

POSGRADO EN GESTIÓN DE TURISMO REGIONAL
SUSTENTABLE

**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO
BIOCULTURAL EN LA FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN
ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU COMUNICACIÓN Y
SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN GESTIÓN DE TURISMO REGIONAL
SUSTENTABLE

PRESENTA

Lucía Victoria Mora Tirado

DIRECTORA:

Adriana Montserrat Pérez Serrano

San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala; 18 de junio de 2026

POSGRADO EN GESTIÓN DE TURISMO REGIONAL
SUSTENTABLE

**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO
BIOCULTURAL EN LA FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN
ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU COMUNICACIÓN Y
SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN GESTIÓN DE TURISMO REGIONAL
SUSTENTABLE

PRESENTA

Lucía Victoria Mora Tirado

DIRECTORA:

Adriana Montserrat Pérez Serrano

San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala 18 de junio de 2026

La presente tesis titulada: *Representaciones sociales del patrimonio biocultural en la Feria Nacional del Huipil: un análisis multisituado para su comunicación y salvaguarda en Cuetzalan del Progreso, Puebla*; realizada por Lucía Victoria Mora Tirado, ha sido aprobada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRA EN GESTIÓN DE TURISMO REGIONAL SUSTENTABLE

bajo supervisión del siguiente comité revisor

Directora: Dra. Adriana Montserrat Pérez Serrano

Revisora: Dra. Janeth Rojas Contreras

Revisor: Dr. Víctor Manuel López Guevara

Revisor: Dr. Daniel Alfonso Debo Armenta

Agradecimientos

A mi abuelo José, por creer siempre y de manera incondicional, en el potencial que tengo para hacer lo que sea que me proponga, aun cuando eso implique mi ausencia y el peso de la distancia; tu confianza ha sido un motor constante en mi vida.

A mi padre Javier, gracias por impulsarme a seguir mis sueños, por acompañarme en este camino y por sostenerme con tu apoyo, por compartir conmigo tu sabiduría y tu experiencia, pero también tu forma de ver la vida, por enseñarme a confiar, a perseverar y a no rendirme.

A la familia que la vida y Dios me permitió elegir, por ser un hogar siempre para mí, incluso en la distancia, las familias: González Mendoza, Zeferino Mendoza, Rodríguez Amador y Huchim Mora, gracias por ser mis porristas incondicionales, por acompañarme desde el cariño y la amistad, gracias por cada palabra de ánimo, por el entusiasmo, por los aplausos y por estar presentes en cada momento importante, su presencia en mi vida ha sido siempre un abrazo reconfortante.

A mis compañeros de maestría, Melisa, Karla, Gema y Emanuel por cada palabra de aliento, por el apoyo constante, por cada abrazo y por todas las veces que fueron para mi familia y hogar en esta travesía. Hoy sé que sin ustedes este camino no habría sido el mismo, y me gusta pensar que el universo nos seleccionó minuciosamente, para crecer de manera personal y profesional cada uno al lado del otro. Los llevaré siempre en mi corazón.

A mi directora de tesis, la Dr. Adriana Montserrat por su acompañamiento constante, por respetar mi proceso de aprendizaje y mi formación, gracias por su cercanía, su paciencia, su amistad y su compromiso genuino con mi crecimiento profesional, su guía fue fundamental no solo para avanzar, sino para comprender y hacer mío cada paso de este proceso.

A mis amigos de Zacatipan, Marilú, Chema, Fide, Mariela, por abrirme las puertas de sus hogares y de su comunidad, por recibirme con confianza y generosidad, gracias por compartirme su tiempo, sus saberes y sus experiencias, por permitirme aprender desde

la cercanía y el encuentro, este trabajo no habría sido posible sin su disposición, transparencia y su calidez.

A mi comité de tesis, el Dr. Víctor, por aportar siempre alegría, entusiasmo y esa chispa que hizo más ligero el camino.

A la doctora Janet, por su empatía, por saber leerme más allá de las palabras y por acompañarme también desde lo humano.

Y al doctor Daniel, por su orientación generosa y por su apoyo en un momento de cambio importante, gracias por mostrarme la riqueza del trabajo de campo, por enseñarme a mirar, a recorrer y a comprender, tanto en lo territorial como en lo digital.

A mis profesores Pedro, Ivonne, Mario, Diana, Ángel y Adriana Isabel, por su entrega, su paciencia y el profundo compromiso con la enseñanza, gracias por creer no solo en mí sino en nosotros, por enseñarnos más allá de los libros y por recordarme, con su ejemplo, la vocación que implica educar, aspiro, algún día, a ser una docente con la misma pasión y dedicación que ustedes transmiten.

A mis amigas Nora y Erika, a mi amigo Luna, y a todas y cada una de las personas que formaron parte de este proceso, gracias por acompañarme, por sostenerme y por creer en mí incluso en los momentos en los que yo dudaba, este logro no es solo mío, es el reflejo de cada palabra, cada gesto y cada impulso que recibí en el camino, hoy cierro esta etapa con el corazón lleno de gratitud y con la certeza de que todo lo aprendido trasciende estas páginas.

Dedicatoria

A mi abuela Victoria,
quien toda la vida elevó su voz al cielo por mí,
y que ahora, más cerca de Dios,
sé que sus oraciones siguen encontrando camino hacia mí.

Y a mi madre,
porque si un día le digo que quiero tocar la luna,
ella no dudaría en coserme un traje de astronauta para alcanzarla,
hilando en cada puntada su amor infinito
y su manera inquebrantable de creer en mí.

Con todo mi amor, mi esfuerzo y cada paso recorrido,
para las mujeres que han sido raíz, guía y luz en mi vida.

ÍNDICE GENERAL

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	6
1.1 Antecedentes.....	17
1.1.1. Paradigmas de investigación	17
a) Paradigma Crítico	17
b) Fenomenológico-hermenéutico	20
c) Constructivismo.....	21
1.1.2. Abordaje teórico-conceptual.....	24
1.1.4. Abordaje Metodológico.....	28
1.1.5. Las investigaciones en Cuetzalan del Progreso, Puebla, México	33
1.2 Postura epistemológica.....	41
1.3 Objeto de estudio	41
1.4 Preguntas de investigación.....	42
1.4.1. Pregunta general	42
1.4.2. Preguntas específicas.....	42
1.5 Objetivos de la Investigación	43
1.5.1. Objetivo general	43
1.5.2. Objetivos específicos.....	43
1.6 Hipótesis	43
1.7 Justificación	44
CAPÍTULO II. MARCO CONTEXTUAL	45
2.1 Cuetzalan, territorio donde se entretajan naturaleza y cultura	46
2.2 Memoria, historia y magia en el presente de Cuetzalan del Progreso.	47
CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL	56

3.1 Cultura y naturaleza partes de un mismo tejido	58
3.2 La actividad turística hilvanada con el patrimonio biocultural	60
3.3 Representaciones Sociales: el telar que configura el Patrimonio Biocultural.....	68
3.4 Actores sociales locales que bordan la gestión del patrimonio biocultural	75
3.5 Hilos de comunicación para la salvaguarda del patrimonio biocultural	79
CAPÍTULO IV. ESTRATEGÍA METODOLÓGICA	96
4.1 El recorrido metodológico.....	97
4.2 Tejiendo una etnografía mult-ituada.....	101
4.3 Entre voces, imágenes y narrativas: técnicas de recolección de información.....	105
CAPÍTULO V. HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	129
5.1. Modelos de gestión de Patrimonio Biocultural.....	130
5.1.1 Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural Comunitario y Participativo.....	130
5.1.2 Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural a partir de la Gestión Pública	134
5.1.3 Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural a partir de su inserción en la actividad turística.....	142
5.1.4 Modelo intercultural de gestión de Patrimonio Biocultural.....	148
5.1.5 Contrastes entre los modelos: un crisol de posibilidades en la gestión patrimonial	152
5.2. Discursos y representaciones sociales en torno al patrimonio biocultural de la Feria Nacional del Huipil	164

5.2.1. Estructuras discursivas en torno al patrimonio biocultural de la Feria Nacional del Huipil.....	164
5.2.2. Contenidos dentro de las estructuras discursivas de la Feria Nacional del Huipil	167
a) Patrimonio Biocultural.....	167
b) Expresiones Culturales Tradicionales	170
c) Historia, Memoria y Memoria Biocultural.....	173
d) Actores Sociales Locales.....	174
e) Comunicación del Patrimonio Biocultural en la Feria	180
5.3. Representaciones sociales en torno a las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil.....	187
5.3.1. Alto consenso en torno a la identidad, el orgullo y la pertenencia	187
5.3.2. Ecos discordantes alrededor del Patrimonio Biocultural	193
5.3.3. Narrativas emergentes dentro de la Feria Nacional del Huipil ...	197
5.3.4. ¿Promoción, comunicación o proyección del Patrimonio Biocultural?	200
5.4. Tópicos y temas derivados del análisis	204
5.4.1. Patrimonio Biocultural: la urdimbre que sostiene la vida en comunidad	204
5.4.2. Indumentaria y saberes vivos: textiles que narran historia y memoria	206
5.4.3. Ritualidad y festividad: celebrar, honrar y reunir	208
CONCLUSIONES	218
Alcances de los modelos de gestión del patrimonio biocultural en pueblos originarios de Latinoamérica	219

Representaciones sociales de las expresiones culturales tradicionales en dos espacios interconectados	222
Co-construcción de temas interpretativos para la comunicación del patrimonio biocultural.....	226
Conclusiones generales	228
Referencias	233
Apéndices	255
Apéndice 1: Guía de Observación Campo Físico	255
Apéndice 2: Guía de observación campo digital.....	261
Apéndice 3: Ficha descriptiva perfiles de actores locales sociales en Facebook	271
Apéndice 4: Guion de entrevista semiestructurada.....	274
Apéndice 5: Ficha Descriptiva talleres participativos.....	277
Apéndice 6: Guía de observación codificada para análisis de contenido en espacio físico	278
Apéndice 7: Guía de observación codificada para análisis de contenido en espacio digital	285

ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1: ABORDAJE TEÓRICO-CONCEPTUAL DE LA PRODUCCIÓN CIENTÍFICA.....	25
TABLA 2: PRINCIPALES TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE DATOS.....	28-29
TABLA 3: RESUMEN APARTADO METODOLÓGICO.....	127-128
TABLA 4: POSTURAS EPISTEMOLÓGICAS DE LOS MODELOS DE GESTIÓN DE PATRIMONIO.....	153
TABLA 5: MARCOS TEÓRICO-CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS DE LOS MODELOS DE GESTIÓN DE PATRIMONIO BIOCULTURAL.....	155-156

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: MAPA DE LOCALIZACIÓN DE CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA Y SUS 8 JUNTAS AUXILIARES.....	46
FIGURA 2: DIAGRAMA REPRESENTATIVO DEL MARCO TEÓRICO- CONCEPTUAL.....	95
FIGURA 3: ORGANIZACIÓN DE TÓPICO 1.....	212
FIGURA 4: ORGANIZACIÓN DE TÓPICO 2.....	213
FIGURA 5: ORGANIZACIÓN DEL TÓPICO 3.....	215

Resumen

Representaciones sociales del patrimonio biocultural en la Feria Nacional del Huipil: un análisis multisituado para su comunicación y salvaguarda en Cuetzalan del Progreso, Puebla.

Lucía Victoria Mora Tirado

luciavmt@coltlax.edu.co

Los pueblos originarios, albergan un vasto acervo cultural y natural que refleja, la forma en la que perciben e interpretan su entorno, así como, los conocimientos y las prácticas que derivan de ello, conocido como patrimonio biocultural. Una de las dinámicas en las que están inmersos estos territorios es la actividad turística, impulsada por lógicas de mercado externas o políticas públicas, como el programa Pueblos Mágicos, en México; dichas dinámicas generan procesos de transformación que, eventualmente, traen consigo mercantilización, turistificación y folclorización de las expresiones culturales tradicionales propias del patrimonio biocultural.

Asimismo, actualmente las nuevas lógicas de producción, circulación y consumo de información trasladan la presencia del patrimonio biocultural al espacio digital, por ello, es imperativo promover una gestión patrimonial basada en la participación de los actores locales que garantice la salvaguarda del patrimonio a partir de su comprensión, valoración y difusión en el espacio físico y digital.

A partir de lo anterior, el objetivo general de la investigación fue analizar las representaciones sociales de las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil en Cuetzalan del Progreso, para la identificación de los elementos de

mayor significación desde los actores sociales locales, que, en términos de salvaguarda, orienten su comunicación en los espacios físico y digital. Se tomó como base la teoría de las representaciones sociales de Moscovici, la interpretación de patrimonio y, metodológicamente se empleó la etnografía multi-situada que permitió abordar la plataforma de Facebook como un campo de estudio. Se observó que ambos espacios están interconectados y que coexisten representaciones sociales hegemónicas, polémicas y emancipadas en torno al patrimonio, en función de los intereses de los mediadores de estos espacios; además fue evidente que existe el interés por los actores sociales locales en comunicar y contextualizar su patrimonio biocultural, desde su propia perspectiva en ambos espacios.

Palabras clave: Gestión patrimonial, expresiones culturales tradicionales, representaciones sociales.

Introducción

Los pueblos originarios albergan un vasto acervo cultural y natural que refleja las formas en que las comunidades perciben, interpretan y se relacionan con su entorno. Este entramado de conocimientos, prácticas y valores es conocido como patrimonio biocultural, el cual integra de manera inseparable la diversidad cultural y la biodiversidad presentes en los territorios. Desde esta perspectiva, la cultura y la naturaleza se encuentran profundamente interrelacionadas, por lo que la conservación de la biodiversidad y de la diversidad cultural debe abordarse de manera conjunta (Boege, 2008; Toledo et al., 2001). En otras palabras, el patrimonio biocultural comprende las percepciones, conocimientos y prácticas que las comunidades desarrollan en relación con su entorno natural, incluyendo sistemas simbólicos, cosmovisiones y formas tradicionales de manejo de los recursos (Pérez et al., 2021; Sánchez & Gómez, 2022).

En México, país caracterizado por su amplia diversidad biológica y cultural, este enfoque adquiere especial relevancia, ya que los pueblos originarios han desarrollado a lo largo del tiempo complejos sistemas de conocimiento que articulan la relación entre naturaleza, cultura y territorio. En este sentido, el patrimonio biocultural no sólo incluye recursos naturales o expresiones culturales aisladas, sino que representa un sistema integrado donde los paisajes, especies, conocimientos tradicionales, narrativas y prácticas sociales se encuentran profundamente interconectados (Boege, 2008; Toledo et al., 2019).

No obstante, pese a su relevancia, el patrimonio biocultural enfrenta actualmente diversos procesos de transformación derivados de dinámicas sociales, económicas y ambientales. Entre ellos destacan el cambio climático, la degradación ambiental, la

pérdida de lenguas indígenas y la inserción de las expresiones culturales tradicionales dentro de dinámicas económicas externas, particularmente aquellas asociadas al turismo masificado (ONU, 2022; Vicente, 2021). En este contexto, muchas expresiones culturales tradicionales como festividades, danzas, música o indumentaria han sido incorporadas en la oferta turística, lo que en algunos casos implica procesos de mercantilización y adaptación a las demandas del mercado, derivando, en algunos casos, en la pérdida de su valor simbólico y cultural original (Cacciutto et al., 2020; Olivares, 2017).

A estas transformaciones se suman las nuevas dinámicas de producción, circulación y consumo de información que caracterizan a la sociedad contemporánea. En la actualidad, el patrimonio biocultural no sólo se manifiesta en los espacios físicos donde se desarrollan las prácticas culturales, sino también en entornos digitales, donde discursos, imágenes y narrativas circulan a través de plataformas y redes sociales, configurando nuevas formas de representación, interpretación y difusión del patrimonio cultural. En este sentido, la comunicación tanto en medios tradicionales como digitales puede desempeñar un papel relevante en la transmisión de conocimientos, percepciones y prácticas asociadas al patrimonio, así como en la construcción de narrativas más inclusivas y participativas para su salvaguarda (Ramonet, 2004, 2013).

A partir de las transformaciones anteriormente descritas, surge la necesidad de comprender cómo los actores sociales locales interpretan y comunican su patrimonio en distintos espacios de interacción. Dinámicas como la turistificación o la circulación digital del patrimonio biocultural no sólo modifican las formas en que las expresiones culturales tradicionales son difundidas, también, tienen incidencia en los significados que distintos actores construyen en torno a ellas; en este sentido, las representaciones sociales

constituyen una perspectiva teórica pertinente para analizar cómo las comunidades, las instituciones, los visitantes o los medios de comunicación comparten conocimientos y percepciones sobre el patrimonio, orientando a su vez prácticas y discursos en torno a este. En particular, la Feria Nacional del Huipil en Cuetzalan del Progreso, Puebla, figura como un escenario significativo para analizar las representaciones sociales asociadas a las expresiones culturales tradicionales, ya que en ella convergen actores comunitarios, visitantes, instituciones y medios de comunicación que influyen en la construcción de significados en torno al patrimonio biocultural del territorio.

Con base en lo anterior, la presente investigación tuvo como objetivo general analizar las representaciones sociales de las expresiones culturales tradicionales en la Feria Nacional del Huipil en Cuetzalan del Progreso, Puebla, en los espacios físico y digital, como eje central para la salvaguarda del patrimonio biocultural; esto mediante la integración de los actores sociales locales que intervienen en la comunicación del patrimonio

Para abordar este propósito, el estudio se sustentó en la teoría de las representaciones sociales, la interpretación del patrimonio y un enfoque metodológico cualitativo basado en la etnografía multi-situada, lo cual permitió analizar los procesos de producción de significados tanto en el espacio territorial de la feria como en el espacio digital, particularmente en la plataforma Facebook, entendida como parte del campo etnográfico de la investigación.

El presente trabajo de investigación se estructura en diversos capítulos con la finalidad de conducir al lector desde la contextualización del problema hasta el análisis de los resultados obtenidos.

En el primer capítulo, correspondiente al planteamiento del problema, se presentan los antecedentes del tema de estudio, los alcances del conocimiento generado en torno al patrimonio biocultural, así como las preguntas de investigación, los objetivos, la hipótesis y la justificación que orientaron el desarrollo del trabajo. Particularmente este capítulo delimita el objeto de estudio y establece el marco general desde el cual se abordó el fenómeno estudiado.

El segundo capítulo corresponde al marco contextual, en el cual se describe el territorio de estudio, Cuetzalan del Progreso, Puebla, destacando su relevancia como espacio donde convergen múltiples representaciones sociales en torno al patrimonio biocultural inmerso en una actividad turística relevante. En este apartado se analizan las características sociales, culturales y territoriales que configuran el contexto en el que se desarrolla la Feria Nacional del Huipil.

El tercer capítulo presenta el marco teórico-conceptual, donde se desarrollan los principales conceptos que sustentan la investigación, tales como patrimonio biocultural, representaciones sociales, gestión del patrimonio, actores sociales y comunicación. Asimismo, se examinan las tensiones existentes entre la salvaguarda del patrimonio y los procesos de turistificación y mercantilización de las expresiones culturales tradicionales.

En el cuarto capítulo se expone el marco metodológico, donde se describe el enfoque cualitativo adoptado en la investigación, así como la aplicación de la etnografía multi-situada como estrategia metodológica para el análisis de los fenómenos culturales en distintos espacios de interacción, uno de ellos la plataforma de Facebook como campo digital de estudio. También, se detallan las técnicas de recolección de información

empleadas, tales como el análisis documental, la observación participante, la observación en línea, las entrevistas semiestructuradas y los talleres participativos.

Finalmente, en el quinto capítulo se presentan los resultados de la investigación, organizados de acuerdo con los objetivos específicos planteados. En este apartado se analizan los modelos de gestión del patrimonio biocultural identificados en la literatura, las representaciones sociales presentes en los discursos asociados a la Feria Nacional del Huipil y la construcción participativa de tópicos y temas interpretativos para la comunicación del patrimonio biocultural en los espacios físico y digital.

De esta manera, la tesis busca aportar elementos que contribuyan a fortalecer la gestión y comunicación del patrimonio biocultural desde la perspectiva de los actores sociales locales, reconociendo que la salvaguarda de estas expresiones culturales requiere comprender los significados que las comunidades atribuyen a su patrimonio, tanto en los territorios donde se vive como en los espacios digitales donde también se representa, se socializa y se discute.



**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN LA
FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU
COMUNICACIÓN Y SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

**CAPÍTULO I.
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**



Cuando se habla de patrimonio biocultural se reconoce que la cultura y la naturaleza están intrínsecamente relacionadas, por lo tanto, la conservación de la biodiversidad y la diversidad cultural deben abordarse de manera integrada, este enfoque biocultural es fundamental para países megadiversos como México, el cual combina alta biodiversidad con diversidad cultural igualmente relevante (Boege, 2008). En nuestro país, cada aspecto del entorno natural lleva consigo una carga cultural correspondiente, esto incluye desde especies de plantas y grupos de animales hasta tipos de suelo y paisajes, que están acompañados por expresiones lingüísticas, conocimientos, historias, leyendas, significados míticos o religiosos, usos prácticos, así como experiencias individuales o colectivas (Toledo et al., 2019).

En este sentido, el patrimonio biocultural se integra por: 1) La forma en la que una comunidad percibe e interpreta su entorno, incluye creencias, valores, rituales, narrativas, 2) los conocimientos que una comunidad posee y utiliza en relación con su entorno, como los saberes tradicionales de flora y fauna, y, 3) las prácticas que una comunidad realiza a partir de este conocimiento, percepción e interpretación; incluida la gestión de patrimonio cultural y natural (Pérez et al., 2021).

Los anteriores componentes del patrimonio biocultural también adquieren significado por los sentidos compartidos que las comunidades construyen en torno a ellos; es decir, las formas de percibir el entorno, los conocimientos tradicionales y las prácticas culturales se encuentran mediadas por procesos de interpretación colectiva que permite a los grupos sociales comprender, clasificar y comunicar su realidad (Moscovici, 1979). En este sentido, el patrimonio biocultural puede entenderse como un espacio donde se expresan representaciones sociales sobre la naturaleza, el territorio, la

memoria y la identidad colectiva, las cuales orientan las formas en que dichos elementos son valorados, transmitidos y gestionados por las comunidades (Moscovici, 1979; Toledo et al., 2019).

Pese a su importancia, el patrimonio biocultural enfrenta diversos procesos de transformación, incluyendo el cambio climático, la degradación del entorno natural, la contaminación y la sobreexplotación de recursos (Vicente, 2021). Dentro de dichos procesos, también está la pérdida de lenguas indígenas; por ejemplo, de acuerdo con información de la Organización de las Naciones Unidas, para el año 2022 la comunicación global se diversifica a través de más de 7000 idiomas, de los cuales 6700 son de origen indígena, y, al menos 3000 enfrentan la amenaza de desaparecer, tan solo en América Latina y el Caribe, uno de cada cinco pueblos indígenas ha perdido su idioma nativo, siendo reemplazado por el español o el portugués (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2022).

Particularmente, un análisis realizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en México, reveló que 22 de los 62 idiomas analizados están sujetos a un rápido proceso de reemplazo, como el otomí y el maya, mientras que otros 19 están en un proceso moderado de reemplazo, incluyendo al náhuatl y al zapoteco, las lenguas indígenas más comunes en el país (Banco Mundial, 2019). El aprendizaje y uso de la lengua es un elemento central para la participación del sujeto en la vida comunitaria, ya que, a través del lenguaje, las personas construyen conciencia sobre su realidad y su entorno, además, fortalecen el entendimiento del mundo que habitan y de las relaciones que establecen tanto con otros miembros de la comunidad como con el espacio natural y construido (Pérez, 2022).

La pérdida de las lenguas indígenas no solo implica la desaparición de un idioma, sino además se pierde una forma particular de ver y entender el mundo propia de quienes las hablan, ya que a través de estas lenguas se transmiten conocimientos, percepciones y prácticas vinculadas a las culturas originarias, por lo que, su debilitamiento afecta directamente la continuidad de estos saberes y formas de relación con el entorno (ONU, 2022). Desde esta perspectiva, la lengua trasciende su función meramente comunicativa para convertirse en una forma particular de nombrar, interpretar y comprender la vida, en este sentido, comunicarse mediante una lengua indígena implica la transmisión de conocimientos y saberes vinculados al territorio, la memoria y las prácticas culturales, así como el intercambio de perspectivas propias en los ámbitos social, cultural, económico y político (Pérez, 2022).

Debido a que la lengua constituye uno de los principales mecanismos mediante los cuales se producen y transmiten representaciones sociales sobre el mundo y que a través del lenguaje se comparten categorías de interpretación, significados y formas de comprender la realidad social (Moscovici 1979 & Jodelet 1986). Por ello, el debilitamiento de las lenguas indígenas no solo compromete la transmisión de conocimientos tradicionales, sino también la continuidad de los marcos simbólicos mediante los cuales las comunidades interpretan su territorio, su patrimonio y sus expresiones culturales (Pérez, 2022)

Aunado a lo anterior, otras maneras que tiene de materializarse el patrimonio biocultural es a través de las expresiones culturales tradicionales, las cuales son formas tangibles o intangibles en que se expresan, aparecen o se manifiestan las formas de ver el mundo, los conocimientos y las prácticas de los pueblos originarios; es decir, narrativas

verbales, elementos musicales, música instrumental, manifestaciones corporales como danzas, festividades y rituales, así mismo, expresiones tangibles como artesanías, textiles e indumentaria (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual [OMPI], 2005).

El patrimonio bicultural, también, enfrenta procesos de transformación debido a la sobre exposición de dichas expresiones culturales tradicionales en la oferta turística de un turismo masificado, que prioriza la rentabilidad económica, la estandarización de las expresiones culturales, el incremento constante del flujo turístico y la explotación del medio ambiente, por encima de la conservación del patrimonio (Cacciutto *et al.*, 2020). Lo anterior convierte las expresiones culturales tradicionales en espectáculos adaptados a las demandas del mercado, lo que conduce a la pérdida de su valor simbólico y del sentido de pertenencia e identidad de la comunidad (Olivares, 2017).

Los principales portadores del patrimonio biocultural en México son pueblos originarios con un importante acervo cultural y natural (Toledo *et al.*, 2019). Algunos de ellos, además, están integrados en la política pública nacional de Pueblos Mágico en México, por lo tanto, son territorios propensos a los procesos de transformación del turismo masificado. Como referencia específica está el Municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, nombrado el primer Pueblo Mágico del estado de Puebla en el año 2002, y una de las mejores Villas Turísticas en el año 2021 (ONU Turismo, 2021; Visitpuebla, 2023). Desde su nombramiento como Pueblo Mágico, la actividad turística en el territorio registró un incremento superior al 343 por ciento, pasando de 41 878 visitantes en el año 2002 a 144 mil 45 visitantes para el año 2019 (Gobierno del Estado de Puebla, 2022). El aumento en la actividad turística ha propiciado que los habitantes locales se adapten a las demandas de esta industria, adoptando nuevas formas de

vestimenta, lenguaje, hábitos alimenticios y comportamientos, e incluso modos de pensamiento (Escobedo et al., 2023). De igual manera, el turismo ha generado tensiones respecto a la celebración de festividades tradicionales, relacionadas principalmente con la dimensión simbólica de las expresiones culturales tradicionales, lo que propicia su mercantilización y percepción como espectáculo folclórico (Herrera 2018).

Las transformaciones anteriormente descritas no solo modifican las prácticas culturales observables, sino también los significados que distintos actores sociales atribuyen a dichas expresiones culturales. Habitantes locales, artesanos, visitantes e instituciones, por ejemplo, pueden construir interpretaciones diferenciadas sobre manifestaciones culturales iguales o similares, en consecuencia, el análisis de las representaciones sociales permite comprender cómo se negocian simbólicamente los significados Jodelet (1986); en este caso del patrimonio biocultural en contextos marcados por la actividad turística.

Es así que aun cuando las expresiones culturales tradicionales pueden ser consideradas un atractivo turístico al ofrecer experiencias diferenciadas dentro de los territorios, al mismo tiempo que se presentan como una alternativa de diversificación de la oferta turística, existen riesgos implícitos en su consideración como elementos de la actividad turística, como la apropiación cultural, la mercantilización y la pérdida de diversidad cultural (Jiménez & Seño, 2018).

Los procesos de transformación anteriormente descritos no solo se explican desde la lógica del turismo local, sino también a partir de un marco más amplio de interacción como lo es la globalización, referida a los procesos de interconexión global, que inciden en la forma en la que se valora, se gestiona y se promueve el patrimonio,

redefiniendo los valores patrimoniales de una sociedad a un ritmo acelerado (Seixas, 2023). Lo anteriormente descrito puede llevar a una gestión de patrimonio desde la lógica de la comercialización, en la cual los bienes patrimoniales son progresivamente incorporados como productos de consumo turístico, lo cual responde, en parte, a la presión para adaptar el patrimonio a las demandas del mercado turístico masivo (Aguilar, 2005).

La turistificación de este patrimonio, y particularmente de las expresiones culturales tradicionales sucede cuando son observadas como productos que pueden ser comercializables e incluidos dentro de las actividades turísticas, derivado de ello, la folclorización surge como un proceso dentro de la turistificación, donde se adaptan y simplifican aspectos característicos de las expresiones culturales tradicionales para satisfacer las expectativas de los visitantes. Es decir, mientras que la turistificación se refiere al proceso general de adaptación para el turismo, la folclorización es una consecuencia específica de este proceso (Aguirre et al., 2021).

En diversos estados de México, numerosas festividades tradicionales ligadas a la cultura local han transitado hacia procesos de incorporación dentro de la actividad turística y de consumo cultural (Olivares, 2017). Un ejemplo que permite clarificar dicha transición son las ferias medievales, cuyos elementos lúdicos y culturales no han desaparecido ni resultan ajenas a la actualidad, sino por el contrario, estas prácticas, que incluían espectáculos públicos como la música, la narración oral, las representaciones escénicas y diversas formas de convivencia social, hoy en día forman parte constitutiva de la dinámica ferial y acompañan los intercambios comerciales; es decir, han trascendido su contexto histórico y se proyectan de diversas formas en la vida cotidiana

actual (Cuéllar & Parra, 2001). Bajo esta lógica, la inserción de la feria dentro del ámbito turístico recreativo sucede a partir de una elección, reinterpretación y habilitación de elementos histórico culturales locales y nacionales específicos, asociados a la tradición popular en relación con espacios urbanos, con la finalidad principal, aunque no exclusiva, de ser transformados en bienes de consumo culturales y ser comercializables (Rodríguez, 2018).

Comprender estos procesos de transformación del patrimonio a partir de su inserción dentro de la actividad turística, implica tomar en cuenta que el patrimonio se configura como el resultado de un proceso dinámico de construcción social vinculado a identidades territoriales y memorias colectivas, lo cual influye en su valoración, transmisión y gestión (Marcos, 2010). En esta línea de ideas, García (1999) plantea que el patrimonio constituye un espacio de disputa simbólica donde se negocian sentidos de pertenencia e identidad. Mientras que Smith (2006) sostiene que debe entenderse como un proceso cultural más que como un objeto estático. Desde estas perspectivas, y en articulación con la teoría de las representaciones sociales de Moscovici (1979), que concibe los fenómenos sociales como construcciones simbólicas compartidas mediante procesos de objetivación y anclaje, así como con los aportes sobre memoria biocultural y saberes ecológicos abordados por Toledo y Boege (2008), el patrimonio biocultural puede analizarse como un campo de representaciones sociales, y, en este marco, dichas representaciones no son estáticas, sino dinámicas y susceptibles ante procesos de transformación que trae consigo la actividad turística, los cuales, a su vez, pueden reconfigurar los sentidos atribuidos a las expresiones culturales tradicionales en los territorios donde estas se manifiestan.

A partir de lo anterior, es importante considerar que las iniciativas en torno a la gestión del patrimonio biocultural deben tomar en cuenta las formas simbólicas en que las comunidades se apropian del mundo, estas comunidades a su vez, son moldeadas por el entorno que habitan y se reflejan en su manera de ser y de sentir, lo cual forma parte de su identidad; por lo tanto, la gestión debe tomar en cuenta sus necesidades, prácticas y percepciones y, con ello, tener una perspectiva más holística (Jiménez-Ramos & Campos-Cabral, s/f). En ese sentido, cuando se trata de gestionar patrimonio comunitario en la esfera turística se debe involucrar a los actores locales, además de que, cuando se gestiona patrimonio biocultural, esta gestión debe ser participativa, incluyente, colaborativa y sentipensante (Núñez & Pérez, 2022).

Aunado a lo anterior, autores como Querol (2010), refieren que toda iniciativa de gestión de patrimonio debe ir orientada a proteger y difundir. En este sentido, la interpretación del patrimonio considerada como una técnica para comunicar información, compartir significados y crear conciencia sobre el valor patrimonial a los visitantes, es un proceso que contribuye a dicha finalidad (Peñate 2019). Al conectar al patrimonio con la audiencia a través de discursos interpretativos, y desde una comunicación situada que permita enmarcar el patrimonio dentro de su contexto cultural, histórico, social y natural, es posible que los receptores comprendan mejor la importancia y el significado del patrimonio en relación con su entorno y la comunidad que lo porta (Danillo, s/f; Morales, s/f) y a partir de ello, tenga permanencia en el tiempo y en el territorio.

Un factor más importante a considerar es que dentro de los procesos de interconexión en una era digital, es fundamental entender las nuevas lógicas de producción, circulación y consumo de información y cómo las tecnologías y las redes

sociales ofrecen y exigen un espacio de interacción colectivo y digital, con oportunidad para la comprensión y comunicación del patrimonio biocultural, permitiendo a su vez, la transmisión a una audiencia interesada en su conocimiento y conservación; por lo tanto, es indispensable explorar el potencial de estas herramientas digitales en cuanto a la salvaguarda del patrimonio biocultural (Caro et al., 2015; Fernández, 2014).

No obstante, su alcance, la comunicación patrimonial en entornos digitales no está exenta de tensiones; diversos estudios señalan que, si bien la digitalización puede ampliar la visibilidad del patrimonio y fomentar nuevas formas de participación comunitaria, también puede reproducir dinámicas de simplificación simbólica, estandarización de contenidos o exclusión del poder de decisión por parte de las comunidades portadoras (HERITALISE, 2025; Xanthaki, 2025). En el contexto mexicano, este proceso ha transitado de iniciativas aisladas a esfuerzos de articulación nacional mediante repositorios institucionales; sin embargo, persisten también desafíos estructurales relacionados con la interoperabilidad de los sistemas, la pérdida descriptiva en la transferencia de datos, la limitación de recursos financieros y humanos, así como incertidumbres jurídicas en torno a los derechos de digitalización, de este modo, la presencia del patrimonio en el espacio digital no constituye únicamente una herramienta técnica de difusión, sino un campo de gestión, negociación y toma de decisiones que incide directamente en la forma en que el patrimonio biocultural es representado, preservado y comunicado en el espacio digital (Galina, 2018; Molina, 2023).

Comprender los procesos de transformación del patrimonio a partir de su inserción en la actividad turística implica reconocer que el patrimonio no constituye una realidad fija ni un conjunto inmutable de bienes culturales y ambientales, sino una construcción

social vinculada a identidades territoriales y memorias colectivas (Marcos, 2010). Asimismo, el patrimonio constituye un espacio de disputa simbólica donde se negocian sentidos de pertenencia e identidad (García, 1999). Desde esta perspectiva, debe entenderse como un proceso cultural dinámico más que como un objeto estático (Smith, 2006).

Estas aproximaciones resultan compatibles con la teoría de las representaciones sociales, la cual sostiene que los grupos sociales construyen sistemas compartidos de significados que orientan la comprensión de la realidad y las prácticas cotidianas (Moscovici, 1979). Por ello, el patrimonio biocultural puede analizarse como un campo de representaciones sociales en constante transformación, donde los significados atribuidos a las expresiones culturales tradicionales son producidos, compartidos y resignificados por distintos actores sociales en contextos específicos (Moscovici, 1979; Jodelet, 1986).

En consecuencia, se realizó un análisis de los principales estudios desarrollados en torno a estas temáticas, con el fin de identificar los aportes, perspectivas y vacíos existentes en la literatura académica, lo cual permitió tener una línea clara para desarrollar la investigación y sobre todo contribuir al conocimiento existente sobre el tema de manera significativa, es por ello que a continuación se presentan los antecedentes de investigación de manera amplia y detallada.

1.1 Antecedentes

En este sub apartado se expondrán los antecedentes de investigación integrados en los siguientes puntos: los paradigmas o posturas epistemológicas que rigen las investigaciones, el enfoque teórico-conceptual adoptado por cada artículo seleccionado, así como la metodología empleada, los hallazgos y las propuestas formuladas por los autores dentro de sus investigaciones. Finalmente, se abordan los vacíos identificados en la producción científica con la finalidad de destacar las oportunidades orientadas al desarrollo de nuevas investigaciones que contribuyan a llenar las brechas identificadas y avanzar en el conocimiento.

1.1.1. Paradigmas de investigación

La autora de este documento consideró pertinente comenzar por el análisis de las posturas epistemológicas o paradigmas de investigación que han sido abordados en las investigaciones previas respecto a la gestión de patrimonio biocultural en pueblos originarios, lo que fue fundamental dado que estas perspectivas orientaron tanto la formulación de las preguntas de investigación como la elección de métodos y técnicas utilizadas, lo que enriqueció el análisis de los antecedentes y aportó claridad sobre cómo se han desarrollado los conocimientos y el alcance que han tenido las anteriores investigaciones.

a) Paradigma Crítico

En el marco del paradigma crítico, una de las investigaciones más antiguas revisadas analiza el Pueblo Ranquel en la provincia de San Luis, Argentina, en este estudio, Mariano y Mariano (2014) examinan un proyecto de construcción de un espacio cultural y residencial con el objetivo de revitalizar y preservar la identidad cultural del pueblo

originario Rankülche, a partir de su análisis se revela que la patrimonialización del Pueblo Ranquel no es un proceso lineal ni meramente cultural; por el contrario, está profundamente influenciada por contextos políticos, económicos y sociales que implican la construcción y resignificación de elementos culturales los cuales son seleccionados, promovidos y, en algunos casos, reinterpretados por diversos actores, incluidos el Estado y la comunidad Rankülche. El fenómeno observado en el Pueblo Ranquel centra su discusión en cómo los actores locales son influenciados para reconstruir y negociar el significado de su patrimonio cultural en contextos turísticos, subraya cómo las comunidades se ven orilladas a interpretar y reconfigurar su identidad cultural frente a los procesos de patrimonialización (Mariano; Mariano, 2014).

Una perspectiva comparable es presentada por Jiménez et al. (2016), quienes examinan las relaciones de poder y las estructuras socioeconómicas que impactan la gestión del patrimonio biocultural, especialmente en el contexto del turismo micológico; los autores destacan cómo las prácticas turísticas pueden reforzar o desestabilizar las desigualdades sociales existentes en las comunidades locales, lo que resuena con la dinámica observada en la patrimonialización del Pueblo Ranquel. De manera similar, Zúñiga, (2018) analiza los procesos de patrimonialización y turistificación en Zozocolco, México, cuestionando las dinámicas de poder involucradas en la apropiación y comercialización del patrimonio cultural, su estudio subraya las contradicciones y tensiones que emergen cuando el patrimonio es instrumentalizado con fines turísticos, lo cual puede desvirtuar el valor cultural de las tradiciones locales y exacerbar las desigualdades socioeconómicas, situación que también se observó en otros contextos analizados.

Por su parte Oehmichen y De la Maza (2019), Aguirre et al. (2021) y, Ortiz y Sandoval (2022) adoptan un enfoque crítico para explorar la relación entre turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural a partir de cuestionar las políticas multiculturales y turísticas, destacan cómo las políticas de patrimonialización interactúan con las dinámicas de poder locales, de modo que, lejos de ser neutrales, dichas políticas a menudo refuerzan las desigualdades existentes y limitan la autonomía de los pueblos indígenas, evidenciando la necesidad de enfoques más equitativos y respetuosos de la autodeterminación indígena.

Por otro lado, Ramírez y Reyes (2023) examinan cómo el Estado entendido como conjunto de instituciones gubernamentales y otros actores externos imponen narrativas y estructuras de mercado que reconfiguran las prácticas y con ello el patrimonio de las comunidades indígenas, lo cual a su vez provoca tensiones entre la modernización turística y la preservación cultural; además, las autoras de esa investigación adoptan un enfoque constructivista, analizando cómo los actores sociales locales, a través de su agencia, interactúan con estas políticas y dinámicas, resignificando y adaptando su patrimonio biocultural dentro de este nuevo marco impuesto.

Por su parte, Peraza et al. (2023) enfatizan la importancia de preservar las identidades y conocimientos tradicionales frente a los desafíos y cambios que introduce la actividad turística, particularmente en el contexto del turismo biocultural en Yucatán, México. Este último enfoque complementa las críticas anteriores, ofreciendo una visión sobre la necesidad de proteger la autodeterminación y los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas, en un esfuerzo por contrarrestar las influencias externas que buscan reconfigurar su patrimonio biocultural.

En conjunto, los estudios anteriormente presentados ofrecen una visión crítica sobre la patrimonialización y el turismo en Latinoamérica, al mostrar cómo las políticas actuales tienden a exacerbar las desigualdades y a imponer narrativas que no siempre reflejan las necesidades y deseos de las comunidades involucradas, este análisis subraya la complejidad de las interacciones entre lo global y lo local y, además, todos ellos coinciden en poner énfasis en desarrollar enfoques que beneficien a las comunidades a partir del respeto de su autonomía y de promover la participación equitativa de los actores en la gestión de su patrimonio biocultural (Aguirre et al, 2021; Jiménez et al., 2016; Mariano & Mariano, 2014; Oechmichen & de la Maza, 2019; Ortiz & Sandoval, 2022; Peraza et al, 2023; Ramirez & Reyes, 2023; Zúñiga, 2018).

b) Fenomenológico-hermenéutico

Sarmiento (2016) adopta un enfoque fenomenológico-hermenéutico al explorar la identidad y los imaginarios culturales en la zona altoandina de Colombia, el autor capturó las experiencias subjetivas de los actores sociales al mostrar cómo sus percepciones y vivencias personales contribuyen a la construcción de una identidad colectiva al comprender estos elementos desde la perspectiva de quienes los viven.

De manera similar, Vásquez y colaboradores (2016) adoptaron un enfoque epistemológico fenomenológico en su estudio sobre las festividades culturales, específicamente la fiesta Xita en San Pedro el Alto, México, como expresiones de la identidad y el patrimonio biocultural; su investigación se centra en comprender las significaciones y valores que los actores locales atribuyen a sus prácticas culturales. Ambos estudios destacan la importancia de la interpretación cultural en la preservación y transmisión del patrimonio, a partir de la comprensión de cómo las comunidades

construyen y mantienen su identidad a través de sus prácticas (Sarmiento, 2016; Vásquez et al., 2016).

Por otra parte, Arellano et al. (2023) se orienta hacia un paradigma hermenéutico, al centrar su análisis en la comprensión del significado de los etnoconocimientos y prácticas bioculturales en su contexto social y cultural. Dicha investigación tiene sentido con los trabajos de Sarmiento (2016), Vásquez et al. (2016), al poner énfasis en la importancia de comprender el contexto cultural y social en el que se desarrollan estas prácticas, permitiendo así una interpretación más profunda de la relación entre identidad, territorio y patrimonio.

c) Constructivismo

El artículo de Bello y Pérez (2017) adopta un enfoque epistemológico que integra el constructivismo y el enfoque sistémico, centrado en la sistematización del conocimiento sobre la relación entre turismo y patrimonio biocultural. Por un lado, el constructivismo se emplea para explorar las narrativas y discursos emergentes en torno al patrimonio, por otro, el enfoque sistémico facilita la comprensión de las complejas interacciones entre los elementos del sistema turístico y patrimonial, dicha combinación epistemológica permite a los autores analizar cómo diversos actores sociales participan en la construcción del patrimonio y cómo esta construcción es afectada por las dinámicas turísticas.

En una línea de continuidad, Bello y Pérez (2019) mantienen un enfoque epistemológico constructivista similar al de su trabajo previo, sin embargo, en este nuevo estudio se centran en sistematizar una iniciativa endógena de turismo biocultural en la comunidad de San Petro Tlalcuapan, Tlaxcala, México. A partir del análisis de la

participación de las comunidades locales en la preservación de su patrimonio biocultural se estudia cómo estas actividades son interpretadas y reinterpretadas por los propios actores sociales, lo cual destaca la importancia de la agencia comunitaria en la creación y sostenibilidad de tales iniciativas al hacer énfasis en la dimensión participativa y co-constructiva del patrimonio biocultural.

Por su parte, el artículo de Ramírez et al. (2021) focalizado en la revitalización del patrimonio biocultural mapuche en Chile, analiza cómo las comunidades mapuches recuperan y revalorizan sus conocimientos y prácticas ancestrales, resistiendo a las imposiciones culturales y políticas tanto del colonialismo histórico como del contemporáneo, su investigación pone énfasis en la agencia de las comunidades mapuches en la preservación y revitalización de su patrimonio, ofreciendo una visión crítica y transformadora de las relaciones de poder que han moldeado su historia y cultura.

En respuesta a las imposiciones y las dinámicas globales del turismo, además, en sintonía con el enfoque constructivista, Núñez y Pérez-Serrano (2022) también emplean esta postura epistemológica para estudiar los procesos de revitalización cultural en comunidades indígenas de México, en su investigación indagan como actores sociales (productores, habitantes, actores gubernamentales y prestadores de servicios turísticos) interpretan y dan significado al festival del Yolixpa (bebida tradicional) y sus efectos en el patrimonio biocultural de Cuetzalan del Progreso, Puebla, México; en particular, destacan la agencia comunitaria en la preservación de su patrimonio biocultural y las tensiones que surgen debido a la influencia externa, lo cual proporciona un marco para

analizar las resistencias y desafíos que enfrentan en la lucha por mantener su identidad cultural.

Finalmente, las mismas autoras en uno más de sus artículos, retratan como el conocimiento y sobre todo las iniciativas de gestión en torno a patrimonio biocultural se construyen a través del diálogo intercultural entre diversos actores, incluyendo productores, prestadores de servicios, autoridades y académicos, donde particularmente la diversidad de perspectivas es reconocida y valorada, lo que enriquece el conocimiento a través de la convergencia de estas distintas visiones; además, a partir de ello se aboga por una gestión patrimonial participativa y colaborativa, donde la co-creación del conocimiento es fundamental; se enfatiza que este diálogo debe ser continuo, estableciendo confianza y respeto como bases esenciales para la construcción del conocimiento, a partir de todo lo anterior, se propone una revalorización del Yolixpa desde su sentido tradicional-medicinal, reconociendo el valor cultural y ancestral que lo sustenta (Núñez & Pérez-Serrano, 2023).

En la revisión de las posturas epistemológicas de las investigaciones relacionadas con la gestión de patrimonio biocultural en pueblos originarios en Latinoamérica, se identifican principalmente tres enfoques epistemológicos predominantes: el crítico, el fenomenológico-hermenéutico y el constructivista, cada uno de estos enfoques ofrece una visión distinta sobre cómo se entiende y gestiona el patrimonio biocultural en la arena turística, destacan diferentes dinámicas de poder, identidad y agencia comunitaria.

Las investigaciones enmarcadas en el paradigma crítico exploran profundamente las dinámicas de poder y las desigualdades socioeconómicas que emergen en los procesos de patrimonialización y turistificación y evidencian que el turismo puede reforzar

o deconstruir las estructuras de poder existentes, exacerbando desigualdades y limitando la autonomía de las comunidades locales (Mariano & Mariano, 2014; Oehmichen & De la Maza, 2019).

Por otra parte, el enfoque Fenomenológico-hermenéutico ha permitido una comprensión de las experiencias subjetivas de los actores sociales, poniendo énfasis en cómo estas vivencias contribuyen a la construcción de una identidad colectiva; estudios como el de Sarmiento (2016) en la zona altoandina de Colombia y el de Vásquez et al (2016) en México, utilizan este enfoque para capturar y analizar las significaciones culturales atribuidas por las comunidades a sus prácticas patrimoniales.

Por su parte, el constructivismo se emplea para analizar cómo diferentes actores sociales construyen y reinterpretan el patrimonio biocultural, puntualiza la agencia comunitaria en estos procesos, ejemplos de esto se encuentran en los trabajos de Bello y Pérez (2017, 2019) en Tlaxcala, México, y de Ramírez et al. (2021) sobre el patrimonio biocultural mapuche en Chile, cuyos estudios resaltan la importancia de un enfoque participativo, donde el conocimiento se construye a través del diálogo intercultural y la colaboración entre diversos actores, al reconocer la diversidad de perspectivas como una gran ventaja en la gestión del patrimonio.

1.1.2. Abordaje teórico-conceptual

El binomio Patrimonio biocultural – turismo ha sido abordado desde diversas perspectivas, en la literatura revisada se han utilizado varios términos para referirse a él, los cuales se presentan en la siguiente tabla.

Tabla 1***Abordaje teórico-conceptual de la producción científica***

Concepto	Autores
Patrimonio tangible e intangible	Aguirre et al., 2021; Ramírez et al., 2021; Vásquez et al., 2016
Patrimonio biocultural	Arellano y Vidal, 2023; Bello y Pérez, 2019; Núñez y Pérez-Serrano, 2020; Ortiz y Sandoval, 2022, Ramírez et al., 2021; Ramírez y Reyes, 2023; Sarmiento, 2016; Vásquez et al., 2016
Saberes tradicionales	Jiménez et al., 2016; Núñez y Pérez-Serrano, 2022; Ortiz y Sandoval, 2022
Turismo Biocultural Patrimonialización	Arellano y Vidal, 2024; Mariano y Mariano, 2014; Oehmichen y De la Maza, 2019; Bello y Pérez, 2017; Zúñiga, 2018
Turistificación	Oehmichen y De la Maza, 2019; Ramírez y Reyes, 2023; Zúñiga, 2018
Folclorización	Aguirre et al., 2021; Herrera, 2018; Zúñiga, 2018

Nota: Elaboración propia a partir de autoras/es referidos.

La diversidad de enfoques teórico-conceptuales en las investigaciones revisadas e incluidas en la tabla 1, evidencia la variabilidad y complejidad del campo de estudio, conceptos como la patrimonialización que se integran con frecuencia en discusiones sobre la gestión y conservación del patrimonio biocultural, asimismo, la noción de turismo biocultural refleja un interés creciente en la sostenibilidad y la preservación biocultural en contextos turísticos, abordando la turistificación como un proceso que, si no es gestionado adecuadamente, puede amenazar la integridad del patrimonio (Oehmichen & De la Maza, 2019; Ramírez & Reyes 2023; Zúñiga 2018). La consideración de saberes tradicionales subraya la importancia de las comunidades locales y su conocimiento ancestral en la conservación y valorización del patrimonio, destacando su rol activo en el

desarrollo local (Jiménez et al., 2016; Núñez & Pérez-Serrano, 2022; Ortiz & Sandoval, 2022).

1.1.3. Representaciones sociales y patrimonio biocultural

Dentro de la literatura revisada también se identifican algunas investigaciones que incorporan la teoría de las representaciones sociales para analizar la relación entre los conceptos clave de la investigación. En este sentido, la teoría de las representaciones sociales ha sido utilizada como un marco analítico para comprender los sistemas de significados compartidos mediante los cuales los grupos sociales interpretan su entorno natural y cultural, al orientar sus prácticas cotidianas y sus formas de relación con el territorio (Horita, 2021; Horita & Santiago, 2017).

En primer lugar, el trabajo de Pérez y Argenta (2020) problematiza la relación histórica entre el conocimiento científico y los saberes de los pueblos originarios, la investigación plantea la necesidad de transformar las relaciones entre los generadores de conocimiento académico y las comunidades indígenas, al cuestionar las representaciones dominantes que han situado a estos pueblos como objetos de estudio o como sujetos pasivos dentro de la producción científica. Desde su perspectiva, el diálogo de saberes se plantea como un mecanismo para resignificar estas representaciones y construir nuevas formas de comprensión del patrimonio biocultural y de la relación entre las sociedades humanas y su entorno natural (Pérez & Argenta, 2020).

Por su parte, Horita (2021) realiza un abordaje más sistemático de la teoría de las representaciones sociales dentro del campo de estudio del patrimonio biocultural y la

educación ambiental intercultural, en su investigación las representaciones sociales son eje analítico para examinar las formas en que estudiantes universitarios construyen significados sobre la naturaleza, el ambiente y los saberes tradicionales. Para ello, la autora desarrolla un estudio cualitativo basado en el análisis semiótico de relatos producidos por los propios estudiantes, lo que permite identificar los elementos simbólicos y las estructuras de sentido que configuran sus representaciones sobre el entorno natural, a partir de este análisis, la investigación examina cómo los procesos de objetivación y anclaje intervienen en la manera en que los conocimientos científicos y los saberes comunitarios se articulan en el pensamiento cotidiano de los estudiantes, permitiendo así reconocer las representaciones sociales que orientan sus prácticas y percepciones sobre el patrimonio biocultural en contextos interculturales (Horita, 2021).

Derivado de esta misma línea de investigación, el artículo desarrollado posteriormente por Horita & Santiago (s/f) profundiza en el análisis de estas representaciones a partir de los discursos narrativos generados en el proceso educativo, en su trabajo, la teoría de las representaciones sociales se utiliza para analizar cómo el patrimonio biocultural es construido discursivamente dentro de las narrativas elaboradas por estudiantes universitarios, los autores identifican representaciones que conciben el patrimonio biocultural como recurso para la generación de bienes, como escenario social de convivencia o como sistema relacional entre seres humanos y no humanos, evidenciando así la diversidad de sentidos que adquiere el patrimonio dentro de los contextos interculturales (Horita & Santiago, s/f).

En conjunto, las investigaciones revisadas mostraron que la teoría de las representaciones sociales constituyó una herramienta analítica pertinente para

comprender los significados que distintos actores sociales atribuyeron al patrimonio biocultural, a los saberes tradicionales y a las expresiones culturales vinculadas con su entorno (Horita, 2021; Horita & Santiago, s/f; Pérez & Argenta, 2020). No obstante, dentro de la literatura analizada, este enfoque apareció con menor frecuencia en comparación con otros marcos conceptuales predominantes en el campo, como la patrimonialización, la turistificación o los saberes tradicionales (Aguirre et al., 2021; Oehmichen & De la Maza, 2019; Ramírez & Reyes, 2023 y Zúñiga, 2018). Asimismo, se observó una limitada aplicación de la teoría de las representaciones sociales para analizar expresiones culturales tradicionales en contextos turísticos y digitales, particularmente desde la perspectiva de los actores sociales locales. Esta situación evidenció una oportunidad para profundizar en el estudio de las representaciones sociales asociadas al patrimonio biocultural y su comunicación en distintos espacios de interacción.

1.1.4. Abordaje Metodológico

En cuanto a los abordajes metodológicos, todas las investigaciones revisadas optaron por un enfoque cualitativo; e en cuanto a las técnicas de recolección de datos empleadas en ellas se muestran en la siguiente tabla:

Tabla 2

Principales técnicas de recolección de datos

Observación	Bello y Pérez, 2017; Sarmiento, 2016; Zúñiga, 2018
Observación participante	Arellano y vida, 2021; Bello y Pérez, 2019; Herrera, 2018; Jiménez et al., 2016; Mariano y Mariano, 2014; Núñez y Pérez-Serrano, 2022; Ramírez y Reyes, 2023; Vásquez et al., 2016
Entrevistas abiertas	Arellano y Vidal, 2021; Jiménez et al., 2016; Mariano y Mariano, 2014; Zúñiga, 2018
Entrevistas profundidad	a Aguirre et al., 2021; Bello y Pérez, 2017; Bello y Pérez, 2019; Herrera, 2018; Jiménez et al., 2016; Mariano y

	Mariano, 2014; Peraza et al., 2023; Ortiz y Sandoval, 2021; Núñez y Pérez-Serrano, 2022; Ramírez et al., 2022; Sarmiento, 2016
Registro etnográfico	Oehmichen y de la Maza, 2019; Zúñiga et al., 2018

Nota: Elaboración propia a partir de autoras/es referidos.

Partiendo de la investigación más antigua revisada, se ha señalado que la etnografía puede actuar como una herramienta para la identificación, comprensión y preservación del patrimonio cultural, sin embargo, aunque se destaca su relevancia, se ha observado su limitación en el manejo y utilización de la información para la gestión del patrimonio, es este sentido se considera importante establecer instancias de diálogo que reflejen los intereses, preocupaciones y demandas de los diversos actores sociales involucrados y que les permita utilizar estas herramientas para sus propios beneficios y desde sus propias perspectivas (Mercedes et al., 2014). Un caso destacable es el del Pueblo Ranquel en San Luis, Argentina, establecido como parte de una política pública para reconocer y reparar injusticias hacia los pueblos indígenas, esta iniciativa exhibe una versión folclorizada y romantizada de la cultura indígena destinada al consumo turístico, lo que evidencia relaciones de poder y desigualdad en la creación y legitimación de lugares con finalidad turística (Mariano & Mariano, 2014).

En las investigaciones revisadas destaca el interés por celebraciones religiosas, así como ferias, festivales y eventos nacionales, los cuales, constituyen una amalgama de creencias, tradiciones y prácticas; que no solo fortalecen el sentido de pertenencia y la cohesión social mediante la participación colectiva, sino que también atraen visitantes y generan oportunidades económicas para las comunidades locales (Aguirre et al., 2021; Herrera, 2018, Oehmichen & De la Maza, 2019; Ortiz & Sandoval, 2022; Zúñiga, 2018). Es importante reconocer que estas manifestaciones están expuestas a procesos de

patrimonialización, lo que puede llevar a su explotación comercial por parte de grupos hegemónicos (Mariano & Mariano, 2014; Oehmichen & De la Maza 2019; Zúñiga, 2018). Este fenómeno puede convertir estas expresiones en productos de consumo turístico y, eventualmente despojarlas de sus simbolismo y significados colectivos, y con ello generar tensiones en su celebración, especialmente en lo que respecta a su dimensión simbólica y su percepción como meros espectáculos folclóricos (Herrera, 2018).

Aguirre et al., (2021), subrayan que la salvaguarda del patrimonio no solo contribuye a sensibilizar a la propia comunidad y los visitantes sobre la importancia del patrimonio, sino que también recupera las voces comunitarias. Además, la participación activa de la comunidad en la gestión de su patrimonio y, especialmente en lugares designados como Pueblos Mágicos, es fundamental para garantizar su conservación (Oehmichen & De la Maza, 2018; Zúñiga, 2018).

A partir del análisis de las investigaciones revisadas, se observa que los estudios tienden a concentrarse principalmente en contextos territoriales específicos, analizando el patrimonio biocultural y sus expresiones culturales tradicionales en espacios físicos delimitados como comunidades, festividades o eventos culturales locales (Aguirre et al., 2021; Herrera, 2018; Núñez & Pérez-Serrano, 2022; Ortiz & Sandoval, 2022; Ramírez & Reyes, 2023).

En este sentido, aunque el enfoque etnográfico está presente en algunos trabajos como herramienta para comprender las dinámicas socioculturales vinculadas al patrimonio, no se identifica de manera explícita el uso de la etnografía multi-situada como estrategia metodológica para analizar los fenómenos culturales a través de múltiples contextos de interacción social (Mariano y Mariano, 2014; Oehmichen & De la Maza,

2019; Zúñiga, 2018). Este aspecto resulta relevante, ya que la etnografía multi-situada propone ampliar el campo de observación etnográfica más allá de un único lugar o comunidad, permitiendo seguir los procesos sociales, culturales o simbólicos a través de distintos espacios donde se producen, circulan y transforman (Marcus, 1995).

Ahora bien, en el contexto contemporáneo, el patrimonio cultural ha comenzado a ocupar un lugar relevante dentro del espacio digital, donde su presencia se materializa principalmente a través de repositorios en línea que funcionan como sistemas en red destinados a almacenar, organizar y difundir colecciones de objetos digitales, desde esta perspectiva, el entorno digital no debe entenderse únicamente como una réplica virtual del patrimonio físico, sino como una herramienta que amplía las posibilidades de acceso, al permitir la consulta universal y gratuita de elementos culturales que, en su formato material, suelen tener un acceso limitado (Molina, 2023; Xanthaki, 2025). Diversas investigaciones destacan el desarrollo de repositorios digitales a nivel internacional, así como iniciativas en México, entre las que sobresalen plataformas nacionales (Molina, 2023 & Galina, 2018). Estas infraestructuras digitales incorporan la circulación del patrimonio en internet y contribuyen a la construcción de nuevas formas de memoria colectiva y apropiación social de los bienes culturales (Galina, 2018; Xanthaki, 2025).

En este marco, la digitalización del patrimonio constituye un proceso técnico y metodológico complejo que trasciende la simple conversión de objetos físicos en archivos digitales, los proyectos de digitalización suelen desarrollarse en varias fases que incluyen la selección y planificación del material, la digitalización y generación de metadatos, la publicación en línea y la gestión a largo plazo de los repositorios (Galina, 2018; HERITALISE, 2025). Este proceso incorpora tecnologías especializadas para la

documentación tridimensional de artefactos y espacios patrimoniales, así como herramientas emergentes basadas en inteligencia artificial para el procesamiento y visualización de los materiales digitalizados. Asimismo, la normalización de metadatos para garantizar la interoperabilidad entre sistemas y facilitar la localización de los objetos digitales en la red, es así como, a través de estos procedimientos, es posible digitalizar una amplia diversidad de materiales, que incluyen desde documentos escritos y fotografías hasta registros sonoros, historias orales y expresiones del patrimonio cultural inmaterial (HERITALISE, 2025; Xanthaki, 2025).

Por otra parte, la presencia del patrimonio digital en internet también se relaciona con estrategias de difusión y visibilidad desarrolladas por instituciones culturales mediante páginas web y redes sociales; en México, se ha identificado que cerca de la mitad de los proyectos de digitalización incorporan acciones de comunicación en línea, principalmente a través de plataformas como Facebook y Twitter, con el objetivo de ampliar el alcance de sus acervos y fomentar la participación del público (Galina, 2018). Aunque se reconoce el potencial de estrategias participativas para la transcripción de documentos o el etiquetado de imágenes, en el contexto mexicano en particular estos modelos aún se encuentran en etapas incipientes, a estos retos se suman desafíos estructurales vinculados con la preservación digital, el financiamiento y los marcos legales, ya que garantizar la permanencia de los objetos digitales requiere políticas de conservación a largo plazo, recursos económicos sostenidos y claridad en materia de derechos de autor para facilitar el acceso público a los acervos patrimoniales (Molina, 2023; Xanthaki, 2025).

En este contexto, la presencia del patrimonio en espacios digitales adquiere una importancia creciente dentro de las dinámicas de comunicación contemporáneas (Molina, 2023; Xanthaki, 2025). Los entornos digitales amplían las posibilidades de acceso y difusión de los bienes culturales, al tiempo que favorecen nuevas formas de conocimiento y acercamiento por parte de diversos públicos (Molina, 2023; Xanthaki, 2025). A través de repositorios, plataformas web y redes sociales, el patrimonio alcanza niveles de visibilidad que difícilmente se logran en sus formatos materiales (Galina, 2018; Molina, 2023). Por ello, considerar su presencia en estos espacios resulta relevante para comprender las formas actuales en que el patrimonio se comparte, se interpreta y se integra en los procesos digitales (Galina, 2018; Xanthaki, 2025).

1.1.5. Las investigaciones en Cuetzalan del Progreso, Puebla, México

Particularmente en el territorio donde se llevó a cabo la investigación, se han realizado estudios para la documentación de expresiones culturales tradicionales como fiestas patronales, danzas, vestimenta tradicional y procesos artesanales como la cestería, con el objetivo de documentar, preservar esas expresiones culturales tradicionales (Martínez, 2020; Rumbo & Valenzuela, 2020). Y, además, buscar una protección en el ámbito jurídico de ellas (Martínez, 2020).

Aunado a lo anterior, se ha investigado respecto al uso y manejo de fauna como insectos, reptiles, anfibios para documentación del conocimiento, uso y manejo tradicional que la comunidad le da a diversas especies (Padilla-Vargas, 2015; Ramírez et al., 2023; Vásquez-Dávila, 2013). Del mismo modo, se ha valorizado el conocimiento y las prácticas relacionadas con la flora, como las plantas medicinales, lo cual ha servido

de base para formular un proyecto de integración de actividades turísticas de medicina tradicional que coadyuve a su protección (Gutiérrez et al., 2018).

Por su parte otro estudio realizado en el territorio identifica mecanismos para la gestión del patrimonio cultural inmaterial, en primera instancia resalta la importancia de involucrar a una gama más amplia de actores locales y fortalecer su capacidad de acción; este enfoque se basa en principios de corresponsabilidad y reciprocidad, promoviendo un diálogo de conocimientos que reconozca tanto las identidades individuales como las comunitarias, así como los intereses y percepciones compartidas y divergentes (Núñez & Pérez-Serrano, 2022).

En el mismo territorio, otras investigaciones mostraron cómo el incremento en la actividad turística ha provocado una adaptación por parte de los habitantes locales, al modificar sus formas de vestir, lenguaje, hábitos alimenticios, comportamientos e incluso, en ocasiones, sus modos de pensamiento para satisfacer las demandas de la actividad turística, tanto las autoridades como los proveedores de servicios turísticos y la comunidad, al fomentar este enfoque convencional con un énfasis principalmente económico, promueven la transformación de las expresiones culturales tradicionales del territorio, las cuales pierden parte de su sentido y simbolismo en el proceso (Escobedo et al., 2023; Herrera, 2018).

Además, en Cuetzalan del Progreso, Puebla se han llevado a cabo investigaciones en torno a la gestión del patrimonio biocultural que tiene que ver con bebidas tradicionales, donde se ha identificado a los diversos actores involucrados en la gestión del festival, se ha documentado el impacto que ha tenido la actividad turística en la transformación de elementos de este patrimonio como el proceso de elaboración, la

presentación, el significado y la pérdida de saberes tradicionales, además de poner en práctica mecanismos de gestión comunitaria como el diálogo intercultural (Núñez & Pérez-Serrano, 2022).

La investigación más reciente se ha centrado en el valor cultural de prácticas como el mercado tradicional del municipio. El objetivo fue identificar los aspectos socioculturales, económicos e históricos del tianguis, resaltando su importancia como espacio de intercambio y cohesión comunitaria (Acle et al., 2024).

Ahora bien, algunos estudios han recurrido a la teoría de las representaciones sociales como una herramienta analítica para comprender los universos simbólicos que estructuran la vida social de las comunidades indígenas (Ramos, 2023; López, 2024; López, 2024). En una investigación realizada con mujeres *masehual*, la teoría de las representaciones sociales permitió analizar el concepto de cuerpo-territorio, entendido como una representación simbólica que articula la identidad indígena con la relación histórica y cultural con la tierra, en este enfoque, el lenguaje y la producción audiovisual, en este caso el cine comunitario, funciona como espacios donde las participantes elaboran procesos de autorrepresentación, reinterpretando sus experiencias individuales y colectivas (Ramos, 2023).

Por otra parte, López (2024) ha empleado las representaciones sociales para analizar los procesos de construcción identitaria y las disputas simbólicas en torno al territorio y los bienes comunes en comunidades indígenas, menciona que las comunidades indígenas enfrentan una constante disputa de representaciones, frente a las categorías impuestas por actores externos, como el Estado o los grupos dominantes, es así como en este contexto, la teoría permite explicar cómo los grupos históricamente

subordinados resignifican los estigmas asociados a la identidad étnica y los transforman en elementos positivos que fortalecen la cohesión social y la defensa del territorio, el agua y otros bienes comunitarios, de esta manera, las representaciones sociales no solo operan como estructuras cognitivas compartidas, sino también como mecanismos simbólicos de resistencia y afirmación colectiva (López, 2024).

En relación con el espacio digital, una de las investigaciones revisadas analiza la influencia de la red social Facebook en la construcción de comportamientos e identidades entre adolescentes de una comunidad indígena de Cuetzalan del Progreso, donde se examina cómo la incorporación de tecnologías digitales y el consumo de contenidos en redes sociales han comenzado a transformar la vida cotidiana de los jóvenes, particularmente en la forma en que interpretan su identidad cultural y sus interacciones sociales. Se plantea que Facebook no opera únicamente como una plataforma de comunicación, sino como un entorno donde circulan estereotipos, valores y modelos de comportamiento que inciden en la autopercepción de los usuarios (López, 2024). Metodológicamente, la investigación adopta un enfoque mixto que combina herramientas cuantitativas y cualitativas para comprender las dinámicas de interacción en el entorno digital. Los hallazgos muestran efectos ambivalentes, por un lado, algunos adolescentes tienden a adoptar tendencias globales que pueden derivar en la negación de su origen cultural; por otro, reconocen el potencial de Facebook como herramienta para difundir sus tradiciones mediante contenidos audiovisuales que permitan visibilizar su cultura más allá de la comunidad (López, 2024).

La revisión de estas investigaciones permitió identificar diversos aportes y perspectivas de análisis en torno al patrimonio biocultural. A continuación, se presentan los alcances del conocimiento generado

a) Alcances del conocimiento generado

Aunque se utilizan múltiples enfoques epistemológicos, existe una carencia en la integración de perspectivas interdisciplinarias que combinen elementos críticos, interpretativos y constructivistas de manera más sistemática para abordar la complejidad del patrimonio biocultural y el turismo. También se evidencia la necesidad de mayor inclusión de voces comunitarias: a pesar del enfoque participativo que algunas investigaciones promueven (Bello y Pérez 2021; Núñez & Pérez-Serrano, 2023). Se considera importante realizar investigaciones en torno a las voces de las comunidades portadoras del patrimonio biocultural, especialmente en contextos donde existe la relación turismo y patrimonio biocultural, puesto que la representación de las comunidades locales sigue siendo limitada y, a menudo, mediada por agentes externos.

Lo anterior puede resultar en una visión parcial o distorsionada de las realidades y necesidades locales, significa que muchas soluciones propuestas pueden no ser completamente relevantes o efectivas en el contexto local, por lo cual es esencial desarrollar metodologías que permitan una participación más equitativa y directa de las comunidades en el proceso de investigación, asegurando que sus perspectivas y conocimientos sean centrales en el análisis y en las propuestas de gestión del patrimonio biocultural (Zúñiga, 2018).

La revisión de la literatura también destaca un predominio de enfoques de investigación cualitativa en las investigaciones revisadas, con un uso limitado de métodos mixtos o metodologías cuantitativas. El estudio de diversos marcos metodológicos puede proporcionar una comprensión más completa de las complejidades que rodean la salvaguarda del patrimonio inmaterial en la esfera turística. Además, hay poca exploración de cómo las comunidades responden a los desafíos contemporáneos, como la globalización o las nuevas tecnologías, en la salvaguarda de su patrimonio biocultural.

Asimismo, aunque se han abordado diversas técnicas de recolección de datos, hay poca innovación metodológica que incorpore tecnologías emergentes o técnicas participativas, lo que podría enriquecer el análisis y ofrecer nuevas perspectivas sobre el estudio del patrimonio biocultural. Se identificó que, aunque algunos estudios emplearon herramientas etnográficas para comprender las dinámicas socioculturales vinculadas al patrimonio biocultural, la mayoría de ellos se concentraron en espacios territoriales específicos, como comunidades, festividades o eventos culturales localizados (Aguirre et al., 2021; Herrera, 2018; Núñez & Pérez-Serrano, 2022; Ortiz & Sandoval, 2022; Ramírez & Reyes, 2023). En este sentido, no se identificó de manera explícita la aplicación de la etnografía multi-situada como estrategia metodológica para analizar los fenómenos culturales a través de múltiples contextos de interacción social.

Particularmente, en los estudios realizados en Cuetzalan del Progreso, las investigaciones coinciden con las acciones de identificación, investigación, documentación, preservación y protección propias de la salvaguarda (Dirección General de Culturas Populares [DGCP], 2004). Sin embargo, es necesario reforzar la salvaguarda

del patrimonio biocultural con investigaciones que contribuyan a su promoción, revitalización y transmisión (DGCP, 2004). Además, investigaciones realizadas en años anteriores reconocen la necesidad de líneas de investigación en torno a la interpretación del patrimonio, lo cual también contribuye a las acciones mencionadas de salvaguarda (García & López, 2018).

Por otra parte, aunque algunas investigaciones reconocen la creciente presencia del patrimonio biocultural en el entorno digital, este ámbito continúa siendo poco explorado dentro de los estudios revisados, si bien diversos trabajos señalan que el patrimonio ha comenzado a difundirse mediante repositorios digitales, plataformas institucionales y redes sociales, lo que amplía las posibilidades de acceso, documentación y circulación del patrimonio más allá de sus espacios físicos tradicionales (Galina, 2018; Molina, 2023; Xanthaki, 2025). No obstante, también se encontró que gran parte de las investigaciones sigue centrada en el estudio del patrimonio en contextos territoriales presenciales, ahora bien, considerando el crecimiento de las infraestructuras digitales para la gestión y difusión del patrimonio, así como el uso de redes sociales para su visibilización, resulta pertinente profundizar en el análisis del patrimonio biocultural también en el espacio digital, donde se configuran nuevas formas de memoria colectiva, interacción social y construcción de significados (Galina, 2018; Molina, 2023).

Finalmente, las investigaciones anteriormente mencionadas muestran que la teoría de las representaciones sociales ha sido utilizada como una herramienta analítica para comprender la construcción de significados en torno al patrimonio biocultural y la relación entre las comunidades y su entorno (López, 2024; López, 2024). No obstante, dentro de la literatura revisada este enfoque aparece en un número reducido de estudios

en comparación con otros marcos conceptuales predominantes en el campo, como la patrimonialización, la turistificación o los saberes tradicionales (Aguirre et al., 2021; Oehmichen & De la Maza, 2019; Ramírez & Reyes, 2023; Zúñiga, 2018). En este sentido, el uso de la teoría de las representaciones sociales continúa siendo limitado dentro de la producción científica analizada, lo que evidencia la pertinencia de incorporar este enfoque en la presente investigación.

En conjunto, los antecedentes revisados permitieron identificar avances en el estudio del patrimonio biocultural, su relación con la actividad turística, así como los marcos teóricos y metodológicos empleados para su análisis. Asimismo, se evidenciaron diversos vacíos de investigación, particularmente en lo que respecta a la incorporación de enfoques que integren las voces comunitarias, el análisis de las representaciones sociales del patrimonio y la consideración de los espacios digitales como escenarios emergentes de circulación del patrimonio biocultural, asimismo, la escasa diversificación de enfoques metodológicos sugiere la necesidad de explorar nuevas estrategias de investigación que permitan comprender la complejidad del objeto de estudio en múltiples contextos.

En este sentido, resulta pertinente profundizar en el análisis de las representaciones sociales que los actores locales construyen en torno a sus expresiones culturales tradicionales, así como en las formas en que dichas representaciones se comunican y circulan tanto en los espacios físicos como en los entornos digitales. A partir de estas consideraciones, y con el propósito de comprender integralmente el fenómeno estudiado, se definió la postura epistemológica que orientó la investigación y permitió delimitar el objeto de estudio.

1.2 Postura epistemológica

La postura epistemológica que dirigió la presente investigación fue la hermenéutica, puesto que buscó comprender como los actores sociales locales perciben e interpretan las expresiones culturales tradicionales de su patrimonio biocultural, así como también permite comprenderlas realidades a través de la interpretación de los significados que los sujetos construyen en su relación con el mundo. Por tanto, esta postura epistemológica trasciende la mera descripción de los fenómenos y se adentra en el proceso de interpretación, reconociendo que el conocimiento no es una entidad objetiva y estática, sino que se construye dinámicamente a partir de la interacción entre el investigador, el fenómeno estudiado y el contexto en el que se sitúa (Pérez et al., 2019).

Este enfoque resulta especialmente pertinente para el estudio de las representaciones sociales y el patrimonio biocultural, pues ambos conceptos involucran la construcción simbólica de la realidad por parte de los sujetos. Con base en los antecedentes y la postura epistemológica de sefio por tanto el siguiente objeto de estudio.

1.3 Objeto de estudio

Las representaciones sociales del patrimonio biocultural presentes en la Feria Nacional del Huipil de Cuetzalan del Progreso y su incidencia en la comunicación y gestión del patrimonio, al considerar las formas en que los actores sociales locales comunican y significan las expresiones culturales tradicionales tanto en el espacio físico como en el espacio digital.

A partir de lo anterior, se plantearon las siguientes preguntas de investigación, las cuales orientaron el desarrollo del estudio y fueron abordadas mediante el cumplimiento del objetivo general y los objetivos específicos.

1.4 Preguntas de investigación

1.4.1. Pregunta general

¿De qué manera las representaciones sociales de las expresiones culturales tradicionales, inciden en la salvaguarda del patrimonio biocultural presente en la Feria Nacional del Huipil de Cuetzalan del Progreso Puebla?

1.4.2. Preguntas específicas

1.- ¿De qué manera la gestión de patrimonio biocultural llevada a cabo en los pueblos originarios de Latinoamérica ha contribuido a la promoción del patrimonio?

2.- ¿Qué tipo de representaciones sociales están presentes en los discursos generados por los actores locales en los espacios físico y digital, en torno a los significados y conocimientos compartidos de las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil en Cuetzalan del Progreso, Puebla?

3.- ¿De qué manera comunicar el patrimonio biocultural en el espacio físico y el espacio digital, a partir de las representaciones sociales que los actores sociales locales tienen de sus expresiones culturales tradicionales presentes en la Feria Nacional del Huipil de Cuetzalan del Progreso, Puebla?

1.5 Objetivos de la Investigación

1.5.1. Objetivo general

Analizar las representaciones sociales de las expresiones culturales tradicionales en la Feria Nacional del Huipil en Cuetzalan del Progreso, Puebla, en los espacios físico y digital gestionados por los actores sociales locales que intervienen en el evento, y su incidencia en la comunicación y gestión del patrimonio.

1.5.2. Objetivos específicos

1. Comparar los modelos de gestión de patrimonio biocultural en pueblos originarios de Latinoamérica, para la identificación de sus alcances en relación a la transmisión del patrimonio.
2. Contrastar los discursos asociados a la construcción de significados y conocimiento compartido de las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil, desde la perspectiva de los actores locales, en el espacio físico y el espacio digital; para la identificación de representaciones sociales (hegemónicas, polémicas y emancipadas) presentes en el territorio.
3. Co-construir tópicos y temas interpretativos que sirvan como base para la comunicación del patrimonio biocultural, en el espacio físico y el espacio digital, a partir de las representaciones sociales de los actores sociales locales en torno a las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil de Cuetzalan del Progreso, Puebla.

1.6 Hipótesis

El análisis de las representaciones sociales en torno a las expresiones culturales tradicionales, contribuye a la salvaguarda del patrimonio biocultural en los espacios físico

y digital, al posibilitar la co-construcción de tópicos y temas interpretativos desde los actores sociales locales que intervienen en la comunicación del patrimonio asociado a la Feria Nacional del Huipil de Cuetzalan del Progreso, Puebla en los mismos dos espacios.

1.7 Justificación

Desde una perspectiva académica, la presente investigación contribuye al conocimiento existente sobre la gestión del patrimonio biocultural en pueblos originarios, particularmente en cuanto a las expresiones culturales tradicionales, a través de la transmisión del mismo tanto en el espacio físico como en el espacio digital al integrar metodológicamente, la etnografía multi-situada y considerar a Facebook como parte del campo etnográfico para observar y contrastar representaciones sociales que configuran significados sobre el patrimonio biocultural en ambos espacios.

Desde una perspectiva social, se busca promover mecanismos de gestión comunitaria del patrimonio biocultural, que permitan aportar en la transmisión y revitalización del valor biocultural asociado a las expresiones culturales tradicionales tanto para la comunidad local como para los visitantes, en el espacio físico y el espacio digital, reconociendo que en los entornos digitales también se producen, circulan y negocian representaciones sociales que influyen en la manera en que se interpreta y se salvaguarda el patrimonio.



**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN LA
FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU
COMUNICACIÓN Y SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

**CAPÍTULO II.
MARCO CONTEXTUAL**

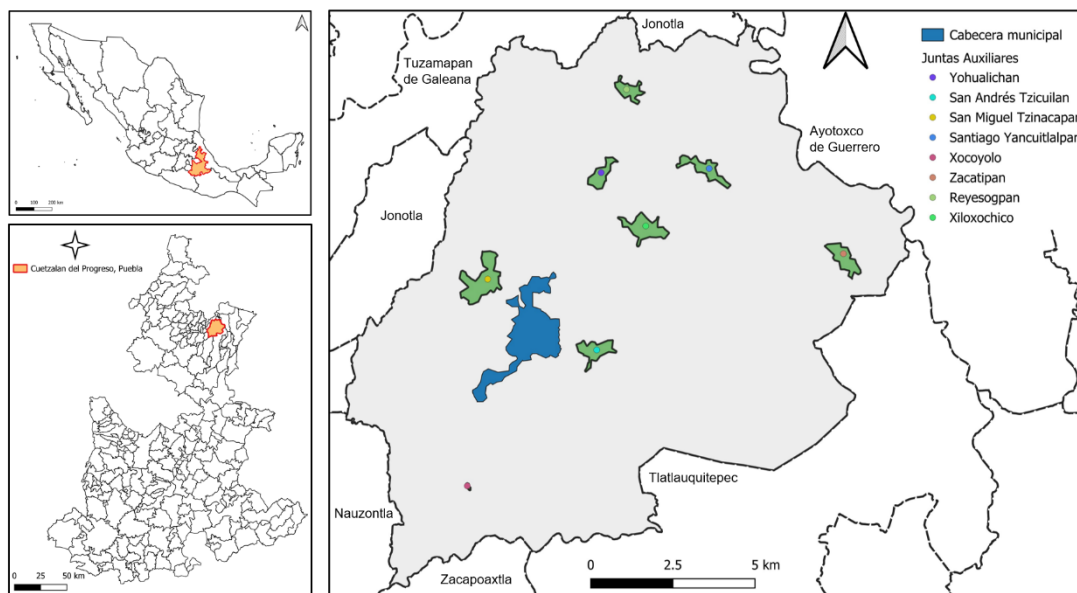


2.1 Cuetzalan, territorio donde se entrelazan naturaleza y cultura

Cuetzalan del Progreso, es un municipio situado en la Sierra Nororiental del Estado de Puebla, se localiza en la parte noreste del estado colinda al norte con Jonotla y Tenampulco; al este con Ayotoxco de Guerrero y Tlatlauquitepec; al sur con Zacapoaxtla y al oeste con Zoquiapan (Figura 1). Cuetzalan pertenece a una región montañosa rodeada de una basta vegetación, con zonas que van desde los 350 hasta los

Figura 1

Mapa de localización de Cuetzalan del Progreso, Puebla y sus 8 juntas auxiliares



Nota: Elaboración propia en QGIS con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020). 1500 msnm, lo cual propicia el ecosistema de selva mediana subperennifolia y bosque mesófilo de montaña, los cuales, concentran una amplia variedad de flora y fauna (H. Ayuntamiento de Cuetzalan del Progreso, s. f.)

Según datos del Censo de Población y Vivienda del año 2020 (INEGI, 2020) el municipio tiene una población de 49,864 habitantes, siendo 51.6% mujeres y 48.4% hombres; 33.3 mil habitantes hablan alguna lengua indígena, entre las más destacadas están el Náhuatl y el Totonaco, lo cual representa más del 50% de su población. Los nahuas son un pueblo indígena de Mesoamérica que habita en la región del Totonacapan, que abarca partes de los estados de Puebla y Veracruz, particularmente los nahuas de Cuetzalan han compartido el territorio y la región con los totonacos, desde la conquista hasta después de ella, en dicho territorio los nahuas terminaron por desplazar a los totonacos y conservan una diversa cultura y tradiciones, la cultura nahua considera que su esencia cultural se apoya principalmente en la identidad, la memoria y la lengua, que son los pilares fundamentales para su sentido de pertenencia, los masehualmej o masehual (campesinos) preservan tradiciones, principios y prácticas que están conectadas con su universo simbólico, mantienen vínculos estrechos con la naturaleza y su entorno (Hinojosa & Ruiz, 2015).

2.2 Memoria, historia y magia en el presente de Cuetzalan del Progreso

De acuerdo con la cronología de hechos históricos, la Ciudad de Cuetzalan con sus ahora ocho juntas auxiliares y sus 135 comunidades formó parte del Totonacapan en el año 200 a.C., para el año 1522 el municipio es sometido por los conquistadores españoles, en 1547 denominan al municipio como San Francisco de Cuetzalan debido al arribo de los Frailes Franciscanos, en el siglo XVII se le nombra corregimiento de San Juan de Los Llanos, y finalmente en el año de 1895 se erige como municipio libre

teniendo como cabecera municipal a Cuetzalan del Progreso (H. Ayuntamiento de Cuetzalan del Progreso, s. f.).

Los procesos de interacción en las distintas etapas históricas del municipio, con el hecho de pertenecer al Totonacapan, la abundancia en recursos naturales y la ubicación privilegia por conectividad, hicieron del municipio un lugar codiciado, por lo que, fue objeto de múltiples migraciones e invasiones de diversos grupos étnicos provenientes de distintas zonas, dando como resultado una región con un vasto patrimonio cultural, lo cual, se percibe actualmente en la manera de vestir de los habitantes, en las danzas y su indumentaria, en la manera de organizarse, en sus rituales, música, creencias, estilos de vida, usos y costumbres (H. Ayuntamiento de Cuetzalan del Progreso, s. f.).

Las características físicas, sociales y culturales mencionadas en párrafos anteriores, fomentaron que obtuviera el nombramiento como primer Pueblo Mágico del Estado de Puebla en el año 2002 (Visitpuebla, 2023). Además, en el año 2021 Cuetzalan recibió el reconocimiento de Mejor villa turística, el cual se otorga para identificar a los pueblos que sean ejemplos sobresalientes como destino de turismo rural con atractivos culturales y naturales reconocidos, que preserven y promuevan valores, productos y estilos de vida rurales y comunitarios (ONU Turismo, 2021). Desde su nombramiento como Pueblo Mágico, la actividad turística en el territorio registró un incremento superior al 343 por ciento, pasando de 41 878 visitantes en el año 2002 a 144 mil 45 visitantes para el año 2019 (Gobierno del Estado de Puebla, 2022). El aumento en la actividad turística ha implicado que habitantes locales se adapten a las demandas de esta industria, adoptando nuevas formas de vestimenta, lenguaje, hábitos alimenticios y

comportamientos, e incluso modos de pensamiento (Escobedo et al., 2023). Además, el turismo ha generado tensiones respecto a la celebración de festividades tradicionales, relacionadas principalmente con la dimensión simbólica de la expresión cultural tradicional, lo que propicia a su mercantilización y percepción como espectáculo folclórico (Herrera 2018).

Aunque Cuetzalan destaca por sus atractivos turísticos naturales como cascadas, ríos y grutas, también cuenta con un gran acervo cultural (Barrientos, 2016), dentro de las festividades más importantes en el Municipio esta la Feria Nacional del Huipil instituida desde 1963, la cual se lleva a cabo en el mes de Octubre con la finalidad de tener una mayor representatividad de la comunidad indígena en la cabecera municipal, es por eso que coincide con la Feria Nacional del Café y la fiesta patronal a San Francisco de Asís; en este evento las expresiones culturales, tales como las danzas tradicionales, la música tradicional y la elección de la reina del huipil, no son espectáculos, sino manifestaciones simbólicas que transmiten significados sobre la identidad cultural y el conocimiento tradicional de la comunidad indígena (C. López, comunicado personal 9 de abril de 2024).

Una de las expresiones culturales tradicionales más destacadas de la Feria Nacional del Huipil es la elección y coronación de la Reina del Huipil, este concurso se celebra el 4 de octubre de cada año y cuenta con la participación de jóvenes mujeres pertenecientes a las ocho juntas auxiliares del municipio. Cada participante dispone de un tiempo determinado para hablar frente al público sobre su comunidad, sus usos, costumbres y tradiciones, además, describen su vestimenta y las técnicas artesanales utilizadas en su elaboración, primero hablan en náhuatl y luego en español; a cada una

se le asigna un listón de color específico que porta durante toda la ceremonia. Al finalizar las presentaciones, un grupo de hombres con reconocimiento y autoridad tradicional y moral, conocidos como *Tatiaxcas*, elige a la joven que, desde su perspectiva, ha expresado mejor su tema, la decisión se comunica mediante listones de colores lanzados al aire al término de la votación; la candidata cuyo color de listón predomina es coronada como la ganadora quien es acompañada a la casa de cultura del municipio, donde se le viste con la indumentaria indígena "de gala", posteriormente, los *Tatiaxcas* la trasladan cargada en sus hombros sobre una base de madera hasta el atrio parroquial, donde se le coloca un huipil sobre la cabeza, al mismo tiempo, las danzas tradicionales llevan a cabo su ritual como símbolo de festejo (C. López, comunicado personal 9 de abril de 2024).

Con relación a lo anterior particularmente se identifica a la vestimenta como expresión cultural tradicional, utilizada hasta la fecha por los propios miembros de la comunidad, y transmitida de generación en generación. Los elementos simbólicos de la vestimenta incluyen las nahuas (faldas negras o blancas), blusas bordadas, huipiles, tocados con listones de colores, fajas, aretes y collares coloridos; para el caso de los hombres visten pantalones y camisas de manta, sombreros, cotones, guaraches y morrales tejidos con fibra de jonote. Estos elementos no solo son prendas de uso cotidiano, sino también portadoras de significado cultural y religioso; por ejemplo, la comunidad viste a sus santos patronos (imágenes religiosas) con esta misma indumentaria, subrayando la importancia simbólica de su vestimenta en diferentes aspectos de la vida cotidiana y espiritual (Martínez, 2020). Por lo tanto, la vestimenta tradicional es parte integral de su patrimonio biocultural pues no solo cumplen una

función estética, sino que también comunican significados profundos relacionados con la identidad y las creencias de la comunidad.

Otras expresiones culturales tradicionales presentes en la Feria son las danzas tradicionales, las cuales acompañan el recorrido de la Reina electa del Huipil desde la casa de cultura del municipio hasta el atrio parroquial y el momento en el que es coronada; La cantidad y el tipo de grupos de danzantes que participan anualmente es variable, dependiendo de las invitaciones realizadas por la administración municipal en turno. Entre los nombres de las danzas más destacadas se encuentran los toreadores, los negritos, los santiagos, los migueles y una de las más representativas de la región, los voladores (C. López, comunicado personal 9 de abril de 2024). Esta última danza fue nombrada por la UNESCO en 2009 como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad; es una práctica ritual, con raíces en la época prehispánica que está vinculada a la fertilidad de la tierra e incorpora elementos religiosos en la actualidad, en cuya ceremonia refleja la cosmovisión de la comunidad y es una parte esencial de su identidad, realizándose en festividades como las fiestas patronales, equinoccios, solsticios y eventos relacionados con la siembra y cosecha de cultivos (Organización de las Naciones Unidas [UNESCO], s/f).

De acuerdo con la investigación realizada por Martínez (2020), en una junta auxiliar perteneciente al municipio de Cuetzalan del Progreso, se destaca la importancia de las danzas en la comunidad indígena como una expresión cultural tradicional, que simboliza una profunda conexión entre el individuo, la colectividad y la cosmovisión de la comunidad, esta práctica, no solo refleja la identidad y las creencias del grupo, sino que también transmite conocimientos y valores de generación en generación, tanto por

imitación como de forma oral, la danza, al estar asociada con un ritual sagrado, se convierte en una expresión clave del patrimonio de la comunidad, ya que involucra tanto prácticas intangibles (movimientos, coreografías, rituales) como tangibles (vestimenta, música, instrumentos), los elementos tangibles de la danza, como la vestimenta de los danzantes que incluyen colores y formas particulares, también transmiten el significado cultural de la danza y su relación con las creencias religiosas y las festividades (Martínez, 2020).

Todo el evento de elección y coronación de la Reina del Huipil es acompañado por música tradicional con instrumentos de percusión como tambores, instrumentos de cuerda como violín y guitarra e instrumentos de viento como flautas, los músicos entre cada presentación de cada joven tocan melodías llamadas “santos sonos”, además, cada grupo de danzantes es acompañado por sus músicos, quienes tocan sonos para acompañar los rituales particulares de cada danza (C. López, comunicado personal 9 de abril de 2024).

En la Feria Nacional del Huipil, las representaciones sociales relacionadas con el patrimonio biocultural representan un conocimiento colectivo que estructuran la realidad social y guían los comportamientos de los actores sociales locales. La interacción entre la agencia de los actores y sus representaciones sociales es, por tanto, un proceso dinámico donde la capacidad de los actores para influir en estas representaciones juega un papel crucial en la salvaguarda del patrimonio biocultural (Mato, 2007).

Por otra parte en una investigación realizada por Núñez y Pérez (2022) en Cuetzalan del Progreso, Puebla particularmente relacionaba con patrimonio biocultural en bebidas tradicionales se identificaron distintos tipos de actores sociales cada uno de

ellos con distintos roles e influencias sobre el patrimonio; en primer lugar están los productores de Yolixpa (licor tradicional), los encargados de elaborar y preservar la bebida, la cual consideran un patrimonio biocultural con propiedades medicinales, aunque algunos productores se han visto en la necesidad de alterar la preparación y presentación de la bebida para ajustarse a las demandas del turismo, lo que, según ellos, ha impactado negativamente en la calidad y significado cultural del producto. En segundo lugar, están los actores gubernamentales que inicialmente eran los encargados de gestionar el evento y aportaban financiamiento y quienes ahora tienen la función principal de promover la actividad turística y generar un espacio para la interacción cultural entre locales y visitantes; por último, están los prestadores de servicios turísticos como hoteleros, restauranteros, comerciantes y agencias de turismo que operan en Cuetzalan, ellos ven el festival del yolixpa como una oportunidad para aumentar ingresos y fomentar el turismo, por lo que, en general, su involucramiento está orientado por la rentabilidad económica, donde se busca más atraer visitantes que preservar los significados culturales.

El párrafo anterior ilustra cómo los actores locales de Cuetzalan se desarrollan en un territorio que media entre la preservación del patrimonio y las presiones comerciales del turismo masivo, los productores, actores gubernamentales y prestadores de servicios tienen visiones y prácticas diferenciadas sobre el patrimonio biocultural, porque tienen representaciones sociales distintas en torno a él, que van desde la gestión como patrimonio hasta su aprovechamiento económico. En consecuencia, estas dinámicas, si bien fortalecen la actividad y con ello el aumento en el ingreso económico, evidencian también la necesidad de enfoques que respeten la integridad cultural y promuevan una

participación equitativa y una gestión sostenible del patrimonio en el territorio (Núñez y Pérez, 2022). Finalmente, la interacción entre actores locales, gubernamentales y turísticos muestra cómo las representaciones sociales y la agencia influyen en la gestión y adaptación del patrimonio biocultural, mientras que algunos promueven prácticas que privilegian la integridad cultural, otros responden a demandas económicas, lo que plantea la necesidad de enfoques de gestión más sostenibles e inclusivos (Moscovici, 1979; Núñez & Pérez, 2022; Long, 2007).

El desafío no radica únicamente en preservar los patrimonios bioculturales de Cuetzalan, sino también en cambiar la forma en que este se percibe y valora frente a la dinámica de la actividad turística masiva. Como argumenta Collin (2019), es necesario abandonar la mirada instrumental que reduce los bienes culturales a recursos explotables y adoptar un enfoque que reconozca su dimensión simbólica y espiritual; este cambio de paradigma como lo plantea la autora, permitiría a las comunidades locales retomar el control sobre su patrimonio, fortaleciendo su identidad colectiva y resistir a las presiones homogeneizadoras del mercado global. En el caso de Cuetzalan, lo anterior implica no solo una revalorización de sus tradiciones, sino también el diseño de mecanismos de gestión comunitaria que prioricen la participación comunitaria y el respeto por las expresiones culturales tradicionales.

Finalmente, investigaciones recientes desarrolladas en el municipio de Cuetzalan del Progreso evidencian que el acceso a internet y el uso de redes sociales se han extendido progresivamente entre la población joven, principalmente a través de dispositivos móviles, a través de los cuales los adolescentes participan activamente en plataformas digitales como Facebook, pues se han convertido en espacios cotidianos de

interacción social, entretenimiento y circulación de contenidos culturales, este fenómeno muestra que, los procesos de comunicación cultural ya no se desarrollan únicamente en los espacios comunitarios tradicionales co-presenciales, sino también en entornos digitales que amplían las formas de acceso, difusión y reinterpretación de las prácticas culturales locales (López, 2024).

La presencia de estos entornos digitales introduce nuevas dinámicas en la construcción de la identidad cultural y en la circulación de representaciones sobre las tradiciones locales, ya que de acuerdo con López (2024) mientras que muchos jóvenes reconocen su cultura como un legado histórico que desean preservar, también enfrentan presiones asociadas a la aceptación social y a la adopción de estilos culturales externos. En este sentido, estos medios ofrecen oportunidades para la difusión y valorización de las expresiones culturales tradicionales, al permitir que los propios actores sociales compartan contenidos relacionados con sus prácticas y conocimientos tradicionales (López, 2024).

Tras la descripción del contexto territorial, social y cultural en el que se desarrolla la Feria Nacional del Huipil de Cuetzalan del Progreso, Puebla, resulta pertinente profundizar en los enfoques teóricos y conceptuales que permitieron analizar el fenómeno de estudio. De esta manera, el siguiente apartado presenta el marco teórico-conceptual que sustenta la investigación, donde se abordan el patrimonio biocultural, las representaciones sociales, la gestión y comunicación del patrimonio y la interacción entre los espacios físico y digital. Estos elementos conceptuales permitieron orientar la interpretación del caso de estudio y el análisis de los resultados obtenidos en la investigación.



**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN LA
FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU
COMUNICACIÓN Y SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

CAPÍTULO III.

MARCO TEÓRICO - CONCEPTUAL



A lo largo de esta investigación se ha definido ya al patrimonio biocultural como un entramado donde la naturaleza y cultura forman un mismo tejido entrelazado que integra recursos naturales, conocimientos adaptados localmente, sistemas simbólicos, creencias y rituales que reflejan la cosmovisión de las comunidades indígenas portadoras del mismo; por tanto, se comprende como un legado que no se limita solo a los aspectos materiales sino también abarca prácticas, narrativas y valores de los pueblos que lo portan (Boege, 2008; Pérez et al., 2021; Toledo et al., 2001; Sánchez & Gómez, 2022).

Se ha dicho también que el patrimonio biocultural enfrenta diversos procesos de transformación por la turistificación, la folclorización y la mercantilización de expresiones culturales tradicionales y su adecuación para satisfacer demandas externas desde la esfera turística (Cacciutto et al., 2020; Olivares, 2017). No obstante, los procesos de integración del patrimonio en contextos turísticos también pueden favorecer la revalorización y revitalización de estas tradiciones, siempre y cuando, se implementen estrategias de gestión participativa que involucren a los actores locales en la toma de decisiones (Jiménez-Ramos & Campos-Cabral s/f; Núñez & Pérez, 2022).

En esta línea de ideas, la teoría de las representaciones sociales de Moscovici (1979) ofrece un marco analítico robusto para comprender como los distintos actores sociales locales de las comunidades configuran e interpretan su patrimonio biocultural en función de sus intereses, creencias y valores. A través de este enfoque, se revelan también las tensiones derivadas por la coexistencia de estas distintas representaciones sociales en torno al patrimonio en un territorio delimitado.

Finalmente se introduce la noción comunicación, tanto en sus formas tradicionales como digitales, como un mecanismo a través del cual se socializan, difunden y

salvaguardan los patrimonios locales, debido a la capacidad que en ella se identifica para fomentar narrativas inclusivas, plurales y participativas que faciliten la transmisión de estas percepciones, interpretaciones, conocimientos y prácticas. Lo anterior es posible a partir del uso de herramientas comunicativas como la interpretación del patrimonio, que permita una comunicación situada del patrimonio biocultural, aplicable tanto en contextos físicos como digitales.

A continuación, se ponen sobre la mesa la teoría y los conceptos que rigen el marco teórico-conceptual de la investigación, con la finalidad de deshilar cada uno de ellos y al mismo tiempo mostrar la interrelación que entre ellos existe.

3.1 Cultura y naturaleza partes de un mismo tejido

De acuerdo con Boege (2008) cuando se habla de patrimonio biocultural se reconoce que la cultura y la naturaleza están intrínsecamente relacionadas, lo que requiere abordar la conservación de la biodiversidad y la cultura de manera conjunta puesto que a partir de ello se articula de varios elementos: los bienes naturales bióticos, que son intervenidos en diferentes grados de intensidad según el manejo y uso diferenciado de acuerdo con patrones culturales; los agroecosistemas tradicionales; y la diversidad biológica domesticada, que incluye recursos fitogenéticos desarrollados y adaptados localmente por ejemplo. Estas actividades se realizan en torno a prácticas productivas (*praxis*) organizadas bajo un conjunto de conocimientos tradicionales (*corpus*), vinculando la interpretación de la naturaleza con esas prácticas, y, relacionando el sistema simbólico con el sistema de creencias (*corpus*), el cual está asociado a rituales y mitos de origen (Toledo et al., 2001).

En otras palabras, cuando se habla de patrimonio biocultural se hace referencia a la integración de: 1) la forma en la que una comunidad percibe e interpreta su entorno, incluye creencias, valores, rituales, narrativas; 2) los conocimientos que una comunidad posee y utiliza en relación con su entorno como los saberes tradicionales de flora y fauna; y, 3) las prácticas que una comunidad realiza a partir de este conocimiento y cosmovisión; incluida la gestión de patrimonio cultural y natural (Pérez et al., 2021). Es importante hacer un paréntesis y recalcar que se entiende por cosmovisión indígena una forma de percibir e interpretar al mundo la cual se basa en los principios, prácticas y las experiencias compartidas por una comunidad que da pie a constituir una manera en particular de comprender la realidad, la cual está fuertemente vinculada con la naturaleza y el entorno que los rodea, que posiciona al ser humano como un elemento parte de este sistema interrelacionado (Sánchez & Gómez, 2022).

Además de lo anterior, Boege (2008) menciona que, para comprender el concepto de patrimonio biocultural de los pueblos indígenas como principales portadores de este, es fundamental aclarar la dimensión territorial de ellos en un espacio específico. Particularmente este enfoque biocultural es fundamental para países como México, el cual combina una rica variedad de ecosistemas y su vasto patrimonio cultural (Boege, 2008). Autores como Toledo et al. (2019) puntualizan que, en el caso específico del país, cada aspecto del entorno natural lleva consigo una carga cultural correspondiente, esto incluye desde especies de plantas y grupos de animales hasta tipos de suelo y paisajes, que están acompañados por expresiones lingüísticas, conocimientos, historias, leyendas, significados míticos o religiosos, usos prácticos, así como experiencias individuales o colectivas, lo cual lo hace portador de un vasto patrimonio biocultural.

3.2 La actividad turística hilvanada con el patrimonio biocultural

El patrimonio biocultural integra expresiones culturales tradicionales, las cuales son formas tangibles o intangibles en que se expresan, aparecen o se manifiestan las percepciones, los conocimientos y las prácticas de los pueblos originarios, tales como: narrativas verbales, elementos musicales, música instrumental, manifestaciones corporales tales como danzas, festividades y rituales, y expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual [OMPI], 2005). Reconociendo que dichas expresiones se han insertado totalmente en la actividad turística desde hace ya varias décadas (Herrera, 2018) es que se han evidenciado procesos de transformación acelerada en cuanto se refiere al patrimonio biocultural particularmente cuando se ha hecho desde la oferta turística masificada, que prioriza la rentabilidad económica mediante la atracción de un gran número de turistas y la explotación del medio ambiente y la cultura, por encima de la conservación del patrimonio (Cacciutto et al., 2020). Cuando las expresiones culturales tradicionales forman parte de la actividad turística masificada en un territorio, es probable que se conviertan en espectáculos adaptados a las demandas del mercado, lo que conduce a la pérdida de su valor simbólico (Olivares, 2017).

Para efectos de esta investigación cuando hablamos de tradición se hace referencia a un conjunto de prácticas y expresiones específicas o particulares, que se transmiten de generación en generación y se encuentran vinculadas al contexto histórico y territorial de las comunidades (Madrado, 2005). A partir de este enfoque, cuando en un territorio en particular se mantiene vigente un amplio conjunto de prácticas y expresiones culturales compartidas considera como una población con fuertes referentes identitarios

asociados a su herencia cultural, particularmente el conjunto de prácticas y expresiones específicas o particulares se percibe como un elemento esencial de identidad cultural y símbolo de manifestación de lo propio de cada comunidad, por lo cual, ha llevado a ser reconocida la tradición como patrimonio cultural inmaterial y ha ayudado a posicionarse como un objeto de estudio en ciencias sociales centrándose especialmente en cómo se transmite (Madrado, 2005).

Toledo et al. (2019), mencionan los principales portadores del patrimonio biocultural son los pueblos originarios con un importante acervo cultural y natural. Algunos de ellos, además, están integrados en la política pública de Pueblos Mágicos en México, por lo tanto, son territorios propensos a las dinámicas tanto positivas como negativas del turismo masificado. El aumento de la actividad turística en los territorios mencionados ha incidido en que los habitantes locales se adapten a las demandas de esta industria, adoptando nuevas formas de vestimenta, lenguaje, hábitos alimenticios, comportamientos, e incluso modos de pensamiento (Escobedo et al., 2023). Además, el turismo ha generado tensiones respecto a la celebración de festividades tradicionales, relacionadas principalmente con la dimensión simbólica de la expresión cultural tradicional, lo que propicia su mercantilización y percepción como espectáculo folclórico (Herrera 2018).

Aun cuando, las expresiones culturales tradicionales se presentan como una alternativa de diversificación de la oferta turística, existen procesos de transformación implícitos en su consideración como elementos de la actividad turística, como la apropiación cultural, la mercantilización y la pérdida de diversidad cultural, entre otros (Aguirre et al., 2021; Jiménez & Seño, 2018).

Entre las festividades anuales de las principales ciudades del México, las ferias que abarcan lo regional, internacional, agrícola, ganadera, industrial, artesanal, cultural, etc., son un acontecimiento significativo, esto se debe principalmente a que en estos eventos se representa la diversidad de grupos y estratos sociales presentes en una ciudad, e incluso en una región específica. Aunado a lo anterior, cabe destacar que la gran parte de las ferias en nuestra nación se ha organizado en torno a celebraciones tradicionales (Gonzales, 1989).

Desde una perspectiva contemporánea, un estudio sobre festividades y eventos culturales señala que las ferias también funcionan como espacios donde se ponen sobre el escenario procesos de representación cultural y construcción de identidad territorial, en los cuales las comunidades proyectan elementos de su historia, tradiciones y modos de vida frente a públicos locales y externos (Cuellar & Parra, 2001). En este sentido, más allá de su dimensión festiva, las ferias pueden entenderse como espacios de mediación cultural donde se articulan prácticas económicas, sociales y simbólicas que contribuyen a reforzar el sentido de pertenencia y la visibilidad de las identidades locales (Rodríguez, 2018).

Las ferias han sido reconocidas como sitios de intercambio a lo largo de la historia, como lugares públicos donde las personas se reúnen para comerciar bienes y servicios combinando dimensiones comerciales, pero también sociales (Zecca, s/f). Históricamente, estos espacios permitían el abastecimiento de bienes provenientes de distintas regiones, funcionando como nodos de articulación económica donde circulaban productos, personas y conocimientos (Cuellar & Parra, 2001). En la actualidad, estas mismas se diversifican en varios tipos, relacionados con actividades culturales: como las

ferias artesanales, de emprendedores, ferias creativas, regionales, nacionales e internacionales (Zecca, s/f). A partir de este enfoque, la participación desde la perspectiva de los visitantes en este tipo de eventos está relacionada con dos aspectos principales: por un lado, con el disfrute, el entretenimiento y el tiempo libre en familia; por otro lado, con aspectos educativos y formativos, la exposición a la cultura y la oportunidad de acceder a ella (Pinochet, 2016). Asimismo, además de constituir espacios de comercio, las ferias también generan entornos de sociabilidad y ocio que históricamente han incluido espectáculos, representaciones culturales y actividades recreativas para los asistentes (Cuellar & Parra, 2001)

A decir de Zecca (s/f), las ferias además de generar ingresos económicos, articulan el espacio comercial con la contribución a la construcción de comunidad y, también actúan como atracciones turísticas. Lo anterior puede entenderse también a partir de la forma en que ciertos eventos festivos son resignificados dentro de estrategias de promoción urbana y turística, donde se seleccionan determinados elementos culturales para ser presentados como atractivos para visitantes y consumidores (Rodríguez, 2018).

Para regresar al contexto específico de México, ha sido evidente como el turismo ha influido en varias expresiones culturales que al mismo tiempo están inscritas en la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad de la UNESCO, generando procesos de transformación y adaptación donde las expresiones culturales tradicionales que tienen un significado espiritual y comunitario han sido adaptadas para satisfacer el mercado turístico de masas, promoviendo la producción de estos eventos de forma estandarizada, y, a partir de ello, elementos como la transmisión oral y las

prácticas comunitarias se encuentran en medio de la situación (Banderas, 2017). De manera similar, algunos estudios señalan que dentro de las dinámicas del turismo contemporáneo los espacios culturales y festivos pueden ser reinterpretados como parte de un paisaje turístico, en el cual determinados sitios, prácticas y eventos son seleccionados y presentados como representaciones de la identidad local (Rodríguez, 2018).

Ante estos desafíos, varios estudios mencionan que es fundamental promover la gestión patrimonial comunitaria, que incluya la participación de los actores locales y garantice la salvaguarda del patrimonio, fomentando un mayor respeto y aprecio por la diversidad cultural a través de su divulgación (Jiménez-Ramos y Campos-Cabral, s/f; Núñez & Pérez, 2022).

Para tener claridad de a que se refiere la autora de este documento con salvaguarda, se toma la definición propuesta por la UNESCO en el año 2003 en la reunión Internacional de expertos para el patrimonio cultural inmaterial y adaptada por la Dirección General de Culturas Populares que, al traducir los términos al español, se entiende como salvaguarda a todas las acciones dirigidas a garantizar la continuidad del patrimonio cultural inmaterial, dentro de ellas están:

- 1) Identificación: descripción detallada de algún elemento que forme parte del patrimonio cultural inmaterial dentro de un registro estructurado;
- 2) Documentación: proceso de creación de archivos tangibles para compilar y conservar información sobre el patrimonio;

- 3) Protección: Aplicación de estrategias que garanticen la continuidad y preservación de prácticas sociales y representaciones culturales;
- 4) Promoción: Esfuerzos dirigidos a generar mayor interés y aprecio del público hacia el patrimonio;
- 5) Revitalización: recuperación y reactivación de prácticas culturales con el apoyo y consentimiento de la comunidad involucrada;
- 6) Transmisión: proceso de transferencia de conocimientos y habilidades culturales a través de una comunicación intergeneracional en medios formales o informales que asegure su permanencia.

Por su transversalidad la salvaguarda está relacionada con la gestión del patrimonio biocultural, que en los últimos años ha dado lugar a una variedad de experiencias y modelos que responden a lógicas, actores y territorios distintos, algunos de estos modelos se enfocan en la participación comunitaria y la autodeterminación territorial; otros, se estructuran en torno a políticas públicas, marcos legales o estrategias turísticas y esta diversidad revela que la gestión no es homogénea, sino que se construye desde prácticas situadas y muchas veces atravesadas por tensiones, como la folklorización, el extractivismo o la exclusión de las voces comunitarias (Hernández & Hernández, 2015; López et al., 2019; Martínez, 2022). Debido a esta variedad de enfoques se considera pertinente definir la gestión de patrimonio biocultural, pero comenzar por desglosar y definir cada uno de los componentes que integran el término.

El término de gestión tiene sus raíces en el latín *gestio*, derivado de *gerere*, que significa llevar a cabo algo, este rastreo del origen enfatiza la dimensión de acción y

dirección dentro del concepto (s.f.). En una acepción más amplia, la gestión se refiere a un conjunto de estrategias y directrices aplicadas por un grupo con el fin de alcanzar ciertos objetivos (Deborah, 2015). Una definición más, se centra en el hecho de que la gestión puede ser el proceso a través del cual se realizan procedimientos y acciones específicas para la resolución de problemas o alcanzar ciertos objetivos (Alegsa, 2023). En este sentido, el concepto de gestión está ampliamente vinculado con la planificación, ejecución y realización de actividades organizadas (Álvarez, 2017).

Específicamente en el ámbito que atañe a esta investigación, la gestión de patrimonio cultural se orienta a la protección y difusión de bienes culturales, generada a través de acciones como conocer, planificar, actuar con control y difundir (Querol, 2010). Según Morales (2011) es un proceso participativo donde diversos actores colaboran para asegurar la transmisión del patrimonio a generaciones futuras y garantizar su permanencia en el tiempo, puesto que, el patrimonio es un legado que solo tiene valor en la medida en que es reconocido y significativo en la identidad de individuos y comunidades.

Ahora bien, el enfoque adquiere mayor complejidad cuando la gestión se orienta hacia el patrimonio biocultural, dado que involucra tanto elementos tangibles como intangibles, históricamente situados -definidos ya con anterioridad- por lo tanto, la gestión desde la bioculturalidad aboga por reconocer la apropiación simbólica del mundo por parte de las comunidades, a partir de estrategias participativas y colaborativas que permitan preservar tanto la biodiversidad como las expresiones culturales (Jiménez-Ramos & Campos-Cabral, 2019).

Autoras como Núñez y Pérez (2022) resaltan que es importante que la gestión del patrimonio biocultural sea participativa, incluyente y sentipensante, con la finalidad de respetar la cosmovisión de los sujetos portadores de este patrimonio. Desde esta perspectiva, la gestión no sólo implica acciones de conocimiento, planificación, control y difusión (Querol, 2010); sino también la construcción de estrategias que favorezcan la continuidad y transmisión del patrimonio biocultural dentro de la vida cotidiana comunitaria al fortalecer la permanencia de los saberes, prácticas y significados culturales asociados al territorio, y, su transmisión hacia las generaciones futuras (Morales, 2011).

A partir de los términos hasta aquí expuestos, para esta investigación el concepto de gestión de patrimonio biocultural se entiende como un referente estratégico que integra acciones específicas como diagnóstico, identificación, evaluación, protección y difusión en función de la resolución de problemáticas u objetivos en particular realizadas por diversos actores (Álvarez, 2017; Deborah, 2015; Morales 2011; Querol 2010 y s.f.). Esta gestión debe reconocer la interdependencia entre los elementos naturales y culturales y la apropiación simbólica del mundo por parte de las comunidades (Boege, 2008 y Jiménez-Ramos & Campos-Cabral, 2019). Además, debe promoverse de manera participativa, incluyente, respetuosa de la cosmovisión de los sujetos portadores del patrimonio biocultural; todo ello para contribuir a su permanencia dentro de las dinámicas sociales de la comunidad y con ello su transmisión a futuras generaciones (Morales, 2011; Núñez & Pérez, 2022).

3.3 Representaciones Sociales: el telar que configura el Patrimonio Biocultural

Autores como Horita y Santiago (2017), sostienen que para gestionar el patrimonio biocultural y desarrollar estrategias que garanticen su preservación, es crucial tener en cuenta las representaciones sociales que circulan en los ámbitos comunitario, discursivo y político debido a que, de esta forma se podrán sobrepasar las restricciones impuestas por un modelo de pensamiento racional, que fragmenta el mundo en componentes naturales, sociales y espirituales, lo cual a su vez simplifica las visiones locales.

En relación con las representaciones sociales, Moscovici (1979) en su obra “El psicoanálisis, su imagen y su público”, plantea las siguientes ideas:

La representación social es una forma específica de conocimiento, cuya función principal es estructurar los comportamientos y facilitar la comunicación entre las personas. "Es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios" (Moscovici 1979, p. 18). Además, sostiene que: “las representaciones sociales nos incitan a preocuparnos más por las conductas imaginarias y simbólicas en la vida cotidiana de las colectividades” porque estas representaciones son fundamentales para comprender cómo las personas perciben, interpretan y dan sentido a la realidad social (Moscovici 1979 p. 54).

En otras palabras, las representaciones sociales son construcciones colectivas que organizan el conocimiento compartido por un grupo, y no se limitan a reflejar la realidad objetiva, sino que también incorporan elementos imaginarios, simbólicos y mitológicos, al mismo tiempo que influyen en la manera en que las personas piensan,

actúan y se comunican, moldeando su percepción del mundo y su comportamiento en la sociedad (Moscovici, 1979). Jodelet (1986) profundiza esta idea al señalar que las representaciones sociales constituyen una forma de conocimiento social o pensamiento de sentido común que se configura a partir de la experiencia cotidiana, la comunicación, la tradición y la educación, es, este saber cumple una función clave, pues nos permite interpretar la realidad, posicionarnos frente a ella y actuar en consecuencia. Esto es especialmente relevante en el contexto del patrimonio biocultural, donde los conocimientos y las prácticas no son solo un legado material, sino que están profundamente arraigados a la forma en la que una comunidad percibe e interpreta su entorno, lo cual incluye creencias, valores, rituales y narrativas (Pérez et al., 2021).

Jodelet (1986) además advierte que las representaciones sociales cumplen al menos tres funciones principales, 1) una función cognitiva, es decir, la de integrar lo nuevo en nuestros esquemas mentales, permite la familiarización de lo extraño al inserta nuevos objetos o informaciones dentro de esquemas de conocimiento ya constituidos 2) una función interpretativa, lo que significa dar sentido a lo que nos rodea, es decir, opera como un sistema de referencia que orienta la lectura de la realidad cotidiana, proporcionando marcos compartidos para comprender los acontecimientos y clasificar a los individuos o situaciones dentro de categorías socialmente reconocidas, y, 3) una función orientadora, que sirve para guiar nuestras conductas y relaciones sociales pues al definir determinados significados sobre los objetos o situaciones, establece también formas de comportamiento, posicionamiento y relación entre los sujetos.

Por otro lado, al enfocarse en las conductas imaginarias y simbólicas, Moscovici (1979) subraya la importancia de entender cómo las creencias, mitos y símbolos

colectivos impactan en la vida cotidiana de las personas; y como las representaciones sociales no solo inciden en las acciones tangibles, sino también las expectativas, emociones y relaciones sociales, proporcionando una base para la cohesión social y la identidad grupal.

A partir de la teoría de Moscovici (1979) que señala que las representaciones sociales no solo reflejan la realidad objetiva, sino que incorporan elementos simbólicos y mitológicos; a consideración de la autora de esta investigación, ayuda a entender el patrimonio biocultural como un constructo dinámico y vivo dentro de la comunidad que lo posee.

Por ejemplo, con base en Martínez (2020) que identifica a la indumentaria indígena como expresión cultural tradicional; en una investigación realizada por Moreta (2024) se retrata como los colores en el diseño textil que son usados en la elaboración de prendas pertenecientes a culturas indígenas interandinas en Latinoamérica, suelen estar cargados de ciertos significados que pueden responder tanto a percepciones psicológicas de acuerdo a las emociones y sensaciones que estos generan, o bien, influencias desde visiones culturales y sociales al inspirarse en elementos como la naturaleza o la región, asimismo, el aspecto simbólico en torno a la relación con su historia, costumbres y creencias se ve retratado en ellas, por lo tanto, la vestimenta tradicional es parte integral del patrimonio biocultural pues no solo cumplen una función estética, sino que también comunican significados relacionados con la identidad, las creencias de la comunidad, su entorno físico e incluso su historia.

En concordancia con el párrafo anterior, están las danzas como expresiones culturales tradicionales, las cuales provenientes de rituales ancestrales que actualmente

son presentadas en eventos culturales y reflejan aspectos simbólicos tangibles, como, la indumentaria realizada a partir de recursos naturales provenientes del espacio geográfico que habitan las comunidades indígenas a las cuales pertenecen, los bailes y coreografías acompañadas de instrumentos musicales, los cuales son elaborados a base de los mismos materiales del entorno (González, 2022).

Lo expresado en párrafos anteriores, tiene relación con lo que Moscovici (1979) llama representaciones hegemónicas las cuales son caracterizadas por un alto nivel de consenso, tienen una influencia notable en las prácticas sociales, debido a su estabilidad y homogeneidad, están estrechamente relacionadas con fenómenos de identidad y funcionan como una guía casi inconsciente para el comportamiento de comunidades, etnias y naciones (Moscovici, 19879). Estas representaciones, al estar profundamente arraigadas en el imaginario colectivo, pueden observarse en la consolidación de las prácticas de gestión del patrimonio biocultural, sin embargo, también pueden restringir la diversidad de perspectivas y voces dentro de la comunidad.

Además, también tiene relación con los conceptos de objetivación entendido como el proceso mediante el cual las personas seleccionan elementos significativos de ideas abstractas o conceptos y lo traducen a imágenes o símbolos haciéndolo comprensible para todos y anclaje, es decir, el proceso por el cual los sujetos integran este nuevo concepto en su sistema de pensamiento y relaciones sociales, volviéndolo familiar y vinculado con cosas ya conocidas, como procesos fundamentales en la construcción de representaciones sociales (Moscovici, 1979). Jodelet (1986) complementa esta idea al retomar los procesos clave propuestos por Moscovici, al ver a la objetivación como el momento a partir del cual se da cuerpo a nociones complejas, facilitando su

incorporación al pensamiento común, por su parte, el anclaje se refiere al proceso mediante el cual estas ideas nuevas se insertan en sistemas de pensamiento preexistentes, resignificándose según los valores, ideologías o experiencias previas de los grupos sociales.

A partir de este análisis, Jodelet (1986) sintetiza cinco características fundamentales que definen el fenómeno de la representación: primero, toda representación es siempre la representación de un objeto, ya sea material, simbólico o imaginario; segundo, posee un carácter de imagen que permite el intercambio entre lo sensible y lo conceptual, vinculando percepción e idea; tercero, tiene un carácter simbólico, pues remite a algo más allá de sí misma, actuando como portadora de significados sociales; cuarto, es constructiva, ya que configura activamente el objeto representado a partir de las experiencias y creencias del grupo; y finalmente, es autónoma y creativa, en tanto que reinterpreta los contenidos sociales desde las perspectivas propias de los actores implicados. Estas propiedades permiten comprender por qué las representaciones sociales no son simples reproducciones del mundo, sino construcciones activas mediante las cuales los sujetos se orientan en su entorno.

Ahora bien, en un contexto globalizado, el patrimonio, tanto material como inmaterial, suele llegar a ser mercantilizado, esta transformación ocurre principalmente dentro del mercado turístico masificado, donde su valor simbólico adquieren un valor de cambio, debido a la creciente actividad turística expresiones culturales tradicionales en México, como por ejemplo, la festividad de día de muertos en Michoacán o la danza de los voladores se conviertan en espectáculos para el consumo turístico, lo cual, influye a que con el tiempo se diluya el significado cultural que las comunidades habían

transmitido de generación en generación (Olivares, 2017). De acuerdo con Gasparello (2023) lleva a la erosión cultural, es decir, una pérdida paulatina del significado para los creadores y portadores de prácticas y rituales, a medida que son apropiadas por agentes externos. Por lo tanto, las expresiones culturales son valoradas por su potencial turístico, y no por su valor simbólico e intrínseco (Olivares, 2017).

En este mismo orden de ideas, podemos encontrar a las representaciones sociales polémicas, las cuales de acuerdo con Moscovici (1979), se generan en torno a temas o hechos relevantes para las comunidades que provocan conflictos entre ellas, debido a que son producto evidente de la oposición de ideas entre grupos específicos, además, a diferencia de las representaciones hegemónicas, que suelen ser estables y ampliamente aceptadas, las polémicas se caracterizan por su naturaleza confrontativa y diseccionada, ya que se construyen en situaciones donde no existe un consenso social y, la confrontación entre ellas puede llevar a cambios históricos significativos (Moscovici, 1979). Los conflictos que se presentan cuando los actores locales debaten sobre cómo deberían gestionar su patrimonio biocultural, en un contexto de creciente demanda turística de un turismo masificado, debido a que, una parte de la comunidad adopta nuevas formas de interactuar con su entorno cultural o natural, lo que genera tensiones con aquellos que desean preservar las prácticas intactas, son claro ejemplo de ello (Cacciutto et al., 2020; Mercedes et al., 2014).

El proceso de mercantilización genera un distanciamiento entre las comunidades y su propio patrimonio, las prácticas, que originalmente estaban llenas de significado y conectadas con la memoria histórica y los saberes tradicionales, son vistas por los visitantes como una simple representación y ficción para el entretenimiento, en

consecuencia, las comunidades pueden llegar a sentir enajenación de su propia cultura, ya que dejan de percibirla como una parte vital de su vida cotidiana (Gasparello, 2023). En estos casos, las representaciones sociales de cada grupo sobre un mismo fenómeno divergen drásticamente, dando lugar a una confrontación entre las distintas interpretaciones, Moscovici (1979) subraya que estas representaciones no son simplemente ideas diferentes sobre un tema, sino que están arraigadas en visiones de mundo incompatibles, donde cada grupo ve su perspectiva como legítima y a la del otro como errónea o amenazante.

Como última clasificación, Moscovici (1979) plantea las representaciones sociales emancipadas, estas surgen dentro de grupos que desarrollan nuevas visiones y perspectivas del mundo, aunque no logran alcanzar el nivel de influencia de las hegemónicas, son flexibles y dinámicas, y en algunos casos, pueden evolucionar pacíficamente para convertirse en hegemónicas; sin embargo, a menudo estas representaciones emancipadas se transforman en polémicas (Moscovici, 1979). Un ejemplo de la idea anterior se ve reflejado cuando el Estado y otros actores externos imponen narrativas y estructuras de mercado que reconfiguran el patrimonio biocultural de las comunidades indígenas, desarticulando formas tradicionales de vida y provocando tensiones entre la modernización turística y la preservación cultural, a partir de ello, los actores sociales locales, a través de su agencia, interactúan con estas políticas y dinámicas, resignificando y adaptando su patrimonio biocultural dentro de este nuevo marco impuesto (Ramírez & Reyes, 2023).

Además de considerar que las representaciones sociales son clave para analizar cómo las colectividades construyen y mantienen su realidad social a través de

significados compartidos Moscovici (1979), afirma que: “La mayor parte de las relaciones sociales estrechas, de los objetos producidos o consumidos, de las comunicaciones intercambiadas están impregnadas de ellas” (p. 27). En suma, a lo anterior y como bien apunta Jodelet (1986), “toda representación es representación de algo y de alguien” (p. 475), por lo tanto, no se trata de un reflejo fiel de la realidad, ni tampoco de una proyección totalmente subjetiva, sino de una construcción relacional que vincula al sujeto con el objeto en un contexto social determinado.

En resumen, las representaciones sociales no sólo permiten organizar la experiencia y compartir significados, sino que, como lo aclara Jodelet (1986), constituyen una modalidad específica de pensamiento práctico, creativo y simbólico, orientado a la comprensión, la comunicación y el dominio del entorno. Son configuraciones dinámicas y socialmente situadas que revelan cómo los grupos interpretan, apropian y transforman su realidad. Por lo tanto, la teoría de las representaciones sociales ofrece un marco basto para entender como las creencias, mitos y símbolos colectivos dan forma a la identidad cultural y guían las prácticas de gestión del patrimonio biocultural, especialmente en contextos donde las presiones externas, como el turismo, advierte con alterarlo (Cacciutto et al., 2020; Mercedes et al., 2014, Moscovici, 1979; Ramírez & Reyes, 2023).

3.4 Actores sociales locales que bordan la gestión del patrimonio biocultural

Rodríguez (2018) señala que la construcción de atractivos culturales no depende únicamente de las instituciones públicas o del sector turístico, sino también de la participación de los propios habitantes y usuarios de estos espacios, quienes mediante sus prácticas, valoraciones y formas de apropiación contribuyen a definir qué elementos

son considerados representativos o auténticos dentro de la vida cultural de una comunidad.

Autores como Jiménez-Ramos y Campos-Cabral (s/f) argumentan que las iniciativas en torno a la gestión de patrimonio biocultural deben tomar en cuenta las formas simbólicas en que las comunidades se apropian del mundo, estas comunidades a su vez, son moldeadas por el entorno que habitan reflejándose en su manera de ser y de sentir, lo cual forma parte esencial en su identidad; por lo tanto, la gestión debe tomar en cuenta sus necesidades, prácticas y percepciones y con ello tener una perspectiva más holística. Aunado a lo anterior, Núñez y Pérez (2022) mencionan que cuando se trata de gestionar patrimonio biocultural en la esfera turística este enfoque debe ser comunario buscando involucrar a los actores locales, además de que, cuando se trata de patrimonio biocultural, tiene que ser desde una perspectiva participativa, incluyente, colaborativa y sentipensante.

Ahora bien, respecto a los actores sociales, Pérez (1995) dice que estos son definidos como unidades de acción que inciden en la realidad local, ya sean individuos o colectivos, los cuales están determinados por su base estructural como clases sociales, pero también por factores culturales, políticos, territoriales y étnicos. Este mismo autor entiende por actores locales a: “los sujetos cuyo comportamiento se determina en función de una lógica local y/o su comportamiento determina los procesos locales” (p. 3). En otras palabras, son aquellos cuya acción y reproducción dependen predominantemente del entorno territorial y social donde operan, este enfoque pone en relieve la idea de que están profundamente enraizados en su entorno, dependiendo de las relaciones y recursos inmediatos para su sostenibilidad (Pérez,1995).

Por otra parte y a partir de las ideas de Norman Long (2007) el actor social puede entenderse como un individuo o grupo de individuos con capacidad de acción y autonomía para interpretar, negociar e incidir activamente en su entorno y en las fuerzas externas que influyen en su contexto, a partir de sus habilidades y conocimiento son capaces de generar estrategias que les permitan adaptarse, desafiar o modificar su realidad, convirtiéndose así en protagonistas de su propio desarrollo a través de sus prácticas cotidianas.

Para términos de esta investigación se entiende a los actores sociales locales como aquellos individuos o grupos que están vinculados con su entorno social y territorial, con capacidad para actuar de manera autónoma e influir en los procesos y dinámicas de su contexto, determinados por factores como la estructura social pero también por elementos culturales, políticos y territoriales, los cuales les permiten desarrollar estrategias para adaptarse, desafiar o modificar su realidad, quienes son dependientes de las relaciones y recursos locales para su continuidad y sus decisiones y comportamientos reflejan una lógica específica a su realidad territorial (Long, 2007; Pérez, 1995).

A partir de las líneas revisadas anteriormente, en la gestión de patrimonio biocultural, el enfoque centrado en el actor adquiere una relevancia particular al poner en primer plano a los actores locales como participantes, este enfoque ampliamente discutido por Long (2007), parte de la idea de que los actores sociales, ya sean individuales o colectivos, no son simples receptores pasivos de influencias externas, sino agentes activos que interpretan, responden y a menudo cuestionan las estructuras establecidas; lo cual tiene relación con la participación de las comunidades locales en la

preservación de su patrimonio biocultural, y cómo las actividades llevadas a cabo en torno a ello son interpretadas y reinterpretadas por los propios actores sociales (Bello & Pérez, 2019). Un ejemplo claro de ello lo da Ramírez et al. (2021) en su investigación desarrollada en comunidades de Latinoamérica en la cual analizan el cómo los actores de estos colectivos recuperan y revalorizan sus conocimientos y prácticas ancestrales, como una forma de resistencia a las imposiciones culturales y políticas de las dinámicas mundiales del turismo.

Un aspecto clave del enfoque centrado en el actor es la noción de agencia, entendida como la capacidad de los sujetos para interpretar y actuar en el mundo que los rodea, dicho aspecto no se limita a la capacidad de acción individual, también se manifiesta en actores colectivos, como coaliciones de grupos locales que comparten valores pero sobre todo objetivos comunes, y que operan como entidades con poder un de decisión y acción en la esfera social, las cuales pueden ser formales o informales, y su consolidación responde tanto a necesidades internas como a la interacción con agentes externos, incluyendo instituciones gubernamentales y organizaciones no gubernamentales (Long, 2007).

De acuerdo con las líneas anteriores este enfoque permite destacar la importancia de la agencia comunitaria en la creación y sostenibilidad de iniciativas en torno a la salvaguarda del patrimonio biocultural, además denota la dimensión participativa y co-constructiva del patrimonio biocultural (Bello & Pérez, 2019). Al buscar comprender cómo diferentes actores sociales (habitantes, actores gubernamentales y prestadores de servicios turísticos) interpretan y dan significado a actividades de gestión de patrimonio biocultural en comunidades indígenas de México, se destaca en particular el papel de la

agencia comunitaria en la preservación del patrimonio y las tensiones que surgen debido a la influencia externa, lo anterior proporciona un marco robusto para analizar las resistencias y desafíos en torno a ello, en este caso el enfoque del actor pone énfasis en la práctica social situada y en cómo las interacciones entre los actores locales y externos, inciden en la gestión y promoción del patrimonio biocultural (Núñez & Pérez 2022).

Finalmente, en relación con las representaciones sociales, el enfoque del actor ofrece una perspectiva valiosa para comprender cómo los locales no solo crean y mantienen significados compartidos, sino que también influyen en ellos en función de sus intereses y necesidades, su participación garantiza que las iniciativas de conservación de patrimonio biocultural sean coherentes con las necesidades y realidades de las comunidades, promoviendo un enfoque centrado en la agencia y la capacidad de acción colectiva (Bello & Pérez, 2019; Núñez & Pérez 2022; Ramírez et al., 2012). Además, la noción de arenas sociales como lo nombra Long (2007), donde se llevan a cabo acuerdos, disputas y negociaciones es clave para entender los procesos de gestión en torno al patrimonio.

3.5 Hilos de comunicación para la salvaguarda del patrimonio biocultural

Por otra parte, la globalización, entendida como los procesos de interconexión global, influye notablemente en la forma en que se valora, gestiona y promueve el patrimonio biocultural, la redefinición de los valores patrimoniales debido a estos mecanismos de enlace internacional ocurre a un ritmo rápido, lo que puede llevar a una gestión patrimonial desde una perspectiva comercial, y por lo tanto, los bienes patrimoniales se conviertan en un producto destinado al consumo turístico y adaptado para satisfacer las demandas del turismo masivo (Seixas, 2023; Aguilar, 2005).

Mato (2007) mira a globalización como un fenómeno complejo y multifacético, que debe entenderse como un conjunto de procesos y no como una única realidad homogénea, el autor hace referencia a las dinámicas económicas como la instalación de fábricas de empresas transnacionales en territorios que lleva a la generación de cambios no sólo económicos sino también transformaciones sociales y culturales en las comunidades locales, además menciona a los fenómenos políticos como el crecimiento de movimientos sociales transnacionales que actúan a escala global como una forma de defensa de los derechos colectivos y la justicia social.

El conjunto de dinámicas dentro de la globalización implica interrelaciones crecientes entre actores sociales, que se encuentran en diferentes contextos nacionales, lo que Mato (2007) denomina relaciones transnacionales, las cuales son claves para comprender cómo se producen cambios culturales y sociales en la época actual, además, analiza la globalización desde una perspectiva que pone énfasis en las prácticas de los actores sociales específicos y cómo estos participan activamente en los conjuntos de actividades globales. Dentro de este análisis Mato (2007) destaca la dimensión cultural como un enfoque que abarca todos los aspectos simbólicos y de sentido que son transversales a las prácticas sociales humanas y, por lo tanto, un eje clave para entender cómo las dinámicas globales influyen en las identidades, los valores y las representaciones de los actores sociales en distintos contextos.

Aunado a lo anterior, se pone en relieve que la comunicación es un elemento fundamental en los fenómenos globales y de los procesos anteriormente nombrados, no solo en términos de la difusión de información, sino también en la construcción de significados y representaciones colectivas, los medios de comunicación y las tecnologías

digitales permiten la interconexión global y con ello la circulación de ideas, imágenes y representaciones sociales, estas últimas son, a menudo, el resultado de la interacción entre actores locales y globales, lo que crea contrastes entre lo tradicional y las nuevas formas de ser y pensar que emergen en los espacios globalizados, dentro de esta perspectiva en particular Mato (2007) examina cómo las identidades indígenas se reconfiguran en el contexto globalizado, tanto como una forma de resistencia cultural frente a las imposiciones externas, y también como un modo de adaptación y participación en el nuevo orden mundial.

Horita y Santiago (2017) también mencionan que en la constitución de las representaciones sociales el análisis del contraste de las interacciones permite un intercambio constante entre los aspectos tradicionales que nos definen y las innovaciones que surgen en la vida diaria, lo cual, a su vez, resalta el papel de la comunicación y de los actores que dentro de un grupo social colaboran en la creación y actualización de las representaciones sociales en torno a un tema en específico.

A partir de ser entendida la globalización en términos comunicacionales, Ramonet (2004) evidencia como los avances en las tecnologías de la información y comunicación (TIC) han generado un cambio en la forma en que las sociedades se interconectan y comparten información, teniendo injerencia en los procesos culturales, sociales y políticos en todo el mundo, en este sentido, la comunicación es presentada como uno de los pilares de interconexión global ya que permite que los flujos de información se dispersen a nivel global a una velocidad y alcance importantes a través de los canales más diversos como prensa escrita, radio, televisión y vía internet. A partir de esta perspectiva, Ramonet (2004) de igual manera presenta una crítica hacia estos medios

de comunicación los cuales desde su opinión se convierten en un aliado de los grandes intereses corporativos, y, a su vez, abonan a consolidar el poder de las élites económicas, pues menciona que, los medios de comunicación pueden actuar directamente en contra de la voluntad popular, alineándose con estas élites económicas y políticas para proteger sus propios intereses.

Años más adelante, Ramonet (2013) refuerza esta idea al mencionar una distorsión en el papel que los medios de comunicación desempeñan dentro de la sociedad puesto que se confunde la acción de proporcionar datos sobre hechos y eventos que han ocurrido y con ello ofrecer una perspectiva objetiva, que actúa como un tipo de balanza frente a un discurso dominante, al no estar al servicio de las instituciones ni pretender fortalecerlas, con los discursos que buscan mantener o mejorar la imagen pública de una organización, ya sea política, cultural o empresarial al ofrecer una versión favorable de los hechos desde la perspectiva de las instituciones emisoras, debido a el fenómeno de la concentración mediática, donde pocos grupos económicos controlan la mayoría de los medios de comunicación, el cual limita la pluralidad de voces y reduce la independencia de los medios.

Para efectos de esta investigación, entiéndase por discurso a una unidad dentro de los sistemas semióticos, que al igual que una oración compleja, está formada por unidades regidas por normas y estructuras, tiene una estructura narrativa y retórica que integra modos de narratividad, perspectivas de autores y puntos de vista y a su vez, puede organizarse en géneros o estilos lo que permite su análisis como una entidad coherente y formalmente estructurada (Barthes,1993). Según el enfoque barthesiano el discurso es un fenómeno comunicativo que aglutina significados socialmente compartidos,

expresados como unidades de sentido en torno a un tema específico, las cuales permiten a las personas no solo comprender el objeto o tema, sino también definir sus posturas y acciones frente a él, las personas, al referirse a este repertorio de sentido compartido, no solo lo emplean, sino que lo recrean continuamente, convirtiendo el discurso en una herramienta vital para el entendimiento común (Pérez, 2008).

La comprensión del discurso como fenómeno comunicativo también implica considerar las funciones que el lenguaje cumple dentro de los procesos de interacción social, el lingüista Jakobson (1975) propone que el lenguaje no solo transmite información, sino que cumple diversas funciones dependiendo del elemento del proceso comunicativo al que se oriente, estas funciones se relacionan con componentes como el emisor, el receptor, el mensaje, el contexto, el canal y el código, y permiten comprender las distintas intenciones comunicativas que intervienen en la producción y circulación de los discursos dentro de la sociedad.

Jakobson (1975) identifica seis funciones del lenguaje que orientan el uso comunicativo. La función referencial se centra en el contexto y tiene como propósito transmitir información objetiva sobre la realidad; la función conativa o apelativa se orienta hacia el receptor y busca influir en su comportamiento o provocar una respuesta; mientras que la función expresiva o emotiva se enfoca en el emisor y permite manifestar sentimientos, opiniones o valoraciones, de manera complementaria, la función fática se relaciona con el canal de comunicación y tiene como finalidad establecer o mantener el contacto entre los interlocutores; la función metalingüística se centra en el código del lenguaje y permite explicar o aclarar el significado de los términos empleados; finalmente, la función poética se orienta al mensaje mismo, resaltando su forma estética y expresiva.

En conjunto, estas funciones permiten analizar los discursos desde la intención comunicativa que los estructura.

Ahora bien con la llegada del Internet ha permitido un proceso de democratización de la información al facilitar que cualquier ciudadano pueda convertirse en un productor de información, hoy en día, cualquier individuo, asociación o institución puede crear y difundir información a través de blogs o plataformas digitales, lo que permite una competencia con los medios tradicionales, este nuevo escenario se presenta como contrapeso en el ecosistema mediático tradicional, ya que los actores pueden participar activamente en la creación de información (Ramonet, 2013). Frente a una era digital, es importante entender las nuevas lógicas de producción, circulación y consumo de información; y cómo las tecnologías y las redes sociales ofrecen y exigen un espacio digital con oportunidad para la comprensión y promoción del patrimonio biocultural, permitiendo además su transmisión a una audiencia interesada en su conocimiento y conservación (Caro et al., 2015; Fernández, 2014).

Morales (2022) desde una perspectiva de comunicación para el desarrollo plantea que la comunicación del patrimonio biocultural debe ser participativa, dándole protagonismo a las comunidades y actores locales, siendo así un proceso bidireccional donde las personas no solo reciben información, sino que también participan activamente en su creación y difusión, la propuesta de Morales (2022) se fundamenta en la idea de que el saber y la experiencia de las comunidades les confieren una serie de capacidades que pueden aprovechar para integrarse a la producción y difusión de contenidos, y que, también, promuevan un liderazgo social genuino, donde los voceros locales transmiten la información de manera comprensible y relevante para su comunidad, al ser parte

integral del proceso, cuando los locales son quienes comunican, el mensaje se vuelve más cercano y relevante para los receptores, lo que incrementa la efectividad de la comunicación.

A partir de planteamientos anteriores puede observarse que la tradición no solo se concibe como un conjunto de prácticas culturales que configuran la identidad de una comunidad, sino también como un fenómeno social cuya continuidad depende de los procesos mediante los cuales dichas prácticas se transmiten (Madrazo, 2005). En este sentido, la transmisión de la tradición y de las expresiones culturales tradicionales se vincula estrechamente con los procesos de comunicación social, ya que las representaciones sociales constituyen formas de conocimiento compartido que permiten a los individuos comprender su realidad y comunicarse dentro de un grupo (Moscovici, 1979).

Desde la perspectiva de Jodelet (1986), las representaciones sociales se definen como un saber de sentido común o pensamiento práctico que permite a los sujetos aprehender y dominar su entorno social, material e ideal, configurándose a partir de elementos como la experiencia cotidiana, la comunicación social, la tradición y la educación. En este marco, la comunicación no solo actúa como un medio de intercambio de información, sino como el espacio en el que circulan y se elaboran socialmente los significados culturales que permiten interpretar la realidad y orientar las prácticas sociales (Jodelet, 1986).

De este modo, la transmisión de las expresiones culturales tradicionales puede comprenderse como un proceso comunicativo mediante el cual los miembros de una comunidad comparten los conocimientos, valores y prácticas que conforman su

patrimonio. Asimismo, desde una perspectiva complementaria, Riffo-Pavón (2022) señala que las representaciones sociales ocupan un plano medio de transición entre los imaginarios sociales profundos y sus manifestaciones discursivas en la vida cotidiana, funcionando como el nexo que permite explicar el decir-hacer social de los individuos. Esto implica que las expresiones culturales tradicionales, al transmitirse y comunicarse dentro de la comunidad, no solo preservan prácticas del pasado, sino que también expresan las representaciones sociales mediante las cuales una sociedad otorga sentido a su patrimonio biocultural.

Por lo tanto, la comunicación del patrimonio biocultural no se limita únicamente a procesos de difusión o promoción, sino que involucra dinámicas relacionadas con la transmisión de conocimientos, significados y prácticas culturales en la comunidad y entre ésta y la sociedad en general. En este sentido, la comunicación participativa propuesta por Morales (2022) plantea la necesidad de generar procesos bidireccionales en los que las comunidades no solo reciban información, sino que participen activamente en la creación y circulación de contenidos vinculados con su patrimonio. Desde la perspectiva de las representaciones sociales, estos procesos de transmisión pueden comprenderse como mecanismos mediante los cuales circula el conocimiento social compartido, ya que dichas representaciones constituyen sistemas de referencia que permiten a los individuos interpretar su realidad y orientar sus prácticas dentro del grupo (Jodelet, 1986). En consecuencia, la comunicación no solo transmite información, sino que participa activamente en la producción de sentido colectivo, favoreciendo la circulación social de percepciones, interpretaciones y conocimientos contruidos colectivamente en torno al patrimonio biocultural (Jodelet, 1986; Ramonet, 2004, 2013; Morales, 2022).

De este modo, la comunicación puede entenderse también como un proceso educativo que facilita la producción y circulación de significados sociales, contribuyendo a la comprensión, reconocimiento y valoración del patrimonio biocultural (Peñate, 2019). En esta misma línea de ideas Boege (2017) menciona que las diversas experiencias de fortalecimiento del patrimonio biocultural mediante la construcción de proyectos regionales autónomos y endógenos a distintas escalas muestran que estos procesos dan capacidad de actuar a los colectivos y les permiten resistir o resignificar las políticas públicas, económicas, educativas, sociales y culturales dominantes.

Por otro lado, se infiere que la globalización y las nuevas tecnologías de la información presentan tanto desafíos como oportunidades para la transmisión del patrimonio biocultural, mientras que los medios tradicionales corren el riesgo de concentrarse en intereses de élites, las plataformas digitales ofrecen un espacio un tanto más plural y diversificado en cuanto a oportunidades para que las comunidades locales puedan difundir su patrimonio, por lo cual es esencial aprovechar estas herramientas de manera participativa, promoviendo una comunicación bidireccional que integre los saberes locales y científicos, garantizando así la continuidad y el respeto del patrimonio cultural y natural (Morales, 2022; Ramonet, 2013).

Ahora bien, González-Varas (2014) argumenta que para avanzar en una teoría de patrimonio cultural es importante reconocer los conceptos de memoria y de historia, como elementos cruciales que forman parte de ella, en primer instancia refiere a la memoria como un fenómeno dinámico y comunitario esencial para la consolidación de una identidad cultural puesto que “la labor de construcción de la memoria, especialmente la colectiva, es una labor altamente crítica y delicada, pues muchas veces es atravesada

por componentes emotivos, políticos o ideológicos” (González-Varas, 2014 p. 32). Según esta visión la memoria se presenta como un proceso mediante el cual las comunidades recuerdan y reinterpretan su pasado lo que asegura la continuidad de los valores compartidos y con ello las tradiciones a lo largo del tiempo, es decir un acto activo de reconstrucción que tiene influencia de las circunstancias presentes en las cuales se lleva a cabo ese acto y las expectativas futuras que a partir de ella se tienen, dicha reconfiguración implica seleccionar, reinterpretar y en ocasiones reconfigurar aspectos del pasado para que encajen dentro de las necesidades de la narrativa colectiva actual sin desvirtuar su significado. Gonzáles-Varas (2014) recalca que la memoria es subjetiva y fluida, y pueden existir variaciones entre diferentes comunidades y épocas, así mismo, esta variabilidad refleja como la memoria cultural se adapta y evoluciona a través del tiempo, y, por ende, se mantiene relevante para generaciones contemporáneas o futuras, sin embargo, esa misma subjetividad puede dar pie a conflictos derivados de memorias colectivas de distintos grupos que se contraponen entre sí.

Con respecto a la historia González-Varas (2014) la define como un proceso más objetivo y sistemático de registro y análisis del pasado. “La historia aspira a ser universal y objetiva y para ello adopta distancia crítica respecto al pasado, que para el historiador ya no existe, sino que existió, es lo que ya no es más” (Gonzales-Varas, 2014 p.28). A diferencia de la memoria, la historia busca una reconstrucción lo más fiel posible de los acontecimientos pasados, “Una historia que investiga, recopila, ordena y sistematiza el patrimonio” (Gonzales-Varas, 2014 p. 29). Aunque esta perspectiva pueda parecer un tanto alejada a la de la memoria, el autor también reconoce que la historia a pesar de aspirar a la objetividad, no está exenta de la subjetividad, puesto que los historiadores al

seleccionar y organizar los hechos también realizan actos de interpretación que tienen influencia del contexto social, político y cultural a partir del cual se realizan. Sin embargo, la historia sigue siendo vista como un esfuerzo por crear un relato coherente y sobre todo basado en pruebas del pasado.

Aun cuando, las definiciones que proporciona González-Varas (2014) de historia y memoria parecen un tanto divergentes, este autor retrata también como ambos conceptos interactúan e incluso en ocasiones entran en conflicto dentro del ámbito del patrimonio cultural, Mientras que la memoria es vista como un aporte a la continuidad y el sentido de pertenencia en una comunidad, la historia proporciona un marco crítico y analítico que permite examinar el pasado con una mirada más distante y objetiva, ambos conceptos son esenciales para comprender cómo las sociedades construyen su identidad y cómo el patrimonio cultural es percibido y preservado, por lo tanto González-Varas (2014) acentúa que, para una teoría del patrimonio cultural, es crucial reconocer la importancia de tanto la memoria como la historia, puesto que el patrimonio no es solo una acumulación de objetos y monumentos, sino una manifestación de las memorias colectivas que han sido moldeadas y, a su vez, interpretadas por la historia, por tanto, el desafío en la gestión y conservación del patrimonio reside en equilibrar estas dos fuerzas, preservar la memoria colectiva que da vida a los objetos y lugares patrimoniales, mientras se mantiene un enfoque histórico que garantice la precisión y la veracidad en su interpretación y conservación.

Ahora bien, dentro del marco del patrimonio biocultural, es preciso delimitar aún más el concepto de memoria a partir del concepto de memoria biocultural, que de acuerdo con Toledo y Bassols (2008) a partir del despliegue de la especie humana por

todos los rincones del mundo y una vez que se establecieron poblaciones en estos territorios, cada uno de los diferentes grupos aprendió a hacer uso de los recursos disponibles en su hábitat de acuerdo a las características, oportunidades o necesidades que cada uno de estos espacios representa para quienes los habitan, es entonces a partir de ahí y del desarrollo de la agricultura que se transita hacia una variada diversificación y cito “hoy en día, la diversidad cultural puede ser entendida desde tres dimensiones básicas: la genética, la lingüística y la cognitiva” (Toledo & Barrera-Bassols, 2008, p. 18).

En primera instancia la diversidad genética hace referencia al resultado de la adaptación y aislamiento de los grupos humanos el estudio de determinados componentes genéticos hace posible reconstruir con notable exactitud las rutas que recorrió la humanidad desde sus inicios y los cambios que ha tenido, de igual manera estos cambios han sido evidentes en manera de comunicación de los diferentes asentamientos humanos, donde igual que las poblaciones han variado y se han adaptado el número de lenguas en todo el planeta, entonces, estas dos primeras dimensiones actúan como eje central sobre la cual se desarrollan manifestaciones materiales e inmateriales, saberes, creencias, técnicas, indumentaria, expresiones artísticas, etc., además de todas estos elementos que emanan de una cultura, se puntualiza aún más los conocimientos en torno a los elementos naturales de su entorno, puesto que a lo largo del tiempo los grupos humanos han conservado, perfeccionado y transmitido estos conocimientos mayormente de forma oral entre generaciones y el resultado de este proceso se manifiesta actualmente en las prácticas, habilidades y visiones del mundo de

los pueblos tradicionales y conforma así la dimensión cognitiva (Toledo & Barrera-Bassols, 2008, p. 18).

La memoria biocultural por tanto puede observarse en campos como la diversidad biológica, es decir el número de especies que habita un espacio determinado de territorio, la diversidad lingüística que representa cada lengua hablada por grupo social o población en particular que a su vez retrata una manera única de comprender y comunicar el mundo, y, la diversidad agrícola y pecuaria especies que a partir la domesticación por parte de los humanos, fueron han sido desarrolladas, estudiadas y aprovechadas para distintos fines, dentro de lo que es denominado por Toledo y Barrera-Bassols, (2008) como sociedad rurales tradicionales” cuyas actividades están basadas los conocimientos y prácticas preservadas y perfeccionadas a lo largo del tiempo.

Por lo tanto, la memoria biocultural es el conjunto de saberes locales, representaciones y prácticas simbólicas; es decir, el entramado de conocimientos tradicionales, puesto que han sido generados a partir de la relación histórica de las comunidades, la observación, interacción y experimentación con el territorio habitado y su entorno natural, dinámicos y situados que se expresa en múltiples formas tanto tangibles (prácticas, técnicas agrícolas, herramientas) como intangibles (rituales, creencias, lenguas indígenas) por mencionar algunas (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

A partir de la posición de González-Varas (2014) se identifica la interpretación del patrimonio como una vía mediante la cual se pueden combinar ambos conceptos y comunicar el patrimonio biocultural. De acuerdo con la visión de Peñate (2019) la interpretación del patrimonio se define como:

“un proceso formativo, creativo reflexivo participativo y de comunicación estratégica en un contexto definido que propicia el reconocimiento y uso social del patrimonio, potencia emociones e intereses cognitivos y axiológicos de pertenencia identitaria, y favorece el cambio de actitudes hacia la protección del patrimonio mediante el respeto desde la mismidad a la otredad.” (p. 108)

A partir de esta perspectiva Peñate (2019) menciona también que el proceso de interpretación del patrimonio debe ser planificado puesto que requiere de herramientas para que su exposición retrate las relaciones interconectadas y los significados entre el patrimonio y el público al cual se dirige, teniendo así una comunicación propositiva y trascendente lo cual es componente de la gestión integral que combina objetivos en torno al desarrollo social y también culturales, educativos y turísticos que genera oportunidades laborales y un comportamiento económico consiente.

En este mismo orden de ideas, para que la interpretación del patrimonio logre aplicarse con efectividad es necesario la interacción de diversos elementos, como el conocimiento del bien patrimonial a interpretar que se nombra como conocimiento del recurso (CR), el conocimiento de la audiencia a la cual va dirigida la interpretación (CA), las técnicas interpretativas adecuadas (TA) a utilizar a partir de la definición de los dos primeros factores y así generar una oportunidad interpretativa (OI), existen distintas maneras de visualizar la relación entre estos factores que componen la interpretación del patrimonio, entre las más utilizadas esta la ecuación matemática donde la interacción favorable de los elementos que la componen dan como resultado una oportunidad interpretativa eficiente: $CR + CA + TA = OI$, en el apartado metodológico, se abordará de manera más profunda el concepto aquí mencionado (Bazán, 2014).

Una vez que se ha reconocido que la naturaleza y la cultura están intrínsecamente relacionadas a partir de elementos como prácticas y dinámicas dentro de las comunidades, las expresiones culturales y la cosmovisión indígena que retratan su identidad cultural y el patrimonio biocultural no es solo una gerencia material sino también un sistema simbólico que tiene una interacción constante con su entorno (Boege 2008; Pérez et al., 2021; Toledo et al., 2001; Sánchez & Gómez, 2022).

En este sentido, la globalización y la actividad turística se presentan como una alternativa de doble alcance puesto que por un lado se presentan como un riesgo a la mercantilización y la pérdida del significado y valor cultural de las expresiones culturales tradicionales, y, por ende, el patrimonio biocultural a partir de la folclorización y turistificación de ellas, por otro lado, pueden servir como una manera de visibilizar, revitalizar y revalorar el patrimonio (Aguirre et al., 2021; Jiménez & Seño, 2018; Jiménez-Ramos & Campos-Cabral, s/f; Núñez & Pérez, 2022)

La teoría de las representaciones sociales de Moscovici (1979) se presenta como una herramienta para discernir sobre cómo las comunidades portadoras de patrimonio biocultural forman su percepción y acción en torno a su patrimonio, y los procesos de objetivación y anclaje para comprender las acciones a estas derivadas de los retos globales. Todo ello a través de los actores locales los cuales juegan un papel importante al reinterpretar y adaptar su patrimonio frente a contextos de presiones externas (Bello & Pérez, 2019; Long, 2007; Ramírez et al., 2012).

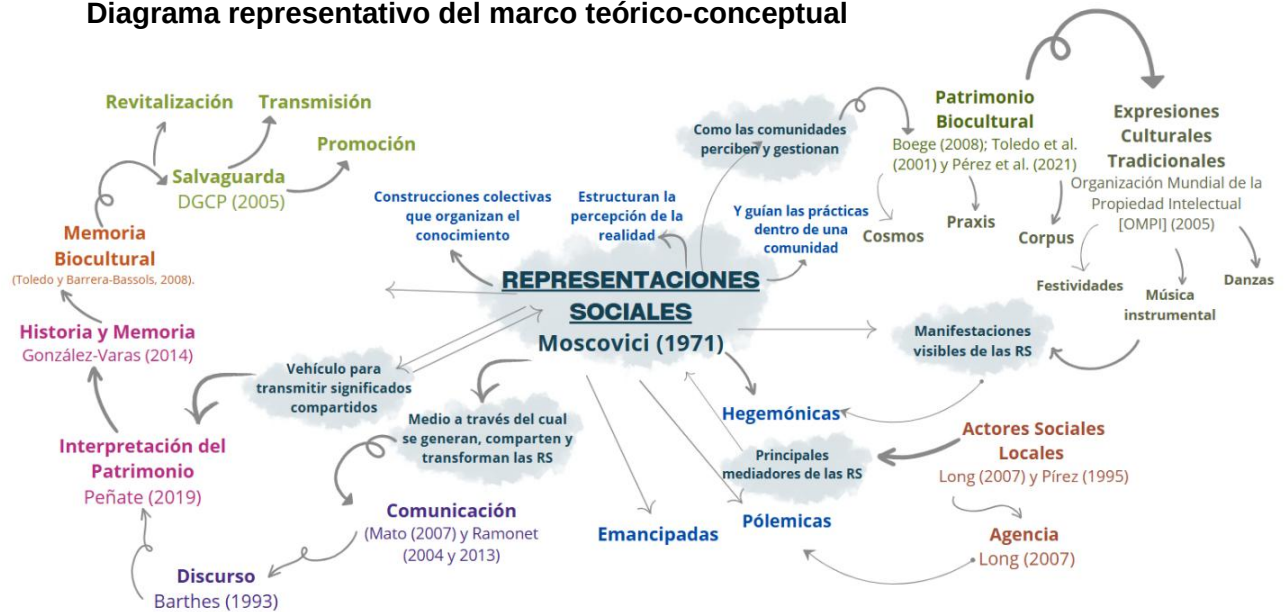
Finalmente, se pone sobre la mesa a la comunicación, tanto tradicional como digital, como una vía a través de la cual se abona a la salvaguarda del patrimonio biocultural, debido a que las plataformas digitales particularmente facilitan la pluralidad

de voces de las comunidades al mismo tiempo que la comunicación participativa promueve narrativas inclusivas, y en conjunto abordar las tensiones entre la globalización y la preservación del patrimonio al abogar por la transmisión del mismo a todo tipo de público (Caro et al., 2015; Fernández, 2014; Morales, 2022 y Ramonet, 2013).

A través de la interpretación del patrimonio como una herramienta para lograr una comunicación efectiva y trascendental dirigida a un público específico que busca transmitir la importancia y el valor del patrimonio incidiendo así en su reconocimiento y protección mediante el respeto al patrimonio, específicamente en este caso al patrimonio biocultural (Peñate, 2019). Sin dejar de lado la intención de ser una interpretación de patrimonio situada, donde converjan los conceptos de historia, memoria y particularmente memoria biocultural, teniendo en cuenta entonces un referente histórico, pero también la memoria colectiva que se comparte dentro de la población local y los conocimientos tradicionales que a partir de ella se derivan en la búsqueda de integrar una perspectiva más holística de interpretación (González-Varas, 2014 y Barrera-Bassols, 2008).

Figura 2

Diagrama representativo del marco teórico-conceptual



Nota: Elaboración propia a partir de autoras/es referidos.

En síntesis, los conceptos abordados permiten comprender la relación entre patrimonio biocultural, expresiones culturales tradicionales, representaciones sociales y comunicación en los espacios físico y digital, elementos que orientan el análisis del objeto de estudio de la presente investigación. La figura 2 sintetiza gráficamente la articulación conceptual que sustenta este trabajo. El entramado conceptual resumido en la figura anterior orientó la delimitación del objeto de estudio y las categorías analíticas que guían la investigación. Bajo este marco, resulta pertinente definir las estrategias metodológicas que posibilitaron aproximarse empíricamente a las percepciones, prácticas y significados que los actores locales construyen en torno al patrimonio biocultural. Por ello, el siguiente apartado presenta el marco metodológico que sustenta el diseño y desarrollo del presente estudio.



**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN LA
FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU
COMUNICACIÓN Y SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

**CAPÍTULO IV.
ESTRATEGIA METODOLÓGICA**

La presente investigación se realizó desde un enfoque cualitativo, esto así porque se buscó interpretar fenómenos culturales históricamente relevantes, como la Feria Nacional del Huipil, así como dar voz a los actores locales involucrados en las expresiones culturales tradicionales, situándolos en un papel protagónico de la gestión de su propio patrimonio biocultural, para luego compartir su conocimiento, comprensión y significación de las expresiones culturales tradicionales (Ragin, 2007). Además, se consideraron las características del contexto donde se desarrolla el fenómeno estudiado, Cuetzalan del Progreso, un municipio considerado indígena situado en la Sierra Nororiental del Estado de Puebla, que cuenta con un vasto patrimonio biocultural (H. Ayuntamiento de Cuetzalan del Progreso, s. f.).

La investigación cualitativa tiene como base epistemológica los paradigmas hermenéutico y fenomenológico, estos paradigmas comparten el interés de comprender al mundo desde las perspectivas de los actores sociales considerando sus significados, experiencias y contextos para lograr una comprensión profunda y trascender de una explicación causal y cuantitativa hacia una interpretación de la realidad social, centrada en la complejidad de los fenómenos socioculturales (Monje, 2011).

4.1 El recorrido metodológico

La presente investigación se realizó en 3 fases.

La primera consistió en un análisis documental con la finalidad de comparar los modelos de gestión de patrimonio biocultural en pueblos originarios de Latinoamérica, para la identificación de sus alcances en relación a la transmisión del patrimonio.

La segunda fase se centró en el trabajo etnográfico multisituado desarrollado antes durante y después de la Feria del Huipil, en distintos momentos y escalas temporales. La observación participante presencial se realizó el 4 de octubre de 2024, durante el desarrollo de la Feria Nacional del Huipil, particularmente en las actividades relacionadas con la elección y coronación de la reina del huipil. Por su parte, la observación en línea contempló un periodo de análisis correspondiente a tres meses antes y tres meses después de la feria, con la finalidad de identificar continuidades, transformaciones y dinámicas discursivas en torno a las expresiones culturales tradicionales en Facebook. Finalmente, las entrevistas semiestructuradas y el taller participativo se desarrollaron entre los meses de julio y diciembre de 2025, como parte del proceso etnográfico orientado a profundizar en las representaciones sociales construidas por los actores locales en torno al patrimonio biocultural y la realización de tópicos y temas en torno a este para su comunicación en espacios físicos y digitales.

Finalmente, la tercera fase correspondió al desarrollo de un taller participativo orientado a la validación y co-construcción de tópicos y temas interpretativos relacionados con el patrimonio biocultural y las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil. Esta fase buscó incorporar la perspectiva de los actores sociales locales en la identificación de significados, memorias y elementos considerados relevantes dentro de la interpretación y comunicación del patrimonio en espacios físicos y digitales. En relación con el análisis documental Casasempere-Satorres y Vercher-Ferrándiz, (2020) sostienen que es un proceso sistemático y estructurado que se centra en la revisión, evaluación e interpretación de documentos con el objetivo de extraer información relevante y construir conocimiento en torno a un problema de investigación,

no solo implica identificar fuentes primarias y secundarias que sean pertinentes, sino también establecer criterios claros para su selección, organización y categorización, a partir de la lectura crítica de los textos, se busca identificar patrones, relaciones y conceptos clave que contribuyan a una comprensión holística y contextualizada del tema de estudio.

Con lo que respecta a la primera fase para el abordaje de los antecedentes de investigación se optó por emplear los siguientes conceptos clave que rigen la investigación, dentro de las distintas ecuaciones de búsqueda realizadas en el buscador de Google académico.

1. Patrimonio Biocultural
2. Expresiones Culturales Tradicionales
3. Abya Yala
4. Pueblos Originarios
5. Turismo
6. Actividad Turística
7. Interpretación de Patrimonio
8. Promoción
9. Transmisión
10. Revitalización
11. Representaciones Sociales

La elección de los términos clave y el uso de operadores como paréntesis y comillas permitió delimitar los resultados de búsqueda, con la finalidad de recuperar investigaciones que abordaran de manera articulada la relación entre los conceptos enlistados anteriormente. Además, se realizó una segunda búsqueda particularmente en investigaciones realizadas en el territorio donde se llevó a cabo la investigación, Cuetzalan del Progreso, Puebla, para abordar de manera más situada los antecedentes de investigación en dicho contexto, asegurando una comprensión localizada del tema de estudio.

Para ambos casos, se estableció un límite temporal de una década retroactiva a partir del año 2024 esta delimitación temporal focaliza la búsqueda en la producción científica más actualizada, y por investigaciones que reflejan en este lapso de tiempo las tendencias de investigación, abordajes metodológicos, marcos teórico-conceptuales y desarrollos actuales dentro de la comunidad científica respecto al objeto de estudio.

Se utilizaron técnicas como la 1) búsqueda bibliográfica para la selección de los documentos en bases de datos científicas de acuerdo a criterios como la relevancia temática, pertinencia temporal, credibilidad y confiabilidad de la fuente y 2) el análisis documental, mediante el cual la información fue sistematizada y clasificada en una matriz de categorías que incluyó aspectos como autor, tema, enfoque metodológico y principales hallazgos (Casasempere-Satorres & Vercher-Ferrándiz, 2020). Con la finalidad de identificar tendencias y vacíos en la investigación relacionada con modelos de gestión del patrimonio biocultural en pueblos originarios, para entender la diversidad de enfoques en la gestión del patrimonio biocultural que contribuyen a la salvaguarda del mismo.

4.2 Tejiendo una etnografía mult-isituada

En relación a la fase 2, se optó emplear como método transversal a la etnografía, desde una perspectiva *emic* donde la mirada es desde dentro; es decir, “la mirada que tienen los mismos actores sobre aspectos de su propia vida social” (Restrepo, 2016, p. 27).

De acuerdo con Restrepo (2016) “De una forma muy general, la etnografía se puede definir como la descripción de lo que la gente hace desde la perspectiva de la misma gente” (p. 16). Es un método de investigación que permite comprender las relaciones complejas en distintos aspectos específicos de las vidas de las personas, entre las prácticas y los significados que las sustentan y así ofrecer una descripción holística de su realidad social en contextos determinados (Restrepo, 2016).

Como complemento a la descripción anterior Monje (2011) argumenta que el método etnográfico se basa en el sistema inductivo, puesto que a partir del estudio de casos en particular busca desarrollar una teoría general; tiene la finalidad de comprender el contexto cultural de una comunidad sin presuponer o tener expectativas, lo que implica que el investigador se mueva hacia el contexto de estudio para observar, participar y analizar las dinámicas sociales y culturales en la realidad del lugar. El autor destaca que el investigador debe ser cauteloso con tener un nivel de participación adecuado mientras no cree situaciones de conflicto con los miembros de la comunidad que puedan interferir en su trabajo. En el caso de estudio lo anterior fue posible porque quien suscribe es oriunda del municipio de Cuetzalan del progreso y, sin ser de ascendencia indígena, es, de modo que fue posible establecer una relación armónica entre sujetos-investigadora, lo cual permitió comprender que la Feria Nacional del Huipil, como un evento

culturalmente relevante en el territorio estudiado, funciona como un espacio de encuentro e intercambio cultural entre los habitantes locales y los visitantes.

Por la naturaleza del evento de interés en esta investigación, el cual como se ha mencionado ya, no solo se desarrolla co-presencialmente; es decir en un tiempo y espacio físico, sino que también se transmite y se vive en plataformas virtuales, se decidió emplear la etnografía multi-situada; que de acuerdo con Marcus (2008) surge como una propuesta a las transformaciones contemporáneas que afectan tanto a los objetos de estudio como a los métodos antropológicos. El eje central gira en torno la incorporación de múltiples escalas y el estudio por ejemplo de redes, procesos o circulaciones del objeto de estudio, el autor menciona que “esto implica comprender el campo multi-situado como emergente de colaboraciones estratégicas con las cuales se inicia el trabajo de campo” (p.185); es decir, las relaciones y articulaciones del objeto de estudio que el investigador sigue durante el proceso también forman parte de un campo no necesariamente delimitado físicamente, en palabras de Marcus (2018):

“lo multi-situado emerge de cómo un tipo de sujeto (con frecuencia expertos, pero no necesariamente) ve el mundo, frente a cómo otro, el etnógrafo, ve supuestamente el mismo mundo, de esta relación surge literalmente el movimiento del antropólogo más allá de él, pero dentro de lo conocido, por así decirlo, de esta relación estratégica” (p.186).

Este tipo de etnografía busca ir más allá el modelo clásico de trabajo de campo centrado en una comunidad delimitada, e incorpora como objeto de estudio los llamados sistemas de conocimiento distribuido:

“...que es la forma en que otras culturas se manifiestan, se presentan a sí mismas en estos tiempos. Estos no son los contextos de la cultura en aldeas y comunidades, etc., sino la forma que toma la cultura. Aun sin estudiar a los expertos primero, o como tales, aun trabajando en aldeas, también estás operando en sistemas de conocimiento distribuido que constituyen el desafío en el trabajo de campo de comprender y operar desde su interior.” (Marcus, 2018, p. 187).

En este orden de ideas Grillo (2019) retoma esta perspectiva de etnografía multi-situada y lo lleva al contexto de las redes sociales, donde describe como le fue posible articular un campo multi-situado, el cual “... se fue constituyendo en un modo de comunicación con el campo establecido en una multitud de lugares hilvanados firmemente en la medida en que avanzó el trabajo” (p. 74). Esta práctica le permitió superar las barreras entre lo digital y lo físico, reconociendo a internet como un espacio en el cual podía llevar a cabo técnicas y herramientas específicas de etnografía multi-situada, como el seguimiento de personas o la exploración de metáforas tanto en eventos presenciales como en plataformas digitales, además, utilizó el análisis de archivos digitales (textos, imágenes, sonidos) como insumos válidos del trabajo etnográfico. Lo anterior refleja una ampliación significativa del concepto de campo y reafirma la idea de que en la investigación es importante indagar los sistemas de conocimiento que continúan reproduciendo al objeto de la investigación etnográfica, al tener en cuenta que es dinámico y en movimiento; es decir permitir flexibilidad en torno a como se construyen los fenómenos sociales hoy en día.

La etnografía multi-situada no prescribe un conjunto cerrado de técnicas de recolección de información en campo, sino que propone un diseño metodológico abierto, conectado, móvil y reflexivo. En este sentido, la Feria del Huipil puede comprenderse no solo como una manifestación cultural presencial, sino también como un evento híbrido que se constituye a través de la interrelación entre lo digital/material y lo online/offline al ser transmitida y promocionada en páginas web y redes sociales, se proyecta también como un evento mediatizado y compartido, con una dimensión pública que transita entre lo presencial y lo digital (Pink et al., 2016).

“En cuanto al mundo digital mediatizado el abordaje se orientaría a objetos de estudio atravesados por lo digital, intentando ir más allá de aquello que se ve en la superficie: dispositivos digitales de todo el mundo relacionándose de manera dinámica y continua, nuevas prácticas de interacción y formas de ser y estar” (Di Prospero & Daza, 2019, p. 66).

Estas prácticas se presentan en torno a unos aparatos digitales que son diversos, dinámicos y en constante transformación, se desarrollan dentro de contextos en los que participan múltiples actores insertos en redes de poder, lo que implica la circulación tanto de saberes especializados como de conocimientos locales, estos escenarios incluyen infraestructuras, organizaciones e instituciones, que en conjunto conforman dispositivos (Grillo 2019).

Finalmente, la tercera fase del trabajo vinculado al objetivo específico número tres centrado en la co-construcción de tópicos y temas interpretativos se realizó un taller participativo el cual se concibió como un espacio metodológico cualitativo donde diferentes actores sociales que están involucrados en un tema de interés social se

reúnen para compartir conocimientos, construir consensos, y potenciar el accionar colectivo para la formulación de propuestas para la gestión de su territorio o los elementos en él; además, cabe señalar que como técnica, la realización de un taller participativo no responde a modelos rígidos de aplicación, sino que se ajusta a las condiciones sociales, territoriales y culturales del lugar de intervención (Poggi, 2016).

4.3 Entre voces, imágenes y narrativas: técnicas de recolección de información

4.3.1 El diario de campo

Como primera técnica se utilizó el diario de campo, el cual, de acuerdo con Restrepo (2016) es un registro que el investigador hace de manera sistemática de las observaciones, conversaciones, reflexiones e interpretaciones durante el trabajo de campo, se organiza de manera detallada lo que se observa, pero también, lo que se piensa o se interpreta en torno a ello, con el propositivo de facilitar la formulación de interpretación y reflexión sobre los datos recopilados, además de ser un medio de registro y reflexión también permite al investigador diseñar estrategias en torno a los avances o dificultades que se identifiquen en el trabajo de campo. Se contempla esta técnica como transversal a toda la investigación puesto que el registro detallado de todos los componentes, perspectivas, situaciones y en general el contexto durante el trabajo de campo es fundamental para la perspectiva *emic* de la investigación.

Ahora bien, en relación con el segundo objetivo de investigación el cual es: Contrastar los discursos asociados a la construcción de significados y conocimiento compartido de las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil,

desde la perspectiva de los actores locales, en el espacio físico y el espacio digital; para la identificación de representaciones sociales (hegemónicas, polémicas y emancipadas) presentes en el territorio, se empleó como primera técnica la observación participante.

“El objetivo de la observación en la perspectiva cualitativa es comprender el comportamiento y las experiencias de las personas como ocurren en su medio natural. Por lo tanto, se intenta observar y registrar información de las personas en sus medios con un mínimo de estructuras y sin interferencia del investigador” (Monje, 2011 pp. 153).

Particularmente la observación participante “...apela a la experiencia directa del investigador para la generación de información en el marco del trabajo de campo” (p. 39). Puesto que busca comprender el fenómeno observado en su propio contexto a través de la interacción directa con este, utilizando el contacto cercano como medio para obtener datos sobre él, su éxito no solo depende el tiempo destinado sino también de la aceptación y confianza de los actores sociales y la capacidad del investigador para interactuar (Restrepo, 2016). Dicha técnica pretende llevarse a cabo durante la realización del evento de la Feria Nacional del Huipil.

Para llevar a cabo la observación se formuló una guía de observación como herramienta metodológica esencial dentro del proceso, cuyo propósito fue orientar a la investigadora en la recolección de datos empíricos sistemáticos (véase apéndice 1). De acuerdo con Campos y Lule (2012) la elaboración de la guía de observación incorpora varios elementos clave como lo son las categorías o variables a observar, así como indicadores específicos; es decir, manifestaciones observables que permitan identificar

empíricamente las variables o categorías en el fenómeno bajo estudio, así se garantiza que la observación sea pertinente y anclada en dimensiones concretas.

Además, Campos y Lule (2012) agregan como otro aspecto fundamental en la guía de observación el reconocimiento del contexto; es decir, información sobre el lugar, momento y frecuencia y duración de la observación, y al mismo tiempo limitar las unidades de observación, es decir, los sujetos, grupos, u objetos que serán observados lo cual contribuye a mantener la sistematicidad del proceso y permite planificar adecuadamente el trabajo de campo.

4.3.2 Observación en línea

La observación en línea fue de gran utilidad, como técnica, para esta investigación; al respecto, Gómez (2017) argumenta que la implementación de enfoques específicos que tomen como referencia las maneras en que las personas que forman parte de la investigación interactúan con las tecnologías digitales; es decir, la manera en la que ellos emplean ciertos dispositivos para conectarse, comunicarse o generar conocimiento sobre sus actividades cotidianas lleva a ajustar y transformar esas herramientas en recursos para recopilar datos, presentar resultados o facilitar la conexión entre el investigador y las personas. La importancia de la observación en línea radica en su rol como técnica clave de la etnografía, a partir de la cual se articulan otras técnicas que ayudan tanto a validar la información obtenida como a elaborar una visión completa del tema estudiado (Bacenas & Preza, 2019).

La incorporación de Facebook como parte del campo de investigación se sustenta en los aportes de la etnografía digital, la cual no se limita al estudio de interacciones en

línea, sino que propone una forma de investigación que cuestiona el papel de lo digital tanto como objeto de estudio como instrumento metodológico, en este sentido, Gómez, (2017) señala que “la etnografía digital ...es una forma de hacer investigación que cuestiona, incorpora y se pregunta por el rol de lo digital, tanto como objeto de investigación como instrumento para ella” (p. 81).

De manera complementaria, Pink et al. (2019) plantean que la etnografía digital implica considerar “cómo vivimos e investigamos en un entorno digital, material y sensorial” (p. 195), por lo que las plataformas digitales forman parte de procesos sociales más amplios y no constituyen espacios aislados de la realidad cotidiana. Asimismo, Hine (2015) sostiene que internet se encuentra, incrustado en contextos sociales específicos y en experiencias encarnadas de la vida cotidiana.

La elección de una etnografía multi-situada que contemple una red social como campo, implica, en palabras de Meneses (2019), que una realidad no es parte de otra, sino que ambas están siendo parte de las dinámicas sociales en las que transitan las personas vinculadas a la investigación; de modo que es fundamental no mirarlas como polos ya que la realidad actual está entrelazada entre los entornos digitales y los presenciales; sin embargo, tampoco pueden asumirse como reflejos exactos puesto que como se evidencia en investigaciones con jóvenes universitarios y la plataforma de Facebook, algunos mencionaban que no siempre el contenido compartido ahí responde directamente a lo que piensan, por lo cual este mismo autor propone experimentar a través de la co-presencia digital para ubicar los universos de sentido de las acciones en línea.

Por otro lado, la investigación retomó los planteamientos que cuestionan la separación entre lo online y lo offline. Gómez (2023) sostiene que las fronteras geográficas y temporales se vuelven difusas, y ya no se entienden entonces como mundos separados, sino como una sola experiencia donde ambos aspectos coexisten de manera interdependiente. En la misma línea, Gómez, (2017) argumenta que “lo celular permite romper con la idea de lo online” (p.90) y sitúa la socialización en línea en los contextos físicos donde sucede. Estas perspectivas permitieron reconocer las interacciones y las representaciones sociales vinculadas con la Feria Nacional del Huipil existir entre distintos espacios, así como, experiencias presenciales y digitales de manera constante.

Por su parte, Miller (2019) afirma que “nadie vive solo online” (p. 8), por lo que el análisis de las interacciones digitales requiere considerar simultáneamente aspectos relacionados con la vida cotidiana, el entorno social y las prácticas culturales de los sujetos. Desde esta postura, la observación en Facebook no se desarrolla de forma aislada respecto al trabajo de campo presencial, sino como parte de relaciones, discursos y prácticas que se producen entre ambos ámbitos.

En suma, Miller (2019) plantea que los procesos comunicativos migran entre diferentes contextos y plataformas, por ello, la presente investigación consideró necesario seguir las narrativas, discursos y expresiones culturales vinculadas con la Feria Nacional del Huipil tanto en espacios presenciales como en Facebook, entendiendo que el campo etnográfico se construye mediante el tránsito y la conexión entre múltiples escenarios.

Ahora bien, básicamente, la observación en entornos digitales puede abordarse desde dos enfoques principales: uno es a través de la vivencia directa como usuaria o usuario, lo que se asemeja a la observación participante tradicional; el otro consiste en adoptar una postura más discreta o invisible, similar a la observación no participante, donde la investigadora o el investigador se mantiene en segundo plano sin intervenir en las interacciones (Bacenas & Preza, 2019). Para efectos de esta investigación y de acuerdo con la anterior clasificación el trabajo se adoptó como observación participante porque se llevó a cabo a través del perfil personal de la investigadora, el cual forma parte de los seguidores de las páginas o perfiles públicos; sin embargo, también tiene características no participantes, puesto que no se tuvo interacción con las publicaciones y dinámicas dentro de ellas a través de acciones como *like*, compartir o comentar.

Lo anteriormente descrito coincide con lo planteado por Hine (2015), quien reconoce que las propias experiencias de navegación y uso de internet constituyen una fuente de conocimiento metodológico. Asimismo, Gómez, (2017) señala que el investigador puede integrarse a los canales de comunicación utilizados por los actores sociales para comprender las dinámicas que ahí se producen.

Ahora bien, con lo que respecta a las redes sociales, Boyd y Ellison (2008) precisan un término pertinente para esta investigación: estos sitios de redes sociales son identificados como plataformas en línea, donde los usuarios pueden construir un perfil público o semipúblico y al mismo tiempo identificar a otros usuarios con quienes se relacionan y exploran tanto sus conexiones como las de los otros dentro de ese mismo entorno digital; precisan que si bien, los términos para referirse a estas interacciones

puede variar de acuerdo a la plataforma, el objetivo común es facilitar la visibilidad y navegación de las redes sociales personales.

Así como existen distintos tipos de redes sociales también, cada una de ellas tiene una variedad de características particulares, pero es reconocible que la base de ellas consiste en perfiles visibles con una lista de usuarios que a su vez forman parte de la plataforma. Así como la visibilidad de los perfiles varía según el sitio, también lo hacen sus características técnicas; sin embargo, se tiene en común el contar con perfiles visibles que muestran una lista articulada de amigos que también son usuarios del sistema; en Facebook, por ejemplo, los perfiles son visibles por defecto para los miembros de una misma red, salvo que se limite manualmente ese acceso (Boyd & Ellison, 2008).

Las redes sociales digitales se diferencian entre sí por sus estructuras de acceso, visibilidad y formas de interacción, tras unirse a una plataforma, los usuarios son incentivados a conectar con otros mediante etiquetas como "Amigos", "Contactos" o "Seguidores", algunas de las cuales requieren confirmación mutua, además, la mayoría de las redes permiten dejar mensajes o comentarios en los perfiles, aunque esta función puede variar en nombre y formato, estas diferencias, junto con las capacidades para compartir fotos, videos u otros contenidos, hacen que cada red social tenga dinámicas y comunidades particulares (Boyd & Ellison, 2008).

Un aspecto más a considerar dentro de la observación en contextos digitales es que no se limita a los aspectos textuales, visuales o auditivos, sino que también incorpora los elementos quinesésicos que genera la comunicación mediada por computadora, por ejemplo, estos elementos se refieren a aspectos relacionados con el movimiento, la

interacción y la expresión corporal o gestual que, aunque no están presentes físicamente, son representados o interpretados en el entorno digital (Cora et al, 2009 citado en Bacenas & Preza, 2019).

Tal es el caso de las reacciones en Facebook. En 2016, la red social amplió las opciones de interacción más allá del tradicional botón de “Me gusta”, incorporando cinco nuevas reacciones que permiten a los usuarios manifestar de forma más específica sus emociones frente a una publicación: “Me enfada”, “Me asombra”, “Me entristece”, “Me encanta” y “Me divierte” (Segado-Boj et al., 2022). Estas reacciones han reemplazado en gran medida a los comentarios, convirtiéndose en un recurso relevante, ya que ofrecen al usuario una forma inmediata y visual de responder a las publicaciones, donde las emociones o ideas que antes se expresaban con mayor detalle a través de comentarios, ahora se condensan en respuestas rápidas y menos elaboradas (Rubio, 2016), pero no por ello menos significativas.

Con base en lo anterior, se optó por trabajar en la plataforma de Facebook, registrada como una de las redes sociales más usadas en México, puesto que, en junio de 2024, México contaba con 11.4 millones de usuarios en esta red social, siendo el segundo país en América Latina con más usuarios de esta plataforma (Islas, 2024). El acercamiento con Facebook puede hacerse de dos maneras: como fenómeno y como soporte metodológico, el primero privilegia conocer las experiencias de uso, los entornos y tendencias de este fenómeno cultural; el segundo busca ser un soporte metodológico para otros problemas de investigación, utilizando la plataforma para hacer entrevistas, observación participante y de algún fenómeno que se refleje ahí (Ortega & Eloy Caloca,

2017 citado por Meneses, 2019). En la presente investigación se adoptó la segunda opción.

Al delimitar el campo etnográfico digital en la plataforma de Facebook se renuncia, como Meneses (2019) dice, a conocer internet de manera holística, para centrarse solamente en las formas de interacción y circulación de contenidos que una red social como Facebook permite entre los actores vinculados al objeto de estudio. En relación con lo anterior, Van Dijk (2016), en su libro *La cultura de la conectividad, una historia crítica de las redes sociales*, menciona aspectos particulares de esta red social que permiten entender mejor cómo se construye, comparte y gestiona información en esta plataforma:

Facebook se articula en torno al imperativo de compartir, una noción promovida como valor cultural desde la empresa misma, principio que puede observarse en la manera en que los usuarios distribuyen contenidos: fotografías, transmisiones en vivo, estados, eventos o publicaciones relacionadas con un tema en particular. Lo anterior tiene la finalidad de observar qué tipo de contenidos se comparten, con qué frecuencia, en qué momentos (antes, durante o después del evento) y con qué finalidad (promoción, documentación, etc.

El uso del botón me gusta, o las reacciones en las publicaciones, permite medir de forma superficial el nivel de aprobación o interés por ciertas publicaciones.

Observar en Facebook no se limita a extraer datos, sino que implica recolectarlos aprovechando las dinámicas propias de la red social para atender las exigencias del estudio; estrategia que permite comprender a l@s internautas en el contexto de sus

actividades digitales diarias y establecer un vínculo entre lo digital y lo presencial, a través de una etnografía basada en la presencia simultánea en distintos espacios; además, gracias a las propiedades temporales de la plataforma, es posible acceder a las líneas de tiempo de sus biografías de manera asincrónica para conocer sus trayectorias pasadas mediante el estalqueo (Meneses, 2019).

En este mismo orden de ideas, el etnógrafo tiene la posibilidad de integrarse tanto en las interacciones sincrónicas como en los archivos de experiencias pasadas, gracias a la estructura de la plataforma que habilita la revisión de publicaciones pasadas y presentes en los distintos perfiles, este aspecto resulta fundamental para generar datos etnográficos que estén contextualizados en su dimensión histórica y temporal (Meneses, 2019).

La observación en línea contempló tres meses antes y tres meses después de la Feria Nacional del Huipil realizada el 4 de octubre de 2024, con la finalidad de identificar las dinámicas de comunicación digital relacionadas con las expresiones culturales tradicionales antes, durante y después del evento. Se analizaron distintos tipos de publicaciones, como fotografías, videos, reels, transmisiones en vivo, comentarios, reacciones y descripciones textuales. Asimismo, la información fue sistematizada mediante capturas de pantalla, registro de enlaces, transcripción de comentarios, contabilización de reacciones y almacenamiento de material audiovisual relevante para el análisis de contenido posterior.

Sin embargo, se reconoció que las interacciones visibles en plataformas digitales, como reacciones, comentarios o número de compartidos, no constituyen por sí mismas una representación total de la comunidad, debido a que Pink y colaboradores (2019)

advierten la existencia de usuarios denominados “*oyentes silenciosos*”, quienes consumen contenidos sin participar públicamente mediante interacciones visibles, y, de manera similar, Gómez (2023) identifica la figura de personas que habitan el espacio digital sin intervenir de forma explícita en las publicaciones.

Debido a que Gómez-Cruz y colaboradores (2023) cuestionan la idea de que las métricas digitales constituyan una representación objetiva de la realidad social, señalando que los datos no hablan por sí mismos y que requieren contextualización. Las interacciones observadas en Facebook fueron interpretadas de manera cualitativa y articuladas con el trabajo de campo presencial, evitando asumir las métricas digitales como equivalentes automáticos de consenso o representatividad comunitaria.

La observación en entornos digitales también implicó considerar principios éticos propios de la etnografía digital. Pink et al. (2019) sostienen que la reflexividad constituye una práctica ética fundamental, ya que permite reconocer que el conocimiento se produce de manera relacional y situada, mientras que Gómez-Cruz y colaboradores (2023) señalan que las decisiones metodológicas son también decisiones éticas, pues implican asumir responsabilidad sobre los alcances, límites y efectos de la investigación. En este sentido, el estudio procuró mantener una postura reflexiva respecto a la producción e interpretación de los datos digitales, considerando el respeto a los participantes, la sensibilidad frente a los contextos observados y la responsabilidad en el tratamiento de la información generada en los espacios digitales.

Ahora bien, en relación con los actores sociales considerados dentro de esta investigación, su elección se sustenta en el concepto construido a partir de autores como Long (2007) y Pírez (1995), entendidos como: (i) aquellos individuos o grupos que están

vinculados con su entorno social y territorial, (ii) con capacidad para actuar de manera autónoma e influir en los procesos y dinámicas de su contexto, (iii) determinados por factores como la estructura social pero también por elementos culturales, políticos y territoriales, que, en conjunto, (iv) les permiten desarrollar estrategias para adaptarse, desafiar o modificar su realidad, (v) quienes son dependientes de las relaciones y recursos locales para su continuidad y (vi) cuyas decisiones y comportamientos reflejan una lógica específica a su realidad territorial.

Durante la realización del objetivo de investigación, se identificaron actores sociales locales que participan en la gestión de patrimonio biocultural y responden a las características anteriores, tales como: actores gubernamentales, comunitarios y actores privados como empresas, a partir de ello es que definieron tres perfiles de Facebook, uno relacionado con un actor comunitario, uno relacionado con un actor gubernamental y otro relacionado con un actor privado.

La selección de actores sociales locales respondió a criterios de pertinencia, participación y vinculación directa con la Feria Nacional del Huipil y con las dinámicas de comunicación del patrimonio biocultural en el territorio. En el caso del actor comunitario, se seleccionó el perfil de un joven fotógrafo y creador digital originario de la cabecera municipal de Cuetzalan del Progreso, quien desde 2017 documenta y difunde mediante fotografías, videos y reels diversas expresiones culturales tradicionales del municipio y de la región. Respecto al actor gubernamental, se analizaron perfiles institucionales correspondientes a las administraciones municipales 2021-2024 y 2024-2027, debido a su papel en la organización, logística, coordinación y financiamiento de la Feria Nacional del Huipil. Finalmente, el actor privado correspondió a un medio local de comunicación y

radiodifusión con amplia presencia digital en la región, el cual participa activamente en la difusión y transmisión en vivo de actividades relacionadas con la feria, especialmente el proceso de elección y coronación de la reina del huipil (Véase apéndice 3).

Para profundizar más en la información obtenida mediante de la observación participante y la observación en línea, se empleó la entrevista semiestructurada como una técnica más de recolección de información. De acuerdo con Monje (2011), este tipo de entrevistase basa en una guía flexible de temas o tópicos orientadores que permiten dirigir la conversación hacia los aspectos de interés para la investigación; el investigador hace uso de un guion de tópicos o un conjunto de preguntas generales para obtener la información que necesita, en lugar de hacer preguntas de un cuestionario, mientras los participantes expresan libremente su opinión respecto a los temas y se registra sus respuestas mediante distintos recursos, como notas de campo o grabaciones de audio, con la finalidad de facilitar su posterior análisis (p. 149).

La entrevista tiene la finalidad de comprender al sujeto entrevistado lo más apegado a su particularidad y contexto propio, por lo que se acompaña de la escucha receptiva para lograr así aproximarse a los significados y singularidades del fenómeno o fenómenos estudiados. En este sentido utilizar entrevistas semiestructuradas se vincula con la necesidad de implementar un diseño de investigación flexible, que cuente con un eje central donde la persona entrevistada asuma un papel protagónico (De Toscano, 2009). Además, los datos que derivan del empleo de esta técnica deben ser sometidos a un análisis crítico y la triangulación teórica (Monje, 2011, p.150). Para la ejecución de la entrevista semiestructurada se realizó un guion de entrevista con base en las

categorías definidas en el marco teórico conceptual de la investigación (véase apéndice 4).

En total se realizaron nueve entrevistas semiestructuradas a actores sociales locales vinculados con la gestión, difusión y participación en la Feria Nacional del Huipil. La mayoría de las entrevistas fueron presenciales, aunque dos se llevaron a cabo de manera virtual; tuvieron una duración aproximada de entre una hora y hora y media y fueron registradas mediante grabaciones de audio para facilitar su posterior análisis. Las entrevistas se realizaron entre abril y agosto de 2025. La cantidad de entrevistas respondió al criterio de saturación teórica, puesto que durante el proceso las respuestas comenzaron a reiterar discursos, significados y categorías previamente identificadas, lo cual permitió considerar suficiente la información recopilada.

Para la elección de los actores sociales locales a entrevistar, se usó el muestreo de informante clave, que de acuerdo con López (2004) consiste en seleccionar a personas con base en características específicas, como su conocimiento amplio del tema, su experiencia directa o su papel relevante dentro del fenómeno investigado; además, se consideran factores como su nivel de implicación en el grupo social, su influencia en la toma de decisiones y su disposición para compartir información útil para el estudio. A partir de esto se contempló como informantes clave a actores sociales locales que tienen participación en la realización del evento de la Feria del Huipil y en su organización; además, se continuó con la lógica de elección de actores sociales locales de acuerdo a los identificados en la primera fase de esta investigación como actores gubernamentales, comunitarios y privados.

La combinación de las técnicas de recolección de información descritas anteriormente tuvo como finalidad, en primera instancia, identificar las prácticas comunicativas y discursivas de los actores locales en torno a las expresiones culturales tradicionales en plataformas digitales, como páginas de Facebook de distintos actores locales sociales, también en espacios físicos como la Feria propiamente, para posteriormente, equiparar los discursos en que los actores representan, promocionan y transmiten las representaciones sociales de sus expresiones culturales tradicionales en el espacio físico y el espacio digital, incluyendo imágenes, textos, videos y discursos orales, y así poder contextualizar las interacciones que se generan en estos dos espacios alrededor de estas expresiones culturales y reconocer cómo se comparten, negocian o transforman los significados a partir de estos discursos para la identificación de existencia de representaciones sociales hegemónicas, polémicas y emancipadas.

En coherencia con esta perspectiva, se contempló el análisis de contenido como la técnica de sistematización más pertinente para organizar, interpretar y contrastar los discursos obtenidos a través de las entrevistas semiestructuradas, las observaciones presenciales y digitales, así como de los registros del diario de campo. Su elección responde a la necesidad de atender el segundo objetivo de investigación, centrado en contrastar los discursos asociados a la construcción de significados y conocimiento compartido de las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil, desde la perspectiva de los actores locales, en el espacio físico y el espacio digital; para la identificación de representaciones sociales (hegemónicas, polémicas y emancipadas) presentes en el territorio.

Según Andréu (2002), el análisis de contenido es una técnica de interpretación de textos ya sean escritos, grabados, filmados u otras formas de registro que busca comprender fenómenos sociales a partir del contenido manifiesto y latente de los mensajes. Se trata de una lectura científica del material, sistemática, objetiva, replicable y válida, que combina la observación y la producción de datos con su interpretación, integrando tanto el contenido explícito (lo que el autor dice intencionalmente) como el implícito (lo que comunica sin proponérselo) dentro de su contexto social.

En una línea similar, Díaz (2002) concibe el análisis de contenido como un conjunto de procedimientos sistemáticos y objetivos, destinados a describir e interpretar el contenido de los mensajes, con el fin de inferir conocimientos sobre las condiciones en que fueron producidos o recibidos. Este autor resalta que el sentido de los mensajes solo puede comprenderse en relación con su contexto social y cultural, y que las fases del análisis incluyen la preparación del corpus, la codificación o categorización y la interpretación inferencial. Asimismo, subraya que esta técnica puede aplicarse a diferentes tipos de materiales textuales, visuales, sonoros u observacionales siempre que constituyan formas de comunicación, lo que coincide con el propósito de esta investigación de integrar publicaciones digitales, observaciones e entrevistas bajo un mismo marco analítico.

Por su parte Krippendorff (2022) considera que el análisis de contenido no se limita a cuantificar elementos textuales, sino que constituye un proceso interpretativo riguroso que permite inferir significados sociales, culturales y simbólicos a partir de datos manifiestos y latentes; el autor sostiene que los textos adquieren sentido en relación con los lectores o intérpretes que los analizan, y que cualquier tipo de texto verbal, visual o

simbólico puede ser examinado desde múltiples perspectivas, además, advierte que los significados son compartidos, aunque no siempre totalmente, pues la correspondencia entre la intención del emisor y la interpretación del receptor puede no existir.

A partir de lo anterior, el análisis de contenido debe reconocer las tensiones y diferencias que surgen en los procesos de comunicación, y debe enfatizar en que los mensajes trascienden su materialidad al evocar recuerdos, emociones o imaginarios, por lo que es imperioso que el analista valide las referencias externas que emergen del texto, incluso cuando no son directamente observables. Finalmente, se subraya que los significados de los textos dependen de los contextos públicos, de los propósitos particulares y de los marcos teóricos que orientan la lectura (Krippendorff, 2018).

A partir de esta concepción, y siguiendo la perspectiva de Krippendorff (2022), el análisis de contenido se entiende como una técnica de investigación y de análisis orientada a realizar inferencias válidas y replicables desde textos u otros materiales significativos hacia los contextos de su uso. En este sentido, los datos obtenidos en la presente investigación (publicaciones digitales, registros observacionales y testimonios orales) se asumen como expresiones comunicativas dotadas de sentido, cuya interpretación permite comprender los procesos sociales que las originan. El autor enfatiza que el análisis cualitativo implica una lectura e interpretación del material, reorganizando los fragmentos en categorías analíticas y, que las inferencias deben mantener una relación semánticamente válida con los textos originales, sustentadas en evidencias empíricas. Asimismo, propone que el análisis incorpore la reflexividad del investigador, explícitamente los criterios de codificación y las rutas de interpretación para garantizar la transparencia y la replicabilidad del proceso (Krippendorff, 2022).

En coherencia con el marco teórico-conceptual, las categorías de análisis se definieron a priori, a partir de la guía de observación diseñada para el trabajo de campo. Estas categorías son: 1) comunicación, 2) discurso, 3) actores sociales locales, 4) expresiones culturales tradicionales, 5) patrimonio biocultural, 6) historia, 7) memoria, 8) memoria biocultural y 9) representaciones sociales, las cuales derivan directamente de los ejes teórico-conceptuales de la investigación, asegurando la coherencia entre teoría, método, técnicas e instrumentos de sistematización. Como señala Bardin (2002), el establecimiento de categorías previas permite dar unidad y pertinencia al análisis, sin impedir la aparición de subcategorías emergentes derivadas del contacto con los datos.

El análisis de contenido se realizó desde un enfoque cualitativo e interpretativo, entendiendo que “los textos y mensajes adquieren sentido en relación con sus contextos de producción, circulación y recepción” (Krippendorff, 2022, p. 21). La codificación tomó como unidades de registro fragmentos discursivos, publicaciones digitales, imágenes, videos, notas de campo y extractos de entrevistas, los cuales fueron organizados en matrices de análisis que garantizaran la sistematicidad del proceso (Bardin, 2002).

Por su parte, el procedimiento analítico se desarrolló en cuatro fases:

- (1) lectura e identificación de unidades de sentido en los distintos materiales;
- (2) codificación y categorización de los fragmentos discursivos, observacionales o testimoniales en matrices de análisis;
- (3) interpretación de los significados y relaciones entre los textos y sus contextos; y
- (4) triangulación entre fuentes (publicaciones digitales, observaciones presenciales y entrevistas para fortalecer la validez y fiabilidad de los resultados. Este proceso

retomó la lógica metodológica planteada por Krippendorff (2022), quien propone que el análisis de contenido debe desarrollarse de forma sistemática, considerando la delimitación de unidades de análisis, la codificación, la inferencia y la validación de resultados como fases interdependientes.

En este sentido, la triangulación permitió analizar las representaciones sociales del patrimonio

biocultural considerando la circulación de significados entre los espacios digitales y presenciales, entendidos como ámbitos interrelacionados y mutuamente constitutivos (Gómez-Cruz, 2023; Gómez, 2017).

En síntesis, desde la perspectiva de Bardin (2002) y Krippendorff (2022), esta técnica permitió comprender los significados e interpretaciones que los actores sociales construyen colectivamente en sus prácticas comunicativas, ofreciendo una base rigurosa para analizar las representaciones sociales, las tensiones y las resignificaciones que configuran las expresiones culturales tradicionales en la esfera pública contemporánea.

4.3.3 Taller participativo

Respecto a realización de talleres participativos, Poggi (2016) puntualiza seis características particulares:

- 1.- No se trata de cumplir con un número exacto de participantes, sino más bien es importante garantizar la diversidad de actores sociales relevantes y su pertinencia.
- 2.- Es importante elegir cuidadosamente el lugar y momento para realizar los talleres considerando en contexto social, evitando se cruce con conflictos sociales,

festividades, etc., puesto que el espacio debe ser percibido como neutral para así propiciar un dialogo abierto y la escucha activa.

- 3.- El enfoque se basa en principios deliberativos que privilegia, la comprensión compartida del problema, la coherencia entre lo que se dice y lo que se piensa y el respeto mutuo entre los participantes, incluso en la diferencia.
- 4.- Si bien el diseño metodológico del taller es flexible, es importante que los organizadores y facilitadores del taller definan previamente los objetivos y se alineen en cuanto al enfoque metodológico y los temas a tratar.
- 5.- La información recopilada no se organiza mediante categorías rígidas, sino a través de la reconstrucción de sentidos diversos, puesto que se destaca que los talleres permiten elaborar representaciones sociales complejas mediante la confrontación y articulación de diferentes visiones.
- 6.- Se recomienda organizar subgrupos de discusión según áreas particulares respecto al tema de discusión, lo que permite profundizar el análisis y enriquecer los resultados.

Para el taller realizado se continuó con el criterio de selección del muestreo de informantes utilizado en las entrevistas semiestructuradas, el cual consistió en elegir a personas con características específicas, como su conocimiento amplio del tema, su experiencia directa o su papel relevante dentro del fenómeno investigado, así como su nivel de implicación en el grupo social, su influencia en la toma de decisiones y su disposición para compartir información útil para el estudio (López, 2004).

Se realizó un taller participativo presencial con seis actores comunitarios de la comunidad de Zacatipan, llevado a cabo a finales de noviembre de 2025, una vez concluidas las entrevistas semiestructuradas y el proceso de observación presencial y digital. Entre las personas participantes se encontraban mujeres vinculadas a la preparación y acompañamiento de las representantes comunitarias del concurso Suapil Zacatipan, así como participantes del mismo concurso interno, mediante el cual la comunidad elige a su representante para la Feria Nacional del Huipil, también se contó con la presencia de organizadores del concurso y mujeres de la comunidad. El taller tuvo una duración aproximada de tres horas y permitió validar, contrastar y enriquecer los tópicos interpretativos identificados previamente durante el trabajo etnográfico.

Además, la realización de los talleres participativos, tomó en cuenta metodológicamente con la técnica de interpretación de patrimonio, la cual es definida por Peñate (2019) como:

“un proceso formativo, creativo reflexivo participativo y de comunicación estratégica en un contexto definido que propicia el reconocimiento y uso social del patrimonio, potencia emociones e intereses cognitivos y axiológicos de pertenencia identitaria, y favorece el cambio de actitudes hacia la protección del patrimonio mediante el respeto desde la mismidad a la otredad.” (pp. 108)

A partir de esta perspectiva Peñate (2019) menciona también que el proceso de interpretación del patrimonio debe ser planificado puesto que requiere de herramientas para que su exposición retrate las relaciones interconectadas y los significados entre el patrimonio y el público al cual se dirige.

En este mismo orden de ideas, para que la interpretación del patrimonio logre aplicarse con efectividad es necesario la interacción de diversos elementos, como el conocimiento del bien patrimonial a interpretar que se nombra como conocimiento del recurso (CR), el conocimiento de la audiencia a la cual va dirigida la interpretación (CA), las técnicas interpretativas adecuadas (TA) a utilizar a partir de la definición de los dos primeros factores y así generar una oportunidad interpretativa (OI). Existen distintas maneras de visualizar la relación entre estos factores que componen la interpretación del patrimonio, entre las más utilizadas esta la ecuación matemática donde la interacción favorable de los elementos que la componen da como resultado una oportunidad interpretativa eficiente: $CR + CA + TA = OI$ (Bazán, 2014).

Pese a la relevancia de la ecuación interpretativa completa, el alcance de la investigación se limita a la primera etapa del proceso de interpretación del patrimonio, denominada conocimiento del recurso (CR), es así que, el propósito del taller no fue generar nuevos tópicos, sino presentar y contrastar colectivamente aquellos que fueron identificados a partir del análisis de las entrevistas semiestructuradas, la observación participante y la observación en línea; de modo que los actores locales pudieran validar los tópicos más significativos para ellas y ellos, enriquecerlos o modificarlos desde su propia experiencia y conocimiento territorial.

Este ejercicio metodológico permitió, además, profundizar en aquellas expresiones culturales que, según los resultados previos, han sido menos abordadas o explicadas, como la vestimenta indígena, la cual, si bien se muestra de manera recurrente en los discursos visuales, pocas veces se contextualiza o interpreta desde sus significados sociales y simbólicos.

Para esta fase en particular Ham (2013) proporciona la estructura metodológica y comunicativa necesaria para convertir esos tópicos problematizados en temas interpretativos claros, relevantes y significativos, este autor distingue entre tópico, como el asunto general del que se habla, y tema como la idea o mensaje esencial que se desea comunicar, subrayando que toda interpretación efectiva debe organizarse alrededor de un tema central que provoque reflexión y conexión emocional en el público.

Conforme al modelo propuesto por Ham (2013): TORE (Thematic, Organized, Relevant, Enjoyable), la formulación de temas durante los talleres se orientó a construir frases/mensaje que traduzcan los sentidos sociales del patrimonio en ideas interpretativas coherentes y evocadoras, sustentada en el principio de que la información debe organizarse en torno a una idea significativa que articule hechos, emociones y valores, facilitando la comprensión y la empatía del público, dicha estructura permite además anticipar la dimensión comunicativa del proyecto, pues cada tema formulado constituirá la base narrativa y conceptual para el posterior co-diseño de estrategias interpretativas en los espacios físico y digital.

A continuación, la tabla 3 concentra los elementos principales del capítulo metodológico:

Tabla 3

Resumen de la estrategia metodológica

Enfoque: cualitativo			
Objetivos específicos	Método	Técnica	Instrumento
Objetivo específico 1: Identificar modelos de gestión de patrimonio biocultural en los pueblos originarios, a	Análisis Documental	Búsqueda bibliográfica	Bases de datos bibliográficos
		Organización de los documentos	Gestores bibliográficos

partir del análisis de la producción científica		Diario de campo
Objetivo específico 2: Contrastar los discursos asociados a las expresiones culturales tradicionales desde la perspectiva de los actores locales, en el espacio físico y el espacio digital.	Etnografía Multi-situada	Guion de entrevistas semiestructuradas
		Guía de observación para espacio físico
Objetivo específico 3: Diseñar un discurso interpretativo a partir de la comprensión del valor biocultural de las expresiones culturales tradicionales, en colaboración con los actores locales		Guía de observación para espacio digital
		Guion de taller participativo
	Talleres Participativos	Ficha descriptiva de talleres participativos

Nota: Elaboración propia

Una vez definido el diseño metodológico, las técnicas de recolección y análisis de la información que orientaron el desarrollo de la investigación, se da paso al capítulo siguiente, en el que se presentan los resultados obtenidos. Estos se estructuran en función de los objetivos específicos planteados, integrando los hallazgos derivados del análisis documental, el trabajo etnográfico multi-situado y la interpretación de los discursos de los actores sociales locales. De esta manera, el apartado de resultados constituye la materialización empírica del proceso metodológico descrito, permitiendo observar cómo las decisiones teórico-metodológicas se traducen en la comprensión del fenómeno estudiado.



**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN LA
FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU
COMUNICACIÓN Y SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

**CAPÍTULO V.
HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN**



5.1. Modelos de gestión de Patrimonio Biocultural

Con base en el análisis documental realizado, se identificaron cuatro modelos de gestión del patrimonio biocultural presentes en investigaciones desarrolladas en pueblos originarios de Latinoamérica, 1) Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural Comunitario y Participativo; 2) Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural a partir de la Gestión Pública; 3) El modelo de gestión del Patrimonio Biocultural a partir de su inserción en la actividad turística, y 4) Modelo intercultural de gestión del patrimonio a continuación se detalla cada uno de los modelos.

5.1.1 Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural Comunitario y Participativo

A partir de la domesticación de especies vegetales en los centros de origen, las comunidades indígenas y campesinas han sostenido y enriquecido un acervo de conocimientos que no solo contribuye a la seguridad alimentaria, también, fortalece la identidad cultural y la soberanía territorial en muchas partes del mundo (Cruz, 2014 y Vázquez et al., 2017). Diversos estudios, han evidenciado como el patrimonio biocultural de los pueblos originarios se mantiene y transforma a través de dinámicas comunitarias que integran prácticas agrícolas, prácticas pesqueras, rituales y festividades, solo por mencionar algunos ejemplos, los cuales, forman un sistema de significación que vincula el territorio, la cosmovisión y la organización social (Cruz, 2014, Vázquez et al., 2017, Vázquez et al., 2016; Figueroa & Vergara-Pino, 2018).

En este sentido, es posible reconocer el primer modelo de gestión de patrimonio biocultural que es definido como comunitario y participativo, el cual, se caracteriza por la participación activa de la comunidad local en la toma de decisiones sobre el uso de los

recursos bioculturales (Cruz, 2014). Dentro de sus particularidades resalta, en primera instancia, el papel de la población local en la continuidad y transmisión de sus costumbres y tradiciones, vinculando por ejemplo lo tangible (tierra, milpa, vestimenta) con lo intangible (rituales, creencias, significados sagrados) (Vázquez et al., 2016).

Este modelo contempla formas de organización como asociaciones locales de manejo de recursos naturales, donde la conservación se convierte en un eje estructural de la vida comunitaria, tal es el caso de experiencias que vinculan la pesca artesanal con la economía local y la identidad cultural (Cruz, 2014); así como el manejo comunitario de semillas nativas, la producción agroecológica y la creación de redes de defensa del territorio, lo que refuerza el control comunitario sobre los procesos económicos y culturales (Argenta & Betancourt, 2016).

De igual manera Villamar y Posada (2016) sostienen que la implementación de Ferias y encuentros campesinos e indígenas también forman parte de esta lógica de gestión, a partir de una perspectiva integral que vincula los ámbitos ambiental, cultural y político con el propósito de visibilizar la riqueza biocultural y fortalecer procesos de gobernanza territorial basados en la reciprocidad y la colaboración. No obstante, también existe un componente utilitario dentro de la relación simbólica y ecológica que establecen los pueblos originarios con los elementos que forman parte de su entorno, donde estos no únicamente cumplen roles ecológicos, sino que, además, se integran en la cosmovisión y el sistema de conocimientos tradicionales de las comunidades por ejemplo en prácticas medicinales, alimentarias e incluso económicas (Sarmiento, 2016).

El reconocimiento de la biodiversidad como parte de la cosmovisión de los pueblos indígenas respalda la concepción del patrimonio biocultural como un bien común, en

oposición a las tendencias extractivistas y de homogenización, en este sentido, las experiencias de articulación entre comunidades y organizaciones civiles han permitido la construcción de alternativas de desarrollo basadas en el conocimiento tradicional y la autogestión (Villamar & Posada, 2016; Ramírez & Reyes 2023). Existe evidencia en otras investigaciones de como la práctica textil, a partir del diálogo con la filosofía del buen vivir, constituye un recurso para fortalecer la identidad cultural a través de generar procesos de reconexión emocional y comunitaria entre mujeres migrantes latinoamericanas en otros países.

Este modelo no está exento de tensiones históricas, Martínez (2022) describe como a lo largo de los siglos, los pueblos originarios se han enfrentado a prejuicios arraigados, que en algunos casos han sido reforzados por la prensa, la intelectualidad y las políticas gubernamentales, hechos que han tenido consecuencias en la transmisión de conocimientos tradicionales y la preservación de las expresiones culturales, de igual forma, la apropiación del patrimonio biocultural indígena por parte de diversos actores, incluyendo extranjeros a partir de por ejemplo el saqueo de recursos naturales, el robo de conocimientos tradicionales y la explotación comercial de expresiones culturales indígenas han sido prácticas que han contribuido a la desposesión y desvalorización del patrimonio biocultural de estas comunidades, lo que a su vez, impulsa procesos de ocultamiento y auto-negación de la identidad indígena, como mecanismo de defensa frente a la discriminación, lo anterior inciden en la pérdida de conocimientos ancestrales y limitan las posibilidades de transmisión, valoración y difusión del patrimonio biocultural por parte de las propias comunidades.

En años recientes se identifica un componente más dentro de este modelo que se refiere a la gestión basada en la comunalidad, expresado a través de estructuras organizativas horizontales, liderazgo participativo y toma de decisiones democrática, perspectiva que busca integrar de manera sinérgica objetivos sociales, económicos y ambientales, donde se articulan principios de economía social, cooperativismo y cosmovisión indígena como ejes rectores para la resistencia cultural y ecológica. Desde este punto de vista, es importante el papel de las redes colaborativas y la reflexión colectiva como ejes de acción frente a los desafíos de la modernidad y la turistificación. A pesar de estos esfuerzos, se subraya también la importancia de políticas públicas coherentes que apoyen la preservación lingüística y territorial, ante un contexto adverso donde las lenguas originarias están en riesgo de desaparecer y las prácticas extractivas continúan amenazando el patrimonio comunitario (Díaz-García et al., 2024).

Este modelo deja claro que la gestión del patrimonio biocultural no se limita a la conservación de elementos tangibles, sino que involucra la continuidad de los sistemas de organización social y de las prácticas que favorecen su transmisión intergeneracional (Diana-García et al., 2024).

Además, es evidente que se configura como una propuesta sostenida a partir de la participación activa de los pueblos indígenas en la toma de decisiones sobre sus recursos, conocimientos y territorios, más allá de la conservación material se destaca la importancia de preservar también los sistemas de significación y las estructuras sociales que permiten la transmisión intergeneracional del patrimonio (Cruz, 2014; Vázquez et al., 2016 y Díaz-García et al., 2024).

Pese a los esfuerzos de autogestión comunitaria, los territorios enfrentan procesos que comprometen la continuidad de estas iniciativas, tales como la expansión de megaproyectos turísticos, la contaminación industrial y las políticas de privatización del territorio (Mejía, 2020; Oehmichen y de la Maza, 2019). Estas tensiones entre modelos convencionales de desarrollo económico y las iniciativas locales de gestión del patrimonio biocultural (Ramírez y Reyes, 2023) permiten abrir paso al análisis de un segundo modelo de gestión: aquel vinculado a la gestión pública.

5.1.2 Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural a partir de la Gestión Pública

El segundo modelo de gestión del patrimonio biocultural identificado es el mediado por las instituciones gubernamentales y sus respectivos marcos normativos; donde se articulan tanto estrategias de conservación ecológica como de patrimonialización, bajo estructuras normativas impulsadas y mediadas por el Estado, este enfoque se despliega principalmente a través de dos submodelos de gestión: el manejo de Áreas Naturales Protegidas, donde muchas veces surgen tensiones entre los objetivos de preservación y los derechos de las comunidades locales sobre sus territorios; y las políticas públicas, que si bien permiten dar mayor reconocimiento a ciertas prácticas, también corren el riesgo de simplificarlas o despojarlas de su dimensión simbólica.

Hernández & Hernández (2015) describen ciertas contradicciones entre la conservación ambiental, las políticas públicas de protección y la participación de las comunidades locales en la gestión del territorio, estos dos autores critican la visión aislacionista y “purista” de la conservación, a partir del nombramiento de un territorio como Área Natural Protegida (ANP), cuya lógica de fondo radica en limitar el uso, manejo

y control del espacio, reconocido como prioridad, a los pobladores originarios del territorio que lo han habitado por años; de modo que el ANP, en parte, es tratada como un espacio estático y separado de la incidencia humana, dichos autores argumentan que para una conservación efectiva es preciso reconocer a los pobladores locales como productores de paisajes biodiversos, en lugar de considerarlos como invasores.

De acuerdo con lo anterior, Hernández & Hernández (2015) profundizan en el análisis al afirmar que la transición de políticas públicas hacia enfoques más inclusivos ha sido restringida y polémica, aunque se ha reconocido el papel de las comunidades en la restauración ecológica, su conocimiento tradicional ha sido frecuentemente deslegitimado, y los habitantes originarios desplazados en nombre de la conservación, esta lógica incluso ha transformado ciertos territorios en espacios funcionales al turismo global, pero despojados de significación local.

Bajo esta misma línea de ideas, Vásquez (2017) menciona que las Áreas Naturales Protegidas a lo largo de los años han sido espacios ocupados milenariamente por comunidades humanas que han modelado los paisajes naturales y culturales a través de prácticas productivas, espirituales y sociales que, a su vez, son parte de un conocimiento ecológico tradicional antes de ser categorizadas como protegidas, el autor demuestra cómo, bajo esta perspectiva, en la gestión de los ecosistemas es importante que sean considerados estos conocimientos, no solo como parte del patrimonio, sino como base para estrategias de conservación participativas, al plantear que los programas de conservación que excluyen a las comunidades reproducen una forma de colonialismo ecológico, al imponer una división entre naturaleza y cultura y desacreditar los derechos territoriales colectivos. Es así como en este modelo de gestión de

patrimonio biocultural, se observa el involucramiento directo del gobierno como actor decisor, a partir de la implementación de políticas públicas y de sus respectivos mecanismos para su control, como la constitución de Áreas Naturales Protegidas.

Años más adelante, López y colaboradores (2018) complementan lo mencionado anteriormente, con una visión crítica al señalar que las políticas públicas neoliberales han promovido un modelo de desarrollo asistencialista que, lejos de fortalecer las capacidades locales, ha generado no solo dependencia, sino también debilitado el tejido social comunitario y propiciado la pérdida de valores culturales vinculados al territorio, la exclusión de actores locales no solo desequilibra la eficacia de las políticas ambientales, sino que puede generar rechazo social hacia las Áreas Naturales Protegidas. Se pone atención entonces sobre el papel del Estado, cuya intervención ha sido clave en el establecimiento de las Áreas Naturales Protegidas, pero cuyo impacto ha sido ambivalente: por un lado, promueve marcos legales de protección; por otro, enfrenta críticas por decisiones tomadas sin consulta previa. Además, López y colaboradores (2018), mencionan que ha sido evidente el cómo la introducción de tecnologías o modelos de producción externos sin procesos participativos contribuye a una transformación en las lógicas comunitarias, al sustituir el principio de reciprocidad con la naturaleza que suelen tener los pueblos originarios por una visión economicista del entorno (López et al., 2018).

En este contexto, las organizaciones de la sociedad civil, otro actor identificado dentro del modelo de Áreas Naturales Protegidas, han desempeñado un papel clave al acompañar procesos de resistencia, recuperación de saberes tradicionales, estrategias de conservación in situ y propuestas de gestión que articulan la defensa del territorio con

la identidad cultural (López et al., 2018). Por otro lado, para Figueroa y Vergara-Pinto (2018) la gestión dentro de este modelo exige, además, una transformación epistemológica, la cual integre los conocimientos locales como fundamento legítimo para la construcción de propuestas de desarrollo, turismo con pertinencia cultural y cogestión ambiental. Los autores cuestionan la dicotomía naturaleza/cultura que aún persiste en muchas políticas públicas vinculadas con el patrimonio aplicadas de arriba hacia abajo, y proponen un enfoque que reconozca los sistemas de conocimiento indígenas como válidos en la toma de decisiones y en el proceso de creación de las políticas de conservación y gestión (Figueroa & Vergara-Pinto, 2018).

Por su parte, Ontiveros y Concheiro (2018) ahondan en este escenario y además, transitan al segundo sub modelo de gestión, el de políticas públicas, al observar que pese al discurso oficial por el Estado sobre los derechos de los pueblos indígenas, persisten formas de despojo territorial vinculadas a un extractivismo legalizado; donde dichas prácticas imponen modelos de desarrollo que la mayoría de las veces son contrarios a las formas de vida comunitaria, situación que genera tensiones, violencia, desplazamientos forzados y rupturas en la reproducción cultural; en tal escenario, emerge la noción de re-existencia, entendida como una forma de defensa territorial que se expresa en prácticas cotidianas, procesos de reorganización comunitaria y reappropriación del patrimonio biocultural que articula memoria, espiritualidad y resistencia.

Como complemento a las reflexiones anteriores y desde una mirada crítica a los procesos de patrimonialización, Ellison (2020) menciona que, si bien los marcos legales de protección pueden representar una herramienta útil para la defensa territorial, también

pueden traducir las cosmopolíticas indígenas a lenguajes jurídicos que las desvirtúan, por lo cual propone avanzar hacia una gestión que no solo reconozca los derechos colectivos sobre el territorio, sino que integre principios ontológicos indígenas; bajo dicha perspectiva, prácticas como la milpa se entienden no solo como técnicas productivas, sino como escuelas vivas de aprendizaje espiritual, ecológico y político, especialmente para las juventudes, y donde su contribución incide en el sostenimiento práctico y simbólico de las relaciones socioambientales.

López et al. (2019) abordan la patrimonialización de expresiones culturales tradicionales a partir de la implementación de políticas estatales orientadas al fortalecimiento de lo cultural, donde, esta visibilización externa también provocó tensiones, pues la apropiación institucional derivó en procesos de folklorización y con ello distanciamiento de las expresiones culturales tradicionales de su dimensión ritual, a pesar de ello, se ha mantenido la vigencia de ellas a partir del activismo de ciertos actores comunitarios y al uso de infraestructura cultural como las casas de cultura, para su promoción, lo que ha permitido, incluso, su consolidación como atractivo turístico; si bien, en este contexto las expresiones culturales han sido reconfiguradas, este cambio no fue una invención arbitraria, sino una práctica colectiva de reconstrucción identitaria en un contexto de incertidumbre cultural y modernización.

Lagunas-Vásquez (2020) más adelante, se refiere a los pueblos originarios no solo como simples custodios del pasado, sino como sujetos políticos y epistémicos cuyas prácticas producen conocimiento, cultura y espacio desde una perspectiva enraizada en el paisaje, la memoria y los ciclos naturales, la gestión del patrimonio, en este marco, se sustenta en un diálogo intercultural bajo condiciones de simetría epistémica,

reconociendo que los sitios sagrados no son solo centros ceremoniales, sino también nodos políticos y territoriales donde se pone en marcha una forma de vida en particular perteneciente a la comunidad que los habita.

Bajo esta lógica, la investigación desarrollada por Ramírez y otros autores (2021) cuestiona el papel de la museología tradicional impulsado por el Estado como dispositivo de despojo simbólico, en tanto ha sido utilizada para extraer, clasificar y representar los saberes y objetos de los pueblos indígenas desde una lógica colonial. En respuesta a ello, los autores proponen un modelo de museografía comunitaria que funcione como una red de salvaguarda del patrimonio biocultural, no solo en términos materiales, sino como una expresión de la memoria, la espiritualidad y la autodeterminación, esta propuesta plantea que los procesos de patrimonialización deben ser definidos desde los propios pueblos, con base en sus sistemas de significación y sus prácticas cotidianas.

De alguna manera similar en tal enfoque sobre políticas públicas, pero particularmente en México, Vásquez-Sánchez (2022) ofrece un análisis crítico de la evolución institucional de las políticas ambientales y su relación con el patrimonio biocultural. El autor enfatiza en la escasa participación ciudadana e indígena en su diseño y ejecución, si bien se ha producido un desarrollo normativo significativo desde mediados del siglo XX, con instrumentos normativos, aún persiste una desconexión estructural entre las políticas sectoriales (agrícolas, industriales, forestales) y los objetivos de protección ambiental; esto ha resultado en modelos fragmentados de conservación, sobre todo en cuanto al patrimonio biocultural, puesto que el estudio destaca que no existe una política integral para su protección, a pesar de que el concepto ha sido incorporado en el discurso institucional, las acciones gubernamentales han

privilegiado expresiones artísticas o zonas arqueológicas, dejando de lado el vínculo entre biodiversidad y prácticas culturales (Vásquez-Sánchez, 2022).

Martínez (2022) hace eco sobre la postura anterior al mencionar que los pueblos indígenas han sido históricamente excluidos de los procesos de construcción del Estado-nación, lo cual ha contribuido a la pérdida de identidad, en la interrupción de la transmisión intergeneracional de saberes y en la ausencia de políticas públicas con pertinencia cultural; por lo anterior sugiere promover procesos de descolonización de los conocimientos y prácticas impuestas por el Estado y las élites económicas. Se argumenta que los medios de comunicación, las instituciones estatales y los organismos internacionales han jugado un papel en la imposición de una cultura dominante y para revertir esta situación, se plantea la implementación de políticas que fomenten el reconocimiento, la protección y la promoción del patrimonio biocultural, no solo a nivel institucional, sino desde la organización y la resistencia de las propias comunidades (Martínez, 2022).

Sin embargo, no todos los estudios que abordan la gestión del patrimonio desde las políticas públicas presentan tensiones, Laguna y Palatzio (2023) aborda un ejemplo exitoso de gestión del patrimonio biocultural con enfoque integral, enmarcado en la estrategia nacional de economía creativa, un modelo que se basa en el arraigo territorial, la apropiación simbólica del patrimonio y la participación comunitaria activa, donde la experiencia destaca la importancia de coordinar actores públicos, privados y comunitarios para generar ecosistemas de emprendimiento creativo que contribuyan a la salvaguarda del patrimonio cultural y natural.

Finalmente, y desde una perspectiva más estructural, Valdiviezo (2024) compara cómo en otras partes del mundo, como en Europa, se han desarrollado instrumentos eficaces como el convenio europeo del paisaje, en Latinoamérica, (y particularmente en México), los desafíos incluyen marcos institucionales débiles, el peso del modelo neoliberal y una cultura de propiedad privada que dificulta la gestión colectiva del territorio. La propuesta implica construir una cultura territorial desde el interés público, impulsada por la educación y los medios, y por insertar el patrimonio biocultural en los marcos legislativos relacionados con el paisaje (Valdiviezo, 2024).

En conjunto, los estudios descritos anteriormente permiten observar que el primer sub modelo de gestión del patrimonio biocultural en Áreas Naturales Protegidas no se reduce a una oposición binaria entre el Estado y las comunidades indígenas, más bien, se trata de un campo de disputa y negociación, donde coexisten intereses, saberes y tensiones, pero también posibilidades de colaboración.

El segundo submodelo, centrado en las políticas públicas, muestra cómo la patrimonialización institucional, aun con sus potencialidades, puede derivar en procesos de folclorización o simplificación de las prácticas culturales cuando no parte del diálogo y reconocimiento ontológico de las comunidades (López et al., 2019; Ellison, 2020). Aunque existen experiencias positivas, la ausencia de una política integral sobre patrimonio biocultural, así como la fragmentación entre actores y sectores, debilita la eficacia de estas iniciativas (Laguna & Palatzio, 2023; Vásquez-Sánchez, 2022; Valdiviezo, 2024).

5.1.3 Modelo de Gestión de Patrimonio Biocultural a partir de su inserción en la actividad turística.

El tercer modelo identificado es el modelo de turismo biocultural, el cual se fundamenta en la integración del conocimiento tradicional en estrategias de uso y manejo de recursos naturales, posicionando al turismo como eslabón en la valorización cultural y la conservación ambiental, bajo la perspectiva de que, el conocimiento local puede guiar la planificación turística (Jiménez et al., 2016).

En primera instancia se propone el desarrollo de estrategias turísticas de pequeña escala, orientadas a un mercado consciente y comprometido con la conservación a diferencia del turismo convencional; esta modalidad se basa en una planificación inclusiva, gestionada directamente por las comunidades locales puesto que, este modelo reconoce los saberes ancestrales como base del desarrollo turístico, es empático con las cosmovisiones originarias y respetuoso de los ciclos naturales, además, propone su articulación con otras formas de turismo alternativo como el vivencial, comunitario, ecológico o científico, siempre que estas se estructuren desde las prácticas cotidianas de las comunidades (Jiménez et al., 2016).

En la misma línea de ideas, Bello y Pérez (2017) consideran que el modelo exige que las comunidades sean las principales gestoras de su patrimonio al evitar la apropiación externa de sus recursos y fomentar modelos de vida alternativos al capitalismo global, el caso de estudio de estos autores demuestran que el turismo biocultural fortalece la identidad cultural y la economía familiar y promueve la transmisión intergeneracional del conocimiento y el manejo responsable de los recursos, lo cual ha permitido que las nuevas generaciones permanezcan en sus comunidades sin migrar,

asegurando la continuidad de sus prácticas culturales y económicas (Bello & Pérez, 2017).

Según este modelo, el turismo funciona como una estrategia de preservación del patrimonio, la defensa del territorio y la afirmación de la autonomía, ya que la experiencia turística se organiza en torno a actividades cotidianas, como la producción agrícola tradicional, la cocina con ingredientes locales y las prácticas rituales, sin descontextualizarlas ni convertirlas en espectáculos (Bello & Pérez, 2019). Autores como Palomino y López (2019) consideran que el modelo otorga prevalencia a la organización colectiva y el trabajo comunal como ejes de la gestión siempre y cuando se sustente en formas tradicionales de gobernanza, donde la rotación de cargos, la toma de decisiones asamblearia y la propiedad comunitaria de los recursos garanticen la redistribución de beneficios y la continuidad de los proyectos.

Pese a sus cualidades, el modelo no está exento de tensiones internas y externas, entre las primeras, destaca el riesgo de turistificación cuando se pierde el control colectivo sobre la actividad, entre las segundas, se encuentran presiones derivadas de políticas públicas centralizadas, inversiones externas o megaproyectos que buscan insertar a las comunidades en lógicas de mercado que algunas veces son contrarias a sus formas de vida. En muchos contextos, las iniciativas institucionales en torno al turismo y las comunidades indígenas han priorizado el lucro y la imagen folclorizada, debilitando los principios de autodeterminación (Oehmichen & de la Maza, 2019).

En contraste, se promueve que la actividad turística sea una vía para la revitalización del patrimonio biocultural y que para ello se implementen estrategias de interpretación que preserven el significado de las prácticas, donde el papel de los actores

locales en la construcción de discursos patrimoniales actúe como mediador entre sus comunidades y los visitantes. La interpretación patrimonial en consecuencia, es vista como una herramienta clave para equilibrar la obtención de beneficios económicos con la conservación de los referentes bioculturales (Díaz-Méndez et al., 2020).

En el mismo orden de ideas, algunas investigaciones plantean que la actividad turística puede ampliarse hacia otros ámbitos del patrimonio como lo es el gastronómico o alimentario, que está vinculado al patrimonio biocultural e, incluso, incorporar herramientas provenientes de otros campos, como la contabilidad social, cuya ampliación permita visibilizar y valorar el conocimiento tradicional desde una lógica integradora, que vincule la cultura con la economía local, sin subordinar la primera a la segunda (David et al., 2021).

Es así que el modelo de turismo biocultural plantea que la gestión de este patrimonio debe mantenerse en manos de las comunidades, a través de prácticas sentipensantes que reequilibren lo cultural y lo económico en beneficio de la vida colectiva (Núñez y Pérez-Serrano, 2022); de lo contrario se corre el riesgo de que los procesos de turistificación pueden vaciar de sentido ciertos elementos del patrimonio biocultural cuando se los instrumentaliza con fines económicos, lo que a su vez, contribuye a generar disputas internas sobre los significados, el control de los recursos y los criterios de autenticidad.

Entre las contribuciones más notables del modelo de turismo biocultural se encuentra la incorporación de cosmovisiones indígenas en el diseño y gestión de experiencias turísticas, al reconocer el papel regulador de los sistemas simbólicos en el uso y conservación del entorno, destaca cómo algunas veces incluso ciertas narrativas

ancestrales establecen normas ambientales que limitan la explotación de los recursos naturales; además se considera que la revitalización de relatos en lenguas originarias se posiciona como una estrategia clave para fortalecer el diálogo intergeneracional y asegurar la continuidad de los saberes tradicionales. (Ortiz & Sandoval, 2022).

En términos de gobernanza, Ortiz y Sandoval (2022) sostienen que en este modelo es importante que los pueblos originarios ejerzan un rol central en la toma de decisiones sobre sus territorios y activos ecológicos y culturales, en el sentido de evitar imposiciones externas que responden exclusivamente a lógicas mercantiles, puesto que reconocen a otros actores (visitantes, empresarios o autoridades) como presencias transitorias, mientras que las comunidades han sido históricamente portadoras del patrimonio.

Un aporte metodológico al modelo de gestión propuesto es la valorización económica de los ecosistemas desde una perspectiva étnica, que supera los enfoques convencionales del mercado y ofrece una nueva forma de reubicar el análisis económico, que rara vez se hace explícito dentro de la teoría económica convencional, en el que existe un vínculo simbiótico entre el medio ambiente y los pueblos nativos que incluye elementos culturales, espirituales y sociales considerados en el diseño de políticas de desarrollo y conservación. Esta visión interdisciplinaria promueve una ciencia económica abierta al diálogo con las ciencias sociales, capaz de integrar la interacción compleja entre ecosistemas y prácticas culturales, y de proponer metodologías de revalorización que respeten las dinámicas propias de los territorios indígenas (Pérez et al., 2022).

Asimismo, se reconoce al turismo como un activo estratégico en el desarrollo comunitario, siempre que se comprenda desde una perspectiva crítica que analice la

distribución equitativa de los costos y beneficios sociales, ambientales y culturales aunque si bien, se observa una disposición comunitaria a participar activamente en procesos de diagnóstico y solución de problemáticas, lo que representa una oportunidad para diseñar políticas públicas y modelos de gestión basados en el reconocimiento de los servicios ecosistémicos y las prácticas culturales locales (Pérez et al., 2022). Una lectura un tanto más crítica del modelo realizada por Ramírez (2023) permite identificar también cómo las transformaciones impulsadas por políticas turísticas han modificado tanto el territorio físico como sus significados simbólicos, hecho que provoca procesos de patrimonialización que pueden derivar en la inserción del patrimonio biocultural en dinámicas de mercado, y a su vez, originar conflictos socioambientales, transformación de relaciones comunitarias y pérdida de autonomía territorial, entonces, bajo estas condiciones, se cuestiona la viabilidad de un desarrollo sustentable cuando la gestión del patrimonio opera dentro de una lógica capitalista que tiende a cosificar los bienes culturales y naturales (Ramírez, 2023).

Bajo esta misma lógica, Oxman (2023) sugiere que la gestión del patrimonio biocultural requiere de un enfoque interdisciplinario que vincule las ciencias naturales, las ciencias sociales y el conocimiento tradicional, con la intención de propuestas contextualizadas y situadas que inserten al patrimonio en el tejido productivo local (turismo arqueológico y el uso sostenible de los recursos hídricos por ejemplo), de manera participativa y sin intentar ser una réplica de modelos externos y sin dejar de lado la relevancia del enfoque precautorio para mitigar impactos negativos y garantizar la viabilidad cultural y ambiental de cualquier intervención.

Frente a este panorama, se plantea un modelo de turismo biocultural centrado en el diálogo de saberes, la preservación identitaria y la autogestión, a partir de cual se promueve sinergias territoriales con otras actividades productivas, como la agroecología, puesto que se critica el rol del Estado cuando este favorece intereses privados; además, se destaca la articulación de circuitos turísticos bioculturales como estrategia para fomentar la cohesión social y la apropiación cultural del patrimonio que a la luz de Peraza y otros autores (2023) supera el reduccionismo económico que limita el potencial transformador del turismo.

Bajo esta misma directriz, el equipo de investigación de Almanza-Valdés et al. (2023) sugiere que el turismo comunitario, cuando se fundamenta en principios de comunalidad y respeto cultural, puede operar como un mecanismo de resistencia frente a la homogeneización cultural y la apropiación externa del patrimonio, bajo este marco, los modelos de gestión colocan a los actores comunitarios en el centro de los procesos de interpretación y promoción patrimonial. Este enfoque reconoce además que los saberes tradicionales, al estar estrechamente ligados a la biodiversidad, la medicina ancestral, la ritualidad y la agricultura, representan una base sólida para propuestas turísticas responsables y así evitar la folclorización, en su lugar, promover experiencias inmersivas, distribuir de manera justa los beneficios y fortalecer los vínculos comunitarios (Arellano et al., 2024).

Contemplar a la actividad turística dentro de las iniciativas de gestión de patrimonio biocultural, tiene sus pros y contras, articular la valorización del conocimiento tradicional con estrategias de conservación ambiental y actividades económicas a partir de reconocer a las comunidades como actores centrales en la planificación, ejecución y

regulación de la actividad turística representa una manera sustentable de inserción del patrimonio biocultural en el mercado turístico (Jiménez et al., 2016; Bello & Pérez, 2017; Palomino & López, 2019); no obstante, el modelo también enfrenta importantes desafíos, tanto internos como externos, el riesgo de turistificación, pérdida del control colectivo y tensiones en torno a los significados y usos del patrimonio, la presión de políticas públicas centralizadas, inversiones externas o dinámicas de mercado puede desvirtuar los principios del modelo y favorecer lógicas extractivistas (Oehmichen & de la Maza, 2019; Ramírez, 2023).

5.1.4 Modelo intercultural de gestión de Patrimonio Biocultural.

El último modelo de gestión del patrimonio biocultural integra a la academia y surge como respuesta, entre otras razones, por la falta de políticas públicas efectivas para la salvaguarda del patrimonio, como del caso que hablan Mercedes et al. (2014) donde los centros académicos en contextos han asumido la responsabilidad de identificar, sistematizar y salvaguardar expresiones culturales haciendo uso de herramientas como los Sistemas de Información Geográfica (SIG) para mapear, por ejemplo, el patrimonio cultural inmaterial. Se observa que si bien esta propuesta representa una innovación tecnológica, adolece de algunas limitaciones epistemológicas, donde uno de los principales desafíos es evitar la cosificación del patrimonio mediante inventarios estáticos y en cambio, desarrollar categorías analíticas dinámicas y adaptativas en las que se considere que la participación, el conflicto y la negociación son componentes inherentes a la gestión del patrimonio; simultáneamente, estas primeras características del modelo se desarrollan dentro de una tendencia más amplia en América Latina que busca equilibrar la sistematización institucional con

herramientas de índole participativas y sensibles al carácter vivo y dinámico del patrimonio.

De esta concepción alternativa, cobra fuerza el modelo de gestión del patrimonio biocultural basado en la educación intercultural y el diálogo de saberes, el cual se plantea como una alternativa crítica frente a las formas hegemónicas de transmisión y conservación del conocimiento que predominan en las instituciones educativas. Ávila y Ávila (2014) demuestran cómo a pesar de su discurso inclusivo, muchas instituciones educativas siguen operando desde códigos culturales y lingüísticos occidentales, lo cual genera exclusión, discriminación y pérdida de identidad que afecta la transmisión intergeneracional de la memoria biocultural, que de acuerdo con Toledo y Barrera-Bassols (2008) es entendida como un entramado de conocimientos, prácticas, cosmovisiones y vínculos comunitarios que articulan la relación entre los pueblos y su entorno natural.

Esta visión crítica se refuerza años más adelante con el análisis de Narváez-Elizondo (2020), quien pone sobre la mesa cómo la globalización, la migración, la urbanización y la industrialización agrícola han contribuido al debilitamiento de la transmisión del conocimiento ecológico tradicional, limitando su presencia en la vida cotidiana y en los sistemas educativos; el autor enfatiza en cómo los discursos coloniales han desvalorizado históricamente el uso de plantas silvestres comestibles y otros elementos del patrimonio biocultural, asociándolos a la pobreza y al subdesarrollo, por lo que frente a esta situación, se propone repensar la interculturalidad desde una praxis decolonial, que reconozca y legitime las subjetividades indígenas y sus formas de vida.

Marín (2022) por su parte aborda particularmente las expresiones culturales tradicionales (ECT) y su enseñanza desde la infancia, lo cual fortalece la identidad, fomenta la interculturalidad crítica y promueve el empoderamiento social, dentro del rol del arte escénico que, como medio pedagógico, permite no solo la transmisión viva de estos saberes, sino también la transformación del aula en un espacio de creación colectiva, afectividad y vinculación comunitaria a partir de un perfil docente sensible y contextualizado que reconoce los saberes populares como parte del proceso formativo; entendiendo a las ECT como patrimonio que debe ser salvaguardado, valorado y difundido desde la educación formal y comunitaria, en diálogo con las realidades territoriales, para garantizar su continuidad y resignificación generacional.

En esta misma línea, Montes et al. (2023) plantean dentro de este modelo de gestión tomar al diálogo de saberes como principio epistemológico y metodológico central, al tener en cuenta que los procesos de conservación y uso del patrimonio biocultural surgen del encuentro entre cosmovisiones diversas desde dentro de los territorios y no mediante imposiciones institucionales externas, por lo tanto, se sugiere que las instituciones públicas y educativas transiten de su rol de intervención para transformarse en acompañantes de los procesos comunitarios. Aunado a lo anterior, este estudio enfatiza que los programas de desarrollo rural muchas veces fracasan cuando operan desde marcos epistémicos ajenos a las comunidades, por ello, quienes lideran estos programas es importante que actúen como mediadores, capaces de entablar relaciones horizontales y dialógicas con los pueblos originarios, a través del diálogo de saberes, y así se conciba no solo como una metodología educativa, sino como una herramienta política que incite la autonomía.

De Lucca (2023) complementa aún más la idea anterior al destacar que los procesos de articulación entre comunidad y universidad deben favorecer una integración horizontal, lo que a su vez implica, entre otros aspectos, modificar actitudes, generar intercambio de información y adoptar métodos adecuados que permitan la emergencia de prácticas bioculturales compartidas; de modo que la propuesta no se reduce a intervenciones técnicas, sino que plantea acciones como descolonizar el saber, promover metodologías incluyentes, fomentar la participación activa y facilitar el trabajo colectivo hacia el cambio comunitario. Este marco se vincula con la promoción del patrimonio biocultural, entendida no como una preservación estática, sino como una forma viva de habitar el territorio, regenerar el vínculo con la naturaleza y proyectar un futuro común desde la sabiduría local y el cuidado de la Madre Tierra.

Finalmente, Lizama (2024) presenta un ejemplo innovador de este modelo en el ámbito universitario: la implementación de un Jardín Etnobiológico en una universidad tecnológica de México, cuya finalidad es vincular la educación ambiental, la conservación de la biodiversidad y la revitalización de saberes tradicionales al promover el diálogo de saberes entre la comunidad académica y las comunidades indígenas, viendo esta estrategia como un laboratorio vivo donde se articula el conocimiento científico con el conocimiento ancestral. En esta iniciativa se reconoce que si bien existen desafíos institucionales, como la sistematización y evaluación de impactos, el proyecto ha logrado generar una conciencia ecológica creciente en el estudiantado y fomentar el compromiso comunitario.

En suma, este modelo sugiere que las universidades o cualquier institución académica comprometida, sean agentes activos de la gestión biocultural al adoptar

enfoques interculturales, interdisciplinarios y participativos que ponga en el centro el diálogo y con ello las voces, saberes y prácticas de las comunidades locales. Se propone que la academia actúe como mediadora y acompañante de los distintos procesos implícitos en la gestión (Mercedes et al., 2014; Ávila & Ávila, 2014; De Lucca, 2023) y que la articulación se realice, principalmente, a través de diálogo de saberes vinculados a procesos educativos, metodologías participativas y la creación de espacios de diálogo intercultural (Narváez-Elizondo, 2020; Montes et al., 2023).

5.1.5 Contrastes entre los modelos: un crisol de posibilidades en la gestión patrimonial

A partir de lo expuesto hasta este punto, se observa que la gestión del patrimonio se presenta en una variedad de posibilidades, que se abordan desde diferentes posturas y en donde coexisten también diversos marcos teóricos, metodológicos y empíricos, que a continuación se exponen y contrastan.

a) Posturas epistemológicas

En el conjunto de investigaciones revisadas, predomina la postura fenomenológica como enfoque transversal en los distintos modelos de gestión, en segundo lugar, se observa la presencia de posturas hermenéuticas, particularmente en los modelos vinculados al turismo y áreas naturales protegidas y las políticas públicas (tabla 4).

La epistemología crítica con variantes constructivistas y decoloniales aparece como un contrapunto fundamental en los cuatro modelos; de las posturas críticas se destaca el aporte de lecturas que trascienden la descripción de experiencias y discursos,

permitiendo identificar las dinámicas de colonialidad, las prácticas extractivas de patrimonialización y las formas de resistencia comunitaria frente a marcos institucionales rígidos o excluyentes. Las diferentes posturas epistemológicas lejos de excluirse, se potencian mutuamente para ofrecer una lectura compleja del patrimonio biocultural.

Tabla 4

Posturas epistemológicas de los modelos de gestión de patrimonio

Modelos de gestión	Posturas epistemológicas	Autores de las investigaciones
Gestión comunitaria y participativa	Fenomenológica	Cruz (2014); Díaz-García (2024); Martínez (2022); Sarmiento (2016) y Vázquez et al. (2016)
	Crítica–constructivista	Argenta y Betancourt, 2016
Gestión a partir de la administración pública	Fenomenológica	Ellison, 2020; Figueroa y Vergara-Pinto, 2018; Laguna y Palatzio, 2023; López et al., 2018, 2019; Martínez, 2022; Valdiviezo, 2024; Vásquez, 2017
	Hermenéutica	Ramírez et al., 2021; Vásquez-Sánchez, 2022
	Crítica	Hernández y Hernández, 2015; Ontiveros y Concheiro, 2018
Gestión a partir de la inserción del patrimonio biocultural en la actividad turística	Fenomenológica	Almanza-Valdés et al., 2023; Arellano et al., 2024; Bello y Pérez, 2017; David et al., 2021; Pérez et al., 2022; Peraza et al., 2023; Ramírez, 2023
	Hermenéutica	Bello & Pérez, 2019; Díaz-Méndez et al., 2024; Jiménez et al., 2016); Ortiz y Sandoval, 2022
	Constructivista	Núñez y Pérez-Serrano, 2022
	Crítica	Oehmichen y De la Maza, 2019
Gestión intercultural	Fenomenológica	Mercedes et al., 2014; Narváez-Elizondo, 2020
	Hermenéutica	Montes et al., 2023; Lizama, 2024
	Crítica–decolonial	Ávila y Ávila, 2014

Nota. Elaboración propia a partir de autores referidos.

La integración de marcos teóricos–conceptuales y metodologías presentada en la tabla 5 evidencia que los estudios sobre patrimonio biocultural se estructuran a partir de enfoques interdisciplinarios. En el modelo comunitario y participativo, se observa la recurrencia de conceptos como patrimonio biocultural, paisaje cultural, identidad biocultural y etnoecología (Cruz, 2014; Sarmiento, 2016 y Vázquez et al., 2016), acompañados de la bioculturalidad y la comunalidad (Argenta & Betancourt, 2016; Díaz-García, 2024). Metodológicamente, este modelo se apoya en enfoques cualitativos y técnicas etnográficas que privilegian la experiencia vivida y las dinámicas organizativas locales (Martínez, 2022; Díaz-García, 2024).

En el de gestión a partir de la administración pública, los marcos teóricos se articulan alrededor de nociones provenientes de la ecología política, el paisaje biocultural, la etnoecología y el cosmopolitismo territorial (Figueroa & Vergara-Pinto, 2018; Laguna & Palatzio, 2023; López et al., 2018, 2019). A estos enfoques se suman categorías relacionadas con el desarrollo a escala humana y el patrimonio bioambiental (Valdiviezo, 2024), así como aportes vinculados a la revitalización cultural y la memoria biocultural (Ramírez et al., 2021). Las metodologías empleadas combinan etnografía, entrevistas y talleres participativos (Ellison, 2020; Ramírez et al., 2021), aunque también aparecen metodologías mixtas (López et al., 2019) y análisis documentales en estudios centrados en marcos normativos (Laguna & Palatzio, 2023; Vásquez-Sánchez, 2022).

En de gestión a partir de su inserción en la actividad turística, se integra territorio, etnoconocimiento, turismo biocultural y actores sociales (Bello & Pérez, 2017, 2019; Jiménez et al., 2016; Peraza et al., 2023). De manera complementaria, emergen enfoques críticos sobre patrimonialización, turistificación y multiculturalismo neoliberal

(Oehmichen & De la Maza, 2019; Ramírez, 2023), junto con aportes basados en la comunalidad, el capital social comunitario y la resiliencia (Palomino & López, 2019). Las metodologías predominantes son cualitativas, con uso intensivo de etnografía, entrevistas, observación participante y herramientas participativas como tendedores sociales y diálogos interculturales (Núñez & Pérez-Serrano, 2022; Ortiz & Sandoval, 2022; Almanza-Valdés et al., 2023).

Finalmente, en el modelo intercultural de gestión, los marcos conceptuales se orientan hacia el saber ecológico tradicional, el conocimiento comunitario, la soberanía alimentaria y el diálogo de saberes (Mercedes et al., 2014; Montes et al., 2023; Narváez-Elizondo, 2020). Asimismo, se incorporan perspectivas críticas sobre la interculturalidad y la colonialidad del saber (Ávila & Ávila, 2014; Lizama, 2024). Metodológicamente, este modelo combina enfoques cualitativos, metodologías mixtas y herramientas como SIG, fichas de inventario, entrevistas y análisis crítico del discurso (Lizama, 2024; Montes et al., 2023).

Tabla 5

Marcos teórico-conceptuales y metodológicos identificados en los estudios vinculados a los modelos de gestión de patrimonio biocultural

Modelo de gestión	Marcos teórico–conceptuales	Metodologías y técnicas	Autores
Gestión comunitaria y participativa	Patrimonio biocultural; paisaje cultural; etnoecología; biodiversidad; identidad biocultural; imaginarios; bioculturalidad; comunalidad;	Enfoque cualitativo; observación participante; observación de campo; entrevistas etnográficas; historias de vida;	Argenta y Betancourt, 2016; Cruz, 2014; Díaz-García, 2024; Martínez, 2022; Sarmiento, 2016; Vázquez et al., 2016

	emprendimiento solidario; desarrollo local	documentación visual; análisis documental	
Gestión a partir de la administración pública	Ecología política; paisaje biocultural; etnoecología; cosmopolitismo territorial; desarrollo a escala humana; patrimonio bioambiental; paisaje; desarrollo local; cultura indígena; revitalización cultural; memoria; bioculturalidad	Enfoque cualitativo; etnografía; entrevistas; observación participante y no participante; talleres de cartografía; IAP; análisis documental; metodología mixta	Ellison, 2020; Figueroa y Vergara-Pinto, 2018; Hernández y Hernández, 2015; Laguna & Palatzio, 2023; López et al., 2018, 2019; Martínez, 2022; Ramírez et al. 2021; Valdiviezo, 2024; Vásquez, 2017; Vásquez-Sánchez, 2022
Gestión a partir de la inserción del patrimonio biocultural en la actividad turística	Territorio; actores sociales; etnoconocimiento; turismo biocultural; patrimonialización; turistificación; multiculturalismo neoliberal; comunalidad; capital social comunitario; resiliencia; diálogo intercultural; colonialidad del poder	Enfoque cualitativo; etnografía; entrevistas a profundidad y semiestructuradas; observación participante; talleres; tendaderos sociales; diálogos interculturales; dinámicas grupales; análisis documental	Almanza-Valdés et al., 2023; Arellano et al., 2024; Bello y Pérez, 2017, 2019; David et al., 2021; Díaz-Méndez et al., 2020; Jiménez et al., 2016; Núñez y Pérez-Serrano (2022); Oehmichen y De la Maza, 2019; Ortiz y Sandoval, 2022; Palomino y López, 2019; Peraza et al., 2023; Pérez et al., 2022; Ramírez, 2023
Gestión intercultural	Patrimonio biocultural; conocimiento comunitario; saber ecológico tradicional; soberanía alimentaria; diálogo de saberes; gobernanza ambiental; biodiversidad;	Enfoque cualitativo; metodología mixta; SIG; fichas de inventario; entrevistas; observación participante y no participante; IAP;	Ávila y Ávila, 2014; Lizama, 2024; Mercedes et al., 2014; Montes et al., 2023; Narváez-Elizondo, 2020

interculturalidad crítica; colonialidad del saber; derechos culturales	encuestas; análisis crítico del discurso
---	---

Nota: Elaboración propia a partir de autoras/es referidos.

A partir del contraste de los modelos identificados, fue posible observar distintos procesos de la gestión presentes en los casos abordados, aunque los énfasis varían según los actores involucrados, los contextos territoriales y las finalidades de cada iniciativa, los estudios coinciden en abordar elementos como el reconocimiento y valoración del patrimonio biocultural, la organización y participación de actores sociales, la defensa y gestión del territorio, la producción y circulación de conocimientos, así como los elementos orientados a la enseñanza, transmisión y difusión del patrimonio (Cruz, 2014; López et al., 2018; Bello & Pérez, 2017; Montes et al., 2023).

Dichos procesos no aparecen necesariamente de manera simultánea en todos los modelos. Mientras algunas investigaciones enfatizan la organización comunitaria y la toma de decisiones colectivas (Argenta & Betancourt, 2016; Díaz-García et al., 2024). Otras se centran en la institucionalización mediante políticas públicas y mecanismos de patrimonialización. (Vásquez-Sánchez, 2022; Laguna & Palatzio, 2023), en la interpretación y comunicación del patrimonio en contextos turísticos (Díaz-Méndez et al., 2020 y Ortiz & Sandoval, 2022) o en la enseñanza y el diálogo de saberes desde espacios educativos y académicos (Ávila & Ávila, 2014; Montes et al., 2023; De Lucca, 2023). Pese a la diferencia que pudieran existir vistas en conjunto las investigaciones permitieron identificar dichos procesos dentro de la gestión del patrimonio biocultural.

Entre los modelos de gestión, los procesos relacionados con la transmisión y promoción del patrimonio merecen una atención particular, ya que en distintos estudios

aparecen asociados a prácticas de enseñanza, diálogo de saberes, interpretación patrimonial y circulación de conocimientos entre actores sociales (Díaz-Méndez et al., 2020; Marín, 2022; Montes et al., 2023; De Lucca, 2023). No obstante, no siempre fueron evidentes de manera explícita en los modelos analizados, sino que generalmente se encontraron integrado dentro de otras prácticas de gestión. Por ello, a continuación, se aborda de manera específica la transmisión del patrimonio biocultural como un proceso en particular de la gestión identificada en la literatura revisada.

d) Transmisión del patrimonio biocultural

Como puede notar el lector, en el ejercicio comparativo expuesto en los subapartados anteriores no se integra de manera explícita lo relativo a la transmisión del patrimonio biocultural, siendo que este es un componente importante en la gestión y salvaguarda del patrimonio, y ello se debe a que contribuye a la continuidad, reproducción de los conocimientos, prácticas y significados culturales asociados al patrimonio entre generaciones y distintos contextos sociales (Albarrán, 2022; Marín, 2022; De Lucca, 2023).

En el caso concreto de la transmisión del patrimonio biocultural, elemento relevante para su salvaguarda y poco abordado en la producción científica, adquiere matices diferenciados según el modelo de gestión desde el cual se analiza. Aunque algunos estudios dentro del modelo de gestión comunitario y participativo, no nombran explícitamente la promoción del patrimonio, entendida como un proceso de transferencia de conocimientos y habilidades culturales a través de una comunicación intergeneracional en medios formales o informales que asegure su permanencia (DGCP,

2004), diversos estudios evidencian que, el patrimonio se sostiene principalmente mediante procesos de transmisión de saberes, prácticas y significados culturales.

En el modelo comunitario, Argenta y Betancourt (2016) evidencian que la valorización de los saberes, territorios y prácticas ancestrales no se limita únicamente a su visibilización simbólica, sino que se expresa mediante acciones concretas de defensa, reapropiación y transmisión intergeneracionales de conocimientos. También es posible que estas dinámicas se manifiesten en prácticas situadas como el manejo de semillas nativas, la agroecología, las Ferias comunitarias o la práctica textil en contextos migratorios, actividades que constituyen expresiones vivas de un patrimonio que se resignifica continuamente y que, a través de su reproducción social, asegura su continuidad en el tiempo (Argenta & Betancourt, 2016; Albarrán, 2022; Xotlanihua, 2023).

En esta misma línea de ideas, la continuidad de la herencia textil originaria en contextos migratorios no depende únicamente de su reconocimiento como patrimonio biocultural, sino de los procesos mediante los cuales las comunidades mantienen y transmiten sus conocimientos textiles a nuevas generaciones, donde este proceso implica la reinterpretación y adaptación de los saberes tradicionales a realidades contemporáneas, permitiendo que las prácticas textiles continúen reproduciéndose en nuevos contextos sociales y territoriales, es así como, de esta manera, la transmisión de conocimientos asociados al tejido, a los símbolos y a las relaciones con el entorno natural se convierte en un mecanismo para la preservación del patrimonio biocultural (Albarrán, 2022).

Asimismo, dentro del modelo comunitario se identifican otras prácticas que contribuyen a la transmisión del patrimonio biocultural como el impulso a la agroecología

adaptada localmente, el fortalecimiento de circuitos cortos de comercialización y el reconocimiento de los saberes campesinos dentro de las cadenas de valor. Estas acciones permiten que los conocimientos asociados al manejo del territorio y a la producción agrícola continúen circulando dentro de las comunidades, favoreciendo la reproducción de prácticas culturales vinculadas al paisaje agrícola como una expresión del patrimonio biocultural de los pueblos originarios (Xotlanihua, 2023).

Por su parte, en el modelo de políticas públicas y áreas naturales protegidas, la implementación de programas estatales de patrimonialización ha contribuido, aunque con limitaciones, al reconocimiento institucional de diversas prácticas y expresiones culturales. Sin embargo, esta visibilización no está exenta de tensiones, ya que algunos estudios advierten que los procesos de patrimonialización pueden derivar en simplificaciones o formas de folklorización del patrimonio (López et al., 2019). A pesar de ello, las comunidades se han logrado reapropiar ciertos espacios institucionales, como casas de cultura y museos, para impulsar procesos de transmisión intergeneracional de saberes, lo que permite que estos espacios funcionen también como lugares de aprendizaje cultural y de continuidad de las prácticas tradicionales (Ramírez et al., 2021).

De manera complementaria, la incorporación del patrimonio biocultural en marcos legales y normativos representa una vía de legitimación pública que contribuye a ampliar su reconocimiento social, aunque estos procesos generan debates y tensiones, también pueden favorecer la sensibilización de distintos sectores sociales respecto a la importancia de los saberes tradicionales y su relación con la conservación del entorno; en este sentido, la transmisión del patrimonio no depende únicamente de las políticas

institucionales, sino del diálogo entre actores y de la contextualización territorial de las acciones implementadas (Vásquez-Sánchez, 2022; Ellison, 2020).

En el modelo de turismo biocultural, la transmisión del patrimonio se vincula estrechamente con los procesos de interpretación patrimonial. Diversos estudios señalan que las propuestas más sólidas son aquellas construidas desde los propios pueblos, ya que permiten comunicar los significados culturales asociados a las prácticas tradicionales sin reducirlas a simples atractivos turísticos. En este contexto la interpretación del patrimonio funciona como un mecanismo que facilita la comprensión del patrimonio por parte de los visitantes y contribuye a la transmisión de conocimientos culturales en un marco de respeto hacia las comunidades anfitrionas (Díaz-Méndez et al., 2020; Núñez & Pérez-Serrano, 2022).

Asimismo, algunos estudios identifican experiencias vinculadas a circuitos turísticos bioculturales y a propuestas inmersivas que buscan generar espacios de aprendizaje intercultural a través de la interacción con las comunidades locales (Peraza et al., 2023; Arellano et al., 2024). Desde esta perspectiva, la actividad turística puede contribuir a la continuidad del patrimonio cuando se desarrolla, se difunde y promociona mediante estrategias que favorecen la comprensión de los significados culturales y reconocen el papel de los actores locales como mediadores en la transmisión de los discursos patrimoniales (Díaz-Méndez et al., 2020).

Otro aporte relevante dentro de este modelo es la integración de cosmovisiones indígenas en el diseño de experiencias turísticas, donde los sistemas simbólicos y narrativos que forman parte de estas cosmovisiones regulan el uso y la conservación del entorno natural, funcionando incluso como normas culturales que orientan la relación con

los recursos del territorio, así la recuperación y transmisión de relatos en lenguas originarias no solo fortalece el diálogo intergeneracional, sino que también contribuye a la continuidad de los saberes tradicionales asociados al patrimonio biocultural (Ortiz & Sandoval, 2022).

Por último, en el modelo académico se observa que las instituciones educativas desempeñan un papel relevante en los procesos de transmisión del patrimonio biocultural. Aunque algunos estudios no utilizan explícitamente esta categoría, centrándose en la divulgación científica, si identifican prácticas orientadas a la enseñanza y reproducción de expresiones culturales tradicionales mediante estrategias educativas que promueven el diálogo de saberes y la reflexión crítica sobre el patrimonio. Es así que las universidades y escuelas se convierten en espacios donde el patrimonio se reconoce como un tejido simbólico, político y territorial, cuya continuidad depende de su integración en procesos formativos y en experiencias de aprendizaje intercultural (Marín, 2022).

En esta misma línea, otros estudios plantean la importancia de generar proyectos educativos y sociales que permitan articular los saberes tradicionales con nuevas formas de organización comunitaria; es decir, más que centrarse únicamente en la difusión del patrimonio, este enfoque propone fortalecer procesos de aprendizaje colectivo en los que el patrimonio se recrea y se mantiene mediante la acción comunitaria, la interculturalidad crítica y la construcción de proyectos sociales compartidos (de Lucca, 2023).

En conjunto, los modelos analizados muestran que la transmisión del patrimonio biocultural no depende únicamente de mecanismos de reconocimiento institucional o de su visibilización pública, sino principalmente de los procesos mediante los cuales los

conocimientos, prácticas y significados culturales se transmiten entre los miembros de la comunidad y desde las comunidades portadoras hacía la población en general.

La transmisión del patrimonio se configura como un proceso que articula dimensiones comunicativas y educativas, dado que implica la transferencia de saberes y habilidades culturales a través de interacciones sociales, en espacios formales e informales, que permiten su permanencia; de modo que tal como se plantea en el marco teórico de esta investigación, la transmisión del patrimonio biocultural puede comprenderse como un proceso comunicativo mediante el cual los miembros de una comunidad comparten los significados, conocimientos, valores y prácticas que conforman su patrimonio, favoreciendo su continuidad a través de la interacción intergeneracional.

Cabe mencionar que, en este contexto, la educación no solo es entendida en el ámbito escolar, sino también en espacios comunitarios de aprendizaje que contribuyen a la reproducción de estos saberes culturales al facilitar su enseñanza, reinterpretación y adaptación a nuevas condiciones sociales. De este modo, los resultados evidencian que, aunque cada modelo de gestión enfatiza estrategias distintas desde la defensa territorial y la práctica cotidiana en el modelo comunitario, hasta la interpretación patrimonial, la institucionalización o los procesos formativos en los modelos turístico, político y académico todos convergen en reconocer que el patrimonio biocultural se sostiene a través de procesos de transmisión que permiten que circule, se resignifique y permanezca formando parte de la vida social de las comunidades (Jodelet, 1986; Morales, 2022).

5.2. Discursos y representaciones sociales en torno al patrimonio biocultural de la Feria Nacional del Huipil

Este apartado refiere el contraste de los discursos asociados a la construcción de significados y conocimiento compartido de las expresiones culturales tradicionales presentes en la Feria Nacional del Huipil, desde la perspectiva de los actores locales. En dicho contraste serán entrelazadas las observaciones realizadas y los hallazgos revelados tanto en el espacio físico como en el digital.

Los resultados se construyen a partir de tres fuentes de información, la observación participante durante la Feria Nacional del Huipil el cuatro de octubre de 2024, la observación digital de las publicaciones de los tres perfiles de Facebook correspondientes a los actores sociales locales: cabe destacar que se consideraron actores sociales locales entendidos como individuos, grupos u organizaciones que participan en las dinámicas del territorio e inciden, desde distintas posiciones, en los procesos vinculados con las expresiones culturales tradicionales, con base en ello, se seleccionaron perfiles de Facebook representativos de los sectores comunitario, gubernamental y privado vinculados con la Feria Nacional del Huipil (véase apéndice 3); y, finalmente, se realizaron entrevistas semiestructuradas con la finalidad de triangular la información. Los resultados se presentan a continuación organizados por categorías de análisis.

5.2.1. Estructuras discursivas en torno al patrimonio biocultural de la Feria Nacional del Huipil

La elección y coronación de la Reina del huipil de Cuetzalan del Progreso, realizada en 2024, contó con la participación de siete jóvenes, representantes de las

juntas auxiliares de Reyesogpan, Yohualichan, San Andrés Tzicuilan, San Miguel Tzinacapan, Xocoyolo, Zacatipan y Xiloxochico.y tuvo una duración aproximada de cuatro horas; tiempo durante el cual cada una de las participantes se presentó y dio su discurso.

El análisis de los discursos presentados durante la Feria Nacional del Huipil (espacio físico) muestra que las participantes en la elección de la Reina del huipil construyen sus intervenciones siguiendo estructuras narrativas organizadas, lo que es coherente con lo que Barthes (1993) define como discurso entendido éste como una unidad regida por normas y estructuras que integra modos de narratividad, perspectivas y puntos de vista. Evidencia de lo anterior es, por ejemplo, el componente protocolario en la construcción del discurso de las participantes al enunciar expresiones como “buenos días jurado calificador, autoridades... y público en general” (notas de campo, 04 de octubre de 2024).

Asimismo, hay discursos que manifiestan posturas, lo cual coincide con el enfoque Barteshiano que afirma que el discurso no solo transmite significados comunes, sino que permite a los sujetos definir acciones frente al tema, Pérez (2008) un ejemplo claro aparece cuando una participante señala “exhorto a las autoridades y al público se promueva una cultura de respeto y reconocimiento a la mujer indígena” (notas de campo 04 de octubre de 2024).

En lo que respecta al espacio digital el discurso las publicaciones muestran cómo el actor gubernamental enmarca el ritual como evento de gran importancia cultural y espiritual, organiza la información con claridad sobre qué/ cuándo/ dónde, utiliza un tono promocional accesible y además construye explicaciones interpretativas sobre el

significado de las expresiones culturales tradicionales, pero en menor medida. Si bien Barthes (1993) señala que todo discurso opera como un sistema de significación que aglutina sentidos compartidos y los presenta como evidentes, en este caso, el actor gubernamental se posiciona como el narrador que explica, ordena y legitima los significados del patrimonio biocultural.

Esta construcción discursiva tiende a simplificar u homogeneizar sentidos al priorizar una narrativa celebratoria que invisibiliza tensiones, conflictos o contradicciones internas, tal como González-Varas (2014) advierte, los discursos patrimoniales oficiales suelen seleccionar ciertos elementos de la memoria cultural y excluir otros, con el fin de sostener una imagen coherente ante audiencias amplias, en este caso especialmente turísticas.

El discurso del actor comunitario se organiza frecuentemente en forma secuencial, construyendo relatos de las expresiones culturales tradicionales en momentos ordenados y se vuelve evidente en frases como: Así es, como inicia la fiesta patronal de Cuetzalan, más adelante viene más material” o “Finalmente, así fue el ritual de colocación del palo de los voladores...” que conforman una estructura narrativa progresiva y al mismo tiempo confirma el enfoque barthesiano donde el discurso tiene una estructura narrativa y retórica (Barthes, 1993).

De igual manera el discurso del actor privado tiene una organización secuencial, pero a diferencia del actor comunitario este organiza el contenido en fases del ritual de las expresiones culturales tradicionales en formatos de transmisiones en vivo que orienta al receptor hacia la centralidad ritual del acontecimiento, esto también se relaciona con

lo planteado por Pérez (2008) sobre cómo los discursos organizan modos de narrar y puntos de vista.

En conjunto, el análisis evidencia que los discursos contruidos en torno a la Feria Nacional del Huipil se organizan mediante estructuras narrativas que no solo informan, sino que también interpretan y posicionan significados sobre el patrimonio biocultural. Tanto en el espacio físico como en el digital, los actores sociales configuran relatos que enfatizan ciertos aspectos del patrimonio, ya sea mediante discursos protocolarios, narrativas secuenciales o marcos interpretativos institucionales. De esta manera, el discurso se convierte en un mecanismo central para organizar, transmitir y legitimar sentidos compartidos sobre las expresiones culturales tradicionales presentes en la Feria.

Si bien el análisis de las estructuras discursivas permitió identificar las formas narrativas, mediante las cuales los actores sociales construyen sus intervenciones, resulta igualmente relevante examinar los contenidos que dichas estructuras comunican.

5.2.2. Contenidos dentro de las estructuras discursivas de la Feria Nacional del Huipil

a) Patrimonio Biocultural

En cuanto al contenido, los discursos pronunciados por las participantes durante la Feria Nacional del Huipil, muestran la relación entre territorio, naturaleza y cultura y esto coincide con lo que plantea Boege (2008), quien afirma que la cultura y la naturaleza están intrínsecamente relacionadas. Un ejemplo de lo anterior se encuentra en enunciados como: “somos hijas de la montaña y guardianas de la naturaleza” (notas de campo, 04 de octubre de 2024).

Además, en los discursos enunciados las participantes refieren conocimiento ecológico específico, como la altitud, los cultivos, las especies de flora y fauna, lo cual coincide con la dimensión cognitiva del patrimonio biocultural señalada por Toledo et al., (2019), quien señala que los conocimientos a partir de la relación con el entorno, no son referencias únicamente informativas, sino que constituyen indicadores de un saber ecológico situado, donde la relación con el territorio es interpretada y transmitida. Observable de lo expuesto son fragmentos como: “Nuestra principal actividad económica es la agricultura...sembrando maíz y frijol” (notas de campo, 04 de octubre de 2024), o cuando se menciona la diversidad agrícola local: “...la altitud de 600 msnm favorece el cultivo de naranja, plátano, lima... así como maíz, pimienta, vainilla, café y canela” (notas de campo, 04 de octubre 2024).

A partir de estos elementos, puede entenderse que el patrimonio biocultural se articula en los discursos a través de una estrecha relación entre conocimiento ecológico, prácticas productivas y vínculos simbólicos con el territorio. Las referencias a cultivos, condiciones ambientales y formas de interacción con la naturaleza no solo describen características del entorno, sino que reflejan un sistema de saberes acumulados y transmitidos históricamente por las comunidades. En este sentido, los discursos evidencian cómo la relación entre naturaleza y cultura se integra en un mismo marco de significado que sustenta la comprensión del territorio y de las prácticas culturales presentes en la Feria Nacional del Huipil.

En el espacio digital también se identificaron referencias al patrimonio biocultural, aunque con matices distintos según el actor social. En las publicaciones del actor comunitario, el patrimonio biocultural se representa principalmente a través de la relación

simbólica entre territorio, naturaleza y espiritualidad. Los registros del ritual de los voladores y las descripciones que aluden al aire, la libertad o el carácter en las publicaciones no se limitaron a documentar eventos festivos, sino que comunicaron una visión biocultural en la que la naturaleza, el territorio y las expresiones rituales se mostraron estrechamente vinculadas, lo cual coincidió con lo planteado por Toledo y Barrera-Bassols (2009) respecto a la articulación entre conocimientos, cosmovisiones y prácticas desarrolladas históricamente por las comunidades.

Por su parte, el actor gubernamental incorporó de manera más explícita el concepto de patrimonio biocultural dentro de sus publicaciones. Expresiones como “riqueza biocultural de Cuetzalan”, así como las referencias a la dimensión espiritual de rituales como la danza de los Voladores, evidenciaron una narrativa institucional que enfatiza la interdependencia entre biodiversidad, saberes tradicionales y expresiones culturales (notas de campo, 19 de julio 2025). Asimismo, el reconocimiento de las tradiciones comunitarias como parte del valor del territorio permitió observar que el patrimonio biocultural es presentado como un elemento distintivo del municipio, reforzando la relación entre naturaleza, cultura y continuidad histórica señalada por Boege (2008).

En contraste, las publicaciones del actor privado hicieron referencia al patrimonio biocultural principalmente a través de la cobertura de rituales, danzas y ceremonias asociadas a la Feria. Aunque el énfasis se encuentra en el registro informativo de los acontecimientos, los contenidos difundidos permiten identificar elementos característicos del patrimonio biocultural, como la presencia del árbol ritual utilizado en la Danza de los Voladores, la música tradicional, la indumentaria indígena y las prácticas ceremoniales

vinculadas al territorio (diario de campo 21 de julio 2025). De este modo, aun cuando el actor privado no desarrolla explicaciones interpretativas sobre el patrimonio, contribuye a visibilizar expresiones donde convergen conocimientos, símbolos y prácticas que reflejan la relación histórica entre las comunidades y su entorno.

Dentro de los contenidos asociados al patrimonio biocultural identificados en los discursos, destacan particularmente las expresiones culturales tradicionales, debido a que constituyen una de las principales formas mediante las cuales las comunidades materializan, transmiten y comunican sus conocimientos, valores simbólicos y vínculos con el territorio (OMPI 2005). Por ello, resulta pertinente profundizar en aquellas expresiones culturales tradicionales que adquieren mayor presencia y relevancia dentro de la Feria Nacional del Huipil.

b) Expresiones Culturales Tradicionales

Las expresiones culturales tradicionales (ECT) presentes en la Feria Nacional del Huipil se manifiestan principalmente en tres dimensiones: las danzas tradicionales, la indumentaria indígena y las prácticas musicales o sonoras asociadas a los rituales; en coherencia con la definición de la OMPI (2005), que reconoce a las danzas, los rituales, la música, artesanías y los textiles como formas tangibles e intangibles en que se expresan los conocimientos, percepciones y prácticas de los pueblos originarios.

Las danzas son uno de los ejes más visibles en los discursos analizados, las participantes a reinas del huipil cuando tienen uso de la palabra describen como parte de los elementos de su comunidad a las danzas: "...danzas de los voladores, los toreadores, los negritos y los huehuentones" (notas de campo, 04 de octubre de 2024). De manera similar, otra participante señaló "...danzas locales entre ellos negritos,

voladores, santiagos y quetzales...” (notas de campo, 04 de octubre de 2024). Estas referencias confirman lo señalado por González (2022), para quien las danzas provenientes de rituales ancestrales materializan memoria, cosmovisión y vínculos con el territorio, integrando elementos como la indumentaria y los instrumentos musicales elaborados con recursos locales.

La observación participante también permitió identificar la incorporación de niñas y niños en actividades vinculadas con las expresiones culturales tradicionales durante la Feria Nacional del Huipil. Entre ellas destacó la realización de un concurso infantil que representa la elección y coronación de la Reina del Huipil, así como la participación de estudiantes de nivel básico en la ejecución del baile tradicional Xochipitzahuac, estas actividades evidencian que las expresiones culturales tradicionales no solo son representadas por los adultos dentro del espacio festivo, sino que también son transmitidas por las nuevas generaciones.

Otra ECT extensamente abordada en los discursos de las representantes a reinas del huipil es la indumentaria indígena pero también como símbolo de orgullo y pertenencia al territorio y la comunidad:

“El día de hoy porto con mucho orgullo esta vestimenta que nos representa” “Las mujeres lucimos orgullosas de nahuas blancas, camisas bordadas, faja bordada y un huipil hecho en telar de cintura” (notas de campo, 04 de octubre de 2024).

Las expresiones anteriores coinciden con lo que Martínez (2020) y Moreta (2024) mencionan en torno a que la vestimenta indígena es un lenguaje material que expresa

cosmovisión, historia y vínculos con el entorno; no es solo un objeto estético, sino un símbolo que articula identidad cultural, creencias comunitarias y memoria biocultural.

Por su parte, González (2022) explica que las danzas indígenas suelen ir acompañadas de instrumentos elaborados con materiales del entorno, reforzando la dimensión sonora como componente esencial de las expresiones culturales tradicionales. Si bien los discursos no mencionan la música explícitamente por nombre y, aunque tampoco se menciona directamente un instrumento en los discursos de las participantes, la observación participante que se realizó durante la Feria Nacional del Huipil permite dar cuenta de que la música tradicional y el los sones tocados por los músicos constituyen parte inseparable de la experiencia simbólica.

En síntesis, las expresiones culturales tradicionales identificadas en los discursos revelan una articulación entre prácticas rituales, manifestaciones estéticas y formas de transmisión cultural que configuran la identidad colectiva del territorio. Las danzas, la indumentaria indígena y los elementos sonoros asociados a los rituales aparecen como componentes fundamentales que condensan memoria, cosmovisión y pertenencia comunitaria. De este modo, las expresiones culturales tradicionales no solo se presentan como manifestaciones visibles durante la Feria, sino como vehículos mediante los cuales se reproducen y comunican los significados culturales asociados al patrimonio biocultural.

Ahora bien, través de las danzas, la indumentaria, los rituales y las prácticas sonoras, las comunidades reproducen saberes, experiencias y significados contruidos colectivamente a lo largo del tiempo, en consecuencia, el análisis de estas expresiones conduce necesariamente a reflexionar sobre las relaciones entre historia, memoria y

memoria biocultural presentes en los discursos de los actores sociales locales (González-Varas, 2014; Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

c) Historia, Memoria y Memoria Biocultural

En primer lugar, los discursos muestran que la memoria colectiva, como la entiende González-Varas (2014), es un proceso dinámico, afectivo y comunitario mediante el cual las personas reinterpretan su pasado a partir de las circunstancias actuales. Esto se aprecia en fragmentos como: “Nuestros antepasados, como mujeres indígenas, desempeñamos un papel fundamental en el desarrollo y la lucha constante para tener una mejora en nuestra comunidad” (notas de campo, 04 de octubre de 2024). Aquí la referencia a los antepasados a partir de la memoria se utiliza para mencionar las actividades realizadas por ellos para la mejora de la comunidad, así como argumenta González-Varas (2014), la memoria colectiva selecciona y resignifica elementos del pasado para mantener su relevancia en el presente.

En contraste con la memoria, los discursos también permiten identificar un vínculo con la historia, aunque las participantes no mencionen tal cual la categoría, sí mencionan hechos que se integran en el tiempo largo de la comunidad, como el origen de festividades, la continuidad de las danzas tradicionales o la permanencia de técnicas artesanales heredadas. Es decir, el pasado es reconocido como una sucesión de prácticas transmitidas a través del tiempo, lo que dialoga con la perspectiva histórica en tanto registro y continuidad de González-Varas (2014).

Los discursos evidencian elementos claros de memoria biocultural, entendida desde Toledo y Barrera-Bassols (2008) como el conjunto de saberes, prácticas, lenguas, técnicas y creencias desarrolladas históricamente a partir de la interacción con el

territorio; esto se refleja, por ejemplo, en la descripción de la diversidad agrícola, las prácticas de cultivo, las prácticas rituales, el conocimiento en torno a la flora y la fauna y su utilización, es decir el conocimiento de las características ecológicas del territorio y a partir de ello el ajuste a sus prácticas productivas a lo largo del tiempo.

En conjunto, los discursos analizados muestran que la Feria Nacional del Huipil funciona como un espacio donde convergen distintas formas de relación con el pasado. La memoria colectiva permite reinterpretar las experiencias y luchas de generaciones anteriores, mientras que la historia se manifiesta en la continuidad de prácticas y tradiciones transmitidas a lo largo del tiempo. A su vez, la memoria biocultural integra estos elementos al articular conocimientos ecológicos, prácticas productivas y saberes rituales vinculados al territorio, evidenciando cómo las comunidades mantienen y resignifican sus vínculos históricos con la naturaleza y la cultura.

Mediante la participación de actores sociales locales que, desde distintas responsabilidades y formas de organización, intervienen activamente en la continuidad de las expresiones culturales tradicionales y en la reproducción de los significados asociados al patrimonio biocultural resulta fundamental identificar a los actores involucrados en la Feria Nacional del Huipil y las formas en que participan dentro de este espacio festivo y comunitario (Long, 2007; Pérez, 1995).

d) Actores Sociales Locales

Ahora bien, con lo que respecta a los actores sociales locales a partir de la observación se identificaron distintos tipos de actores sociales locales que participan en la festividad.

Los actores gubernamentales son aquellos vinculados a la administración pública municipal, reconocidos directamente en los discursos como por ejemplo “...es un honor para su servidor como presidente municipal constitucional de Cuetzalan del Progreso...” y “Valoro muchísimo esa gran participación... gracias a sus papás, gracias a sus autoridades locales...” (notas de campo, 04 de octubre de 2024). Además, existe en el reconocimiento por parte de las participantes a reinas del huipil “Buenos días jurado calificador, autoridades de nuestro bello municipio...” (notas de campo, 04 de octubre de 2024).

En segundo lugar, los actores comunitarios tienen una participación más extensa dentro de la Feria, por ejemplo, las jóvenes participantes funcionan como voceras y representantes directas de sus localidades, y lo demuestran en sus discursos en expresiones como “Con emoción les platico sobre las festividades que hay en mi comunidad.” (notas de campo, 04 de octubre de 2024) y “El día de hoy porto con mucho orgullo esta vestimenta que nos representa” (notas de campo, 04 de octubre de 2024).

Finalmente, no se mencionan actores privados (empresas, comercios, servicios turísticos o patrocinadores), todas las referencias se concentran en autoridades locales y participantes comunitarios. Esto sugiere que, desde la perspectiva de los discursos que se comparten, la Feria es representada como un espacio comunitario e institucional, donde participan actores sociales locales comunitarios y gubernamentales.

Aunque los discursos de la Feria Nacional del Huipil mencionan explícitamente algunos actores sociales locales, existe un conjunto más amplio de actores comunitarios que, aun sin ser nombrados directamente, participan y sostienen el evento y su presencia se reconoció a partir de la observación participante, tal es el caso de los danzantes que

acompañan el ritual de coronación de la reina del huipil en danzas como los quetzales, los negritos y los voladores y cuya participación es indispensable para la realización de la Feria; lo mismo sucede con los músicos tradicionales, quienes acompañan con sones a los grupos de danzantes para ejecutar su ritual y a todo el ritual de elección y coronación de la reina del Huipil.

En lo que respecta al espacio digital el actor gubernamental reconoce la participación ciudadana, agradece a actores comunitarios y destaca la coordinación de los comités comunitarios, al mismo tiempo subraya la importancia del compromiso de la comunidad en la preservación de su patrimonio biocultural. Desde el enfoque centrado en el actor (Long, 2007; Pérez, 1995), estas publicaciones confirman que el actor gubernamental no es un ente aislado, sino un actor social local que articula relaciones con otros actores, particularmente los comunitarios. Aunque por otro lado si bien se reconoce la participación comunitaria, es representada bajo una narrativa de armonía, consenso y orgullo, que no refleja las tensiones reales documentadas en las entrevistas, por ejemplo. De manera similar a lo que sucede con el actor gubernamental, en las publicaciones del actor privado también se visibiliza la participación comunitaria en eventos festivos; sin embargo, esta representación se construye desde la mirada mediática del propio actor privado y no desde la voz directa de las comunidades participantes.

Por otro lado, las publicaciones del actor comunitario muestran discursos desde la pertenencia territorial, lo que se visibiliza en el tipo de contenido que construye como los registros de participación colectiva en la Feria Nacional que consisten en por ejemplo el derribo, traslado y colocación del palo de los voladores (diario de campo 23 de julio

2025) . Este modo de registro evidencia empíricamente lo que Long (2007) sugiere al mencionar que los actores no son receptores pasivos, sino sujetos que interpretan, negocian y sostienen prácticas culturales en arenas sociales concretas.

Es claro que, si bien la Feria Nacional del huipil puede considerarse un evento tradicional en sí mismo, ésta inserta dentro de una celebración de mayor amplitud como la festividad patronal municipal y también dinámicas turísticas dentro del territorio, lo cual a su vez impone temporalidades y estructuras con límites de tiempo y, con ello, una acotación de los contenidos en su tiempo “en vivo”, es decir, el espacio temporal en el que se desarrolla la elección y coronación de la Reina del Huipil es insuficiente para enunciar en profundidad todos los elementos (conocimientos, significados, emociones, actores, etc.) asociados al evento y a su patrimonio biocultural; por lo que las entrevistas fueron fundamentales. A través de éstas se amplía el reconocimiento de los distintos actores que participan y cumplen con responsabilidades durante la Feria: las participantes a Reina del Huipil, los alcaldes tradicionales, presidentes auxiliares, danzantes, caporales y organizadores comunitarios; todos ellos con una vinculación territorial, expresada tanto en sus responsabilidades como en su relación con la Feria Nacional del Huipil y el territorio; por ejemplo las respuestas las jóvenes participantes enfatizan que representan las costumbres y tradiciones de cada junta auxiliar, sus raíces y orígenes de la cultura comunitaria. Esta afirmación expresa un sentido de pertenencia que se alinea con la conceptualización de Jiménez-Ramos & Campos-Cabral (s/f), quienes afirman que las comunidades son moldeadas por el entorno que habitan reflejándose en su manera de ser y de sentir, lo cual forma parte esencial en su identidad. Al mismo tiempo, este arraigo territorial confirma la idea de Pérez (1995), para quien los

actores locales son los sujetos cuyo comportamiento se determina en función de una lógica local y/o su comportamiento determina los procesos locales; por tanto, las jóvenes participantes no solo representan a sus comunidades, sino que actúan desde una lógica territorial.

Dentro de los actores mencionados en las entrevistas están incluidos danzantes, caporales, señoras mayores, guías comunitarios y autoridades locales donde cada uno es consciente de las responsabilidades a desempeñar: las jóvenes tienen la responsabilidad de representar y comunicar las prácticas dentro de su comunidad; los caporales son los responsables de organizar al grupo de danzantes para participar en la Feria; las señoras mayores son las responsables de vestir a las participantes con la indumentaria indígena; los guías comunitarios participan en la preparación de las jóvenes representantes de su comunidad y las autoridades locales en la organización del evento. Estas descripciones coinciden con lo planteado por Long (2007), en torno a que los actores sociales son individuos con capacidad de acción y autonomía para interpretar, negociar e incidir activamente en su entorno, al tiempo que generan estrategias cotidianas que les permiten sostener y transformar la realidad. Los caporales, señoras que ayudan a vestir, guías y organizadores comunitarios, actores gubernamentales y participantes a reinas del Huipil inciden, desde una agencia situada, en la transmisión de saberes al interior de las comunidades y, por otro lado, también garantizan la continuidad del evento.

Por otro lado, a partir de las entrevistas, también se reveló que la Feria Nacional del Huipil es un espacio donde convergen estructuras políticas municipales, comités comunitarios y autoridades locales, y a partir de esta coexistencia de actores, intereses

y dinámicas, determinadas por factores culturales, políticos, territoriales y étnicos (Pírez, 1995), donde los actores locales negocian con autoridades municipales, gestionan apoyos y adaptan prácticas según administraciones cambiantes, que la Feria Nacional del Huipil puede ser considerada como una arena social que, de acuerdo con Long (2007), se refiere a un espacio donde se desarrollan acuerdos, disputas y negociaciones.

A partir del análisis realizado, se observa que la Feria Nacional del Huipil constituye un espacio donde convergen diversos actores sociales locales que participan desde distintas formas de agencia y responsabilidad dentro de la festividad. Mientras que los actores gubernamentales articulan procesos de organización y legitimación institucional, los actores comunitarios desempeñan un papel fundamental en la transmisión de prácticas, saberes y significados culturales vinculados con el territorio. Asimismo, se evidenció que más allá de los participantes visibles en el evento y en los discursos públicos, existe un entramado más amplio de actores que sostienen la realización de la Feria mediante roles específicos que reflejan dinámicas de cooperación, negociación y arraigo territorial.

Como ya se ha mencionado antes, la participación de los distintos actores sociales locales dentro de la Feria Nacional del Huipil no se limita a la ejecución de prácticas rituales, organizativas o festivas, sino que también implica procesos de comunicación mediante los cuales se difunden e interpretan las expresiones culturales tradicionales y el patrimonio biocultural. En consecuencia, además de identificar a los actores involucrados, resulta necesario analizar las formas comunicativas que éstos construyen tanto en el espacio físico como en el digital, particularmente porque la comunicación

constituye un elemento central en los procesos contemporáneos de salvaguarda y transmisión patrimonial (Morales, 2022).

e) Comunicación del Patrimonio Biocultural en la Feria

Las publicaciones del actor gubernamental tienen una estructura que responde a un modelo de comunicación unidireccional, los mensajes dirigidos a públicos amplios no presentan mediación comunitaria explícita y revelan una lógica de difusión centrada en la provisión de información práctica y en la promoción del destino, por ejemplo a través de frases como “Ven y conoce la grandeza de Cuetzalan” y publicaciones donde muestran el programa y los horarios de la Feria (diario de campo 28 de julio 2025)

Se identifica un predominio de la función referencial del lenguaje, ya que gran parte de los mensajes se orientan a proporcionar información sobre eventos en el marco de la Feria Nacional del Huipil, presentan horarios, actividades y descripciones de los eventos; de esta manera es que el discurso institucional cumple una función de difusión de información oficial sobre las celebraciones y actividades vinculadas con la vida comunitaria.

Asimismo, en varios mensajes se identificó la función apelativa o conativa, particularmente en aquellos que buscan incentivar la participación del público o promover el turismo en el municipio a través de una intención de convocar a la audiencia a asistir a los eventos, visitar el destino o seguir las actividades programadas.

Asimismo, en varios mensajes se identificó la función apelativa o conativa, particularmente en aquellos orientados a incentivar la participación del público y promover la asistencia a las actividades de la Feria y al destino turístico. Esta función se

observa en expresiones que buscan convocar a la audiencia a asistir a los eventos, visitar el municipio o seguir las actividades programadas, estableciendo una relación directa entre comunicación patrimonial y promoción turística.

De manera complementaria, también se observó la presencia de la función expresiva, especialmente en mensajes donde el discurso incorpora valoraciones afectivas sobre las tradiciones y la identidad cultural del municipio. Descripciones como “Tradiciones de Cuetzalan que siguen vivas en el corazón de su gente” o “un evento que conecta a la comunidad con sus raíces ancestrales” (notas de campo, 20 de julio de 2024)

El predominio de las funciones referencial, apelativa y expresiva permite identificar que el discurso institucional no solo se orienta a informar sobre las actividades de la Feria Nacional del Huipil, sino también a promover una imagen positiva del territorio y de sus expresiones culturales tradicionales. En este sentido, la comunicación del patrimonio biocultural se articula con dinámicas de promoción turística y valorización territorial, donde las expresiones culturales tradicionales son presentadas como elementos representativos y atractivos del municipio para públicos amplios.

Este tipo de comunicación, en parte coincide con lo que Ramonet (2004; 2013) identifica como la distorsión contemporánea del papel informativo; donde los medios y actores institucionales tienden a difundir mensajes alineados con intereses de imagen, posicionamiento o promoción, antes que con procesos participativos o comunitarios. Para el caso de estudio, el discurso gubernamental, mantiene una estructura donde la comunicación se concentra en anunciar, invitar, mostrar y promocionar la Feria Nacional del Huipil y sus expresiones culturales tradicionales, más que en habilitar espacios de

construcción comunitaria de comunicación; es así que la comunicación patrimonial parece aquí vinculada al turismo masificado, reforzando la tendencia señalada por autores como Seixas (2023) y Aguilar (2005) quienes afirman que la globalización acelera la transformación de bienes patrimoniales en productos consumibles.

El predominio de la función informativa por encima de la participativa contrasta con la propuesta de comunicación para el desarrollo de Morales (2022), quien señala que la salvaguarda del patrimonio biocultural requiere procesos bidireccionales donde los actores locales participen en la creación y circulación de significados.

En correspondencia con lo anterior, en las publicaciones del actor comunitario se observó que emergen momentos de mayor bidireccionalidad donde el público valida, amplifica o pregunta lo presentado en las publicaciones; por ejemplo, ante la secuencia ritual del palo de los voladores aparecen comentarios en torno a la felicitación de la valoración de la riqueza cultural a partir de la publicación. Por ejemplo, ante contenidos relacionados con el ritual del palo de los voladores, algunos usuarios cuestionaron el corte del árbol utilizado en la ceremonia desde una perspectiva ambiental, mientras que otros participantes respondieron contextualizando el significado ritual y comunitario de dicha práctica. Comentarios como Entre los intercambios observados destacan expresiones como: “¿y por qué mezclan el ritual de los voladores con la iglesia católica?”, “a quién le importa lo que hagan esa gente”, y respuestas posteriores como “a mí sí me interesa porque son nuestras tradiciones, nuestra cultura” (notas de campo 25 de julio 2025).

De acuerdo con lo observado, desde el actor comunitario destaca la función referencial, ya que varias de las descripciones del espacio virtual realizadas por este

tienen como propósito informar o contextualizar al público sobre acontecimientos específicos, como rituales, danzas o celebraciones locales. De manera paralela, también se observa una presencia importante de la función emotiva o expresiva, orientada a manifestar sentimientos, admiración o apego hacia el territorio y su patrimonio biocultural. Asimismo, en varias publicaciones se identifica la función poética, en la medida en que el lenguaje se utiliza para resaltar el carácter estético o evocativo del mensaje.

En conjunto, el análisis de la información evidenció que las publicaciones combinan principalmente funciones referenciales, expresivas y poéticas del lenguaje, lo cual permite no solo informar sobre eventos culturales, sino también generar una narrativa que resalte su valor simbólico, estético e identitario y, en consecuencia, comparta y enseñe (me refiero al sentido amplio de educar)

Finalmente, en el último actor, el actor privado se observa que el uso del lenguaje se orienta principalmente hacia una función referencial, propia de los discursos informativos. La mayoría de las descripciones presentan información puntual sobre los momentos del ritual y los preparativos previos a la Feria. Asimismo, varias publicaciones se presentan bajo etiquetas como #Locales, #Almomento o #Envivo, lo cual refuerza el carácter informativo del contenido y su cercanía con la lógica de los medios de comunicación. De manera complementaria, también se identificó la presencia de la función apelativa o conativa, ya que algunas publicaciones buscan incentivar la participación o atención del público. Frases como “Te invitamos a la LIX Feria Nacional del Huipil”, “No te pierdas la transmisión en vivo” o “Síguenos” evidencian una intención de convocar a la audiencia a interactuar con el contenido, asistir a los eventos o

mantenerse informada a través de las plataformas del medio; es importante no perder de vista que mayor audiencia en los eventos supone mayor derrama económica.

En menor medida, como parte del análisis realizado al actor privado también se identificaron expresiones con función expresiva, particularmente en publicaciones donde el lenguaje adquiere un tono valorativo que destaca el orgullo cultural asociado con Cuetzalan. En conjunto, las publicaciones de este medio digital muestran un predominio de las funciones referencial y apelativa, lo que evidencia su papel como actor mediático local que informa, difunde y promueve los eventos vinculados el patrimonio biocultural en la Feria del Huipil.

En los fragmentos analizados del actor privado destacan múltiples publicaciones donde se observa una comunicación que sigue una lógica unidireccional que, como señala Ramonet (2004; 2013), se configura como flujos de información continua que permiten la circulación acelerada de contenidos del emisor hacia el receptor

El actor privado cumple entonces una función de mediador informativo, operando dentro de la lógica de los flujos comunicacionales globales descritos por Ramonet (2013), donde la información es distribuida en tiempo real, pero desde un marco que tiende a alinearse con intereses institucionales o comerciales. Estas prácticas comunicativas no se relacionan con lo expuesto por Morales (2022) sobre la importancia de una comunicación participativa para la salvaguarda del patrimonio, puesto que en el caso del actor privado se observa que, si bien se difunden los contenidos relacionados al patrimonio, no se integra la participación comunitaria, manteniéndose un modelo tradicional que privilegia la transmisión de información sobre la construcción comunitaria. En consecuencia, el actor privado se convierte en un agente que amplifica la visibilidad

del patrimonio, pero desde estructuras que no necesariamente incorporan los procesos colaborativos que Morales (2022) identifica como fundamentales para la salvaguarda.

Lo anterior tiene relación con lo mencionado en las entrevistas semiestructuradas, puesto que los actores comunitarios mencionan preocupación por la transmisión de la Feria en Facebook y la falta de contextualización de las expresiones culturales tradicionales ahí mostradas algunos entrevistados señalaron que, en ocasiones, las narraciones realizadas durante las transmisiones en vivo priorizan la inmediatez del contenido sobre la explicación de los rituales asociados a las expresiones culturales difundidas, lo que puede generar interpretaciones superficiales o incompletas por parte del público (notas de campo agosto de 2025). Este hecho, de acuerdo con Seixas (2023) y Aguilar (2005), alude a un riesgo de banalización en plataformas globalizadas.

En términos de participación, se ha hablado ya de que la comunicación del patrimonio biocultural debe ser participativa, dándole protagonismo a las comunidades y actores locales, siendo así un proceso bidireccional donde las personas no solo reciben información, sino que también participan activamente en su creación y difusión (Morales, 2022). Sin embargo, los resultados de las entrevistas muestran que esa bidireccionalidad, actualmente es incipiente y, por tanto, está en construcción. Aunque los entrevistados dicen no observar diferencias entre lo presentado en la Feria Nacional del Huipil, como espacio físico, y lo presentado en Facebook, como espacio digital, si identificaron propuestas en torno a brindar mayor contextualización de la indumentaria indígena, de las danzas y de la elección y coronación de la reina del huipil; de modo que los actores comunitarios exigen que ese saber sea compartido públicamente, pero "documentándose" como lo llamó un entrevistado, es decir compartiendo información que

sea proporcionada por los actores sociales locales que representan las expresiones culturales tradicionales (notas de campo 17 de agosto de 2025). Lo anterior tiene coincidencia con lo que Morales (2022) aborda respecto a que el saber y la experiencia de las comunidades les confieren una serie de capacidades que pueden aprovechar para integrarse a la producción y difusión de contenidos.

Finalmente, si bien la llegada del Internet ha permitido un proceso de democratización de la información al facilitar que cualquier ciudadano pueda convertirse en productor de información (Ramonet, 2013), donde la aceptación por parte de los actores comunitarios del espacio digital como un espacio para compartir su patrimonio biocultural muestra precisamente esa democratización, se reconoce que la incorporación de las expresiones culturales tradicionales a esa arena es ambivalente: tiene ventajas y riesgos, lo que enfatiza la importancia de que los actores comunitarios participen y controlen estos procesos, particularmente porque tienen apertura para difundir, pero también interés por que la información ahí presentada esté contextualizada.

El análisis hasta aquí presentado revela que la comunicación del patrimonio biocultural en torno a la Feria Nacional del Huipil se desarrolla mediante distintas lógicas comunicativas según el actor social y el espacio en el que se produce. Mientras que los actores institucionales y privados tienden a privilegiar modelos mediáticos de difusión informativa y promocional, los actores comunitarios incorporan elementos narrativos y emocionales que refuerzan la dimensión identitaria del patrimonio. En este sentido, el espacio digital se configura como un escenario donde convergen dinámicas de difusión, apropiación y debate en torno a las expresiones culturales tradicionales, evidenciando

tanto las posibilidades como los desafíos para la construcción participativa de la comunicación patrimonial.

Es en ese orden de ideas, que la comprensión de las representaciones sociales de los diversos actores involucrados cobra relevancia, como ejes orientadores de sentidos y comportamientos. A continuación, se presentan los hallazgos en relación a los tipos de representaciones sociales identificadas en el estudio.

5.3. Representaciones sociales en torno a las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil

5.3.1. Alto consenso en torno a la identidad, el orgullo y la pertenencia

Una de las representaciones más claras que emergen de los discursos es la que Jodelet (1986) y Moscovici (1979) denominan representación hegemónica, aquella que goza de amplio consenso y funciona como marco orientador del comportamiento colectivo. En la Feria Nacional del Huipil, estas representaciones se manifiestan con especial fuerza en torno a la vestimenta indígena, valorada como símbolo de identidad y orgullo.

Las participantes a reinas del huipil en sus discursos mencionan portar con orgullo la vestimenta indígena y describen el significado que para ellas tiene cada prenda; este acto es la verbalización de una representación compartida que convierte la indumentaria indígena en algo más que un objeto funcional; sino también como un elemento configurador de la pertenencia a la comunidad, que es reconocido por esta misma y por los otros, puesto que son ellas quienes representan a sus juntas auxiliares en el concurso, además, no solo es reconocida al interior de las propias juntas auxiliares, sino

también en la relación entre las comunidades indígenas y otros sectores de la población del municipio, particularmente la población mestiza; en seguimiento a Moscovici (1979), esta representación opera como guía inconsciente del comportamiento colectivo porque define lo que ser de la comunidad significa en términos simbólicos. Esto se relaciona con lo expuesto por Martínez (2020) y Moreta (2024), quienes señalan que los textiles indígenas contienen significados que no son evidentes a simple vista, sino que forman parte del universo simbólico de quienes los portan. Finalmente, desde la perspectiva de las representaciones sociales de Moscovici (1979) lo antes mencionado puede comprenderse a partir de la objetivación y el anclaje, ya que ideas abstractas como identidad, pertenencia y tradición se materializan en elementos concretos y visibles como los colores, bordados, diseños y prendas de la vestimenta indígena.

Esta representación hegemónica se refuerza a través de imágenes condensadas que articulan territorio, e identidad: “cada hilo es un poema” o “el huipil simboliza la dignidad de la mujer” (notas de campo, 4 de octubre de 2024). La fuerza de estas representaciones hegemónicas también se expresa en la forma en que los discursos les dan a elementos como los textiles, las danzas, la lengua un carácter simbólico que, como afirma Moscovici (1979), “incorporan elementos imaginarios, simbólicos, al mismo tiempo que influyen en la manera en que las personas piensan, actúan y se comunican, moldeando su percepción del mundo”. En este caso, la representación del huipil como dignidad de la mujer, las nahuas blancas como la pureza, la montaña como madre, o incluso las técnicas textiles como una sabiduría ancestral son ejemplos de imágenes condensadas que refuerzan un consenso identitario. que, además, como saber colectivo,

se configura a partir de la experiencia cotidiana, la comunicación, la tradición y la educación (Jodelet, 1986).

En esta misma línea de ideas, es importante destacar la presencia de las danzas como un elemento importante de estas representaciones hegemónicas en torno a la identidad, puesto que en los discursos se afirma que las danzas son manifestación vigente de la cosmovisión indígena, que los trajes representan a la naturaleza o que, al ejecutarlas se demuestra la pertenencia a la comunidad indígena (notas de campo, 04 de octubre de 2024). Estas afirmaciones muestran cómo las danzas se convierten en imágenes simbólicas condensadas, que, al igual que la indumentaria tradicional, funcionan como un sistema de referencia que permite interpretar la cultura, reforzar la identidad y actuar como comunidad (Moscovici, 1979 y Jodelet, 1986).

Los resultados obtenidos a partir de las entrevistas confirman y detallan más estas representaciones hegemónicas al mostrar que, para los actores sociales locales comunitarios, la Feria del Huipil representa un espacio donde se manifiesta la cultura indígena (indumentaria, danzas, lengua náhuatl), y desde donde se proyectan las tradiciones, las costumbres y la historia del municipio, por ejemplo un participante señala que “la Feria del Huipil significa orgullo y un espacio para demostrar formas de convivencia, cultura indígena y lengua náhuatl”. (Nota de campo 21 de mayo de 2025) lo que evidencia la presencia de imágenes condensadas de sentido y que son categorías compartidas para interpretar el territorio (Moscovici, 1979).

Asimismo, se identificaron puntualmente elementos simbólicos mencionados por los actores comunitarios como los más representativos dentro de la Feria: huipiles, nahuas, *maxtahual* (elementos pertenecientes a la indumentaria indígena), danzas,

rituales y religiosidad; que a su vez constituyen procesos de objetivación pues comunican orgullo y pertenencia a la comunidad a partir de elementos y objetos materiales; esto es coincidente con lo señalado por Jodelet (1986) acerca del carácter simbólico de las representaciones, que remite a algo más allá de sí misma. En paralelo el análisis de las entrevistas muestra que también dentro de la comunidad existe un fuerte consenso identitario que opera como representación hegemónica. Esto puede observarse en la consistencia con la que los entrevistados mencionan que los elementos más representativos de la Feria son la vestimenta tradicional, la danza, los rituales y la religiosidad.

Ahora bien, con lo que respecta a las representaciones sociales de las expresiones culturales, observadas en el espacio virtual de las publicaciones institucionales, los discursos van orientados principalmente a exaltar la excepcionalidad de Cuetzalan como destino turístico, en función de sus características naturales y culturales, así como por la presencia de las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil y, por otro lado, las publicaciones también están dirigidas a invitar a los receptores del mensaje a conocer el destino; es así que se observa cómo los elementos simbólicos, imaginarios y mitológicos a los que alude Moscovici (1979) se integran en los discursos oficiales para producir una imagen homogénea del territorio como espacio excepcional y culturalmente distintivo.

En coherencia con lo planteado por Jodelet (1986), estas representaciones funcionan como formas de conocimiento social que organizan el sentido que la colectividad atribuye a la Feria Nacional del Huipil y a las expresiones culturales tradicionales; la autora señala que las representaciones sociales integran una función

cognitiva, interpretativa y orientadora, lo cual puede observarse claramente en los discursos institucionales: cognitivamente, explican qué es importante ver, reconocer o celebrar en la Feria; interpretativamente, proporcionan una lectura ya organizada sobre el significado espiritual, histórico o identitario de las expresiones culturales tradicionales; y, de manera orientadora, guían los comportamientos de los visitantes y de la población local al presentar la Feria y el patrimonio como espacios de disfrute, de orgullo, de celebración y, también, de consumo turístico.

Las publicaciones institucionales que aluden por ejemplo a la descripción del ritual de la danza de los voladores “sublime vuelo honrando la vida y al padre sol” muestran cómo la dimensión espiritual del patrimonio biocultural es integrada en un relato que converge lo ritual con la promoción turística. Según Moscovici (1979), este cruce entre lo simbólico y lo práctico es característico de las representaciones sociales, que no solo reflejan la realidad objetiva, sino que incorporan elementos imaginarios y mitológicos que ordenan la vida colectiva; sin embargo, en este caso, el discurso oficial incorpora referencias mitológicas y sagradas, pero las reinscribe dentro de una narrativa promocional de Cuetzalan como destino turístico, lo que coincide con las advertencias de Olivares (2017) acerca del riesgo de que prácticas impregnadas de significados comunitarios se tornen en espectáculos adaptados a las demandas del mercado turístico.

En el análisis también se identificó una representación hegemónica que concibe al territorio de Cuetzalan como un espacio excepcional y reconocido a nivel nacional e internacional, a partir de expresiones como “tradiciones reconocidas en todo México”, o la alusión a “Cuetzalan como una de las Mejores Villas Turísticas del mundo” anclan al territorio dentro de un marco interpretativo que privilegia el reconocimiento externo y lo

integra a los procesos globales de reconocimiento patrimonial. La noción de anclaje, propuesta por Moscovici (1979) y desarrollada por Jodelet (1986), consiste en integrar una nueva noción dentro de sistemas de pensamiento preexistentes, en este caso, la excepcionalidad del territorio se articula con referentes ya instalados en el imaginario social como el programa de Pueblos Mágicos y el reconocimiento de ONU Turismo, lo que propicia su aceptación y sostiene su consumo. Además, la representación de Cuetzalan como un destino turístico “seguro y valioso” refuerza un marco interpretativo que orienta el comportamiento colectivo hacia la valorización turística y hacia la apropiación del patrimonio como recurso turístico y económico, debido a que los discursos institucionales presentan las expresiones culturales tradicionales y el territorio principalmente como atractivos que deben ser visitados, consumidos y promovidos.

Por su parte, las publicaciones del actor comunitario, por un lado, consolidan representaciones hegemónicas en torno a la celebración del territorio y sus tradiciones, a partir de comentarios que generan un consenso que asocia el rito con orgullo, valentía y fe. Este consenso se refuerza en expresiones identitarias en torno al municipio como territorio de costumbres e identidad, donde los conceptos de tradición e identidad operan como marcos interpretativos compartidos al mostrar una visión consensuada de la localidad –incluido su patrimonio - como espacio de orgullo, tradición y belleza estética que se socializa en el perfil de plataformas, a partir de imágenes editadas para exaltar los colores de la indumentaria indígena y la vestimenta de las danzas o en videos con edición en torno a los rituales presentados.

En lo que respecta al actor privado se revelan representaciones hegemónicas a partir de la insistencia en publicaciones que refieren a la Feria de manera celebrativa y

con entusiasmo, con la constante presencia de imágenes de la colocación, traslado o derribo del palo ritual de la danza de los voladores, así como con la transmisión en vivo de la coronación de la reina del huipil. Dichas publicaciones contribuyen a reforzar una lectura compartida de la Feria como fiesta comunitaria y parte de la identidad local. Este tipo de representaciones, derivadas de la repetición visual y emocional del acontecimiento, funcionan como un “corpus organizado de conocimientos cuya función es hacer inteligible la realidad física y social” (Moscovici, 1979, p. 18), por ejemplo, al hacer alcanzable para la comunidad digital, indígena y mestiza, local y urbana, el conocer y reconocer de manera más rápida debido a la familiarización la secuencia ritual y los símbolos centrales de la Feria.

A partir del análisis de los discursos y testimonios recopilados, se observa que las representaciones sociales hegemónicas en torno a la Feria Nacional del Huipil se estructuran, principalmente, alrededor de nociones de identidad, orgullo y pertenencia territorial. Estas representaciones se materializan en elementos objetivados como la indumentaria indígena, las danzas y los rituales, que funcionan como imágenes condensadas de significado compartido dentro de la comunidad. De esta manera, las expresiones culturales tradicionales operan como referentes que organizan la interpretación colectiva del patrimonio biocultural y orientan las prácticas sociales vinculadas con la Feria.

5.3.2. Ecos discordantes alrededor del Patrimonio Biocultural

Frente a las anteriores representaciones ampliamente compartidas, emergen también representaciones polémicas que revelan tensiones; al respecto, Moscovici (1979) señala que este tipo de representaciones se generan en torno a temas o hechos

relevantes producto evidente de la oposición de ideas entre grupos específicos, especialmente cuando no existe un consenso social. En los discursos de la Feria, se evidencian , por ejemplo, en la afirmación de una participante al enunciar “una cosa son las tradiciones y otras las injusticias” o al señalar que “la mujer no es propiedad de nadie”, también se observa en el llamado a “prevenir, sancionar y erradicar todos los tipos de violencia y discriminación hacia la mujer indígena” (notas de campo, 04 de octubre de 2024), donde el discurso se posiciona ante situaciones conflictivas de violencia de género que, de acuerdo con algunas participantes son evidentes y normalizadas en el municipio. Lo expuesto aquí, y por ello la connotación de representación polémica, contrasta con la conducta observada en los actores que dirigen la participación de las jóvenes, quienes invitan a los espectadores y autoridades locales a participar dentro de una cultura de respeto y reconocimiento para la mujer indígena sublimada en el espacio público. Lo anterior coincide con lo que Jodelet (1986) identifica como la función orientadora de las representaciones sociales, en tanto que guían no solo la interpretación de la realidad, sino también las conductas y posicionamientos que los actores adoptan frente a ella.

Especialmente en torno a la concepción del papel de la mujer dentro de la comunidad, esta representación social polémica toma fuerza en las entrevistas realizadas a participantes a reinas del huipil quienes mencionan: que las mujeres jóvenes tienen más cosas que hacer - como estudiar o tener una vida social - que estar condicionadas a las labores del hogar (Participante 1, comunicación personal, 10 de abril de 2024). Esta tensión se articula donde la visión de algunos actores comunitarios valora los roles de género conservadores, mientras que participantes jóvenes articulan lecturas contemporáneas y reivindicativas, lo que para fines del estudio se constituye como un

ejemplo claro de lo que Moscovici entiende como representaciones polémicas, donde dos perspectivas incompatibles se disputan el control del significado legítimo (Moscovici,1979).

Otras representaciones sociales polémicas se hicieron visibles empíricamente en comentarios de las publicaciones del actor comunitario y del actor privado en torno al ritual de sustitución del palo para la danza de los voladores, donde usuarios de la plataforma, externos al municipio, cuestionan la razón de cortar un árbol para la realización de un ritual; esta acción abre un conflicto interpretativo sobre el corte del palo sagrado, práctica que para algunos representa continuidad ritual, mientras que para otros genera inquietudes de tipo ambiental o ético.

Aunado a lo anterior, emergen tensiones vinculadas a la política municipal, el uso instrumental de las candidatas y la desigualdad en apoyos a las danzas. Las entrevistas señalan que se “prostituye” la cultura cuando la administración utiliza la imagen de las reinas para recibir políticos o figuras públicas, y cuando la prioridad institucional se orienta hacia actos que responden a intereses externos. Este tipo de representaciones sociales polémicas conectan con lo señalado por Olivares (2017) quien enfatiza que la mercantilización del patrimonio, impulsada por estructuras de poder externas, puede generar un distanciamiento entre las comunidades y su propio patrimonio, provocando que las expresiones culturales sean vistas como simples espectáculos para visitantes y favoreciendo la erosión cultural, definida esta última como una pérdida paulatina del significado para los creadores y portadores (Gasparello, 2023).

Finalmente, otro grupo de representaciones polémicas surge alrededor del turismo y la actividad turística en el territorio, donde los testimonios revelan visiones

ambivalentes: algunos ven la presencia de turistas como oportunidad económica y de difusión cultural, mientras que otros la perciben como amenaza, explotación o distorsión del simbolismo de la Feria. La frase de un entrevistado que señala que “no es lo mismo ver un video que conocerlo a fondo” sintetiza la oposición entre el consumo superficial del patrimonio y la vivencia comunitaria del mismo (Entrevistado número 8, 13 de septiembre de 2024). Lo anterior es coincidente con las ideas de Cacciutto et al. (2020) y Mercedes et al. (2014) sobre las tensiones que emergen cuando las comunidades debaten entre preservar prácticas tradicionales o adaptarse a nuevas dinámicas impuestas por la actividad turística. La coexistencia de estas posturas evidencia, como establece Jodelet (1986), que las representaciones no son reproducciones fieles de la realidad, sino construcciones colectivas cargadas de valores, ideologías y significados sociales.

La ausencia de tensiones explícitas en el discurso del actor gubernamental en Facebook es una última observación importante, tal como señala Moscovici (1979), las representaciones polémicas surgen en contextos donde existe confrontación o desacuerdo entre grupos respecto al significado de un fenómeno social. A pesar de que la literatura sobre turismo masificado y patrimonio biocultural documenta tensiones vinculadas a la pérdida de valor simbólico, la mercantilización, la apropiación cultural y la erosión de significados (Cacciutto et al., 2020; Olivares, 2017; Gasparello, 2023), estas problemáticas no aparecen referidas en el discurso del actor gubernamental, que menciona directamente la actividad turística dentro del territorio y la inserción del patrimonio biocultural dentro de ella como algo positivo. La omisión de estas tensiones no implica que no existan en la realidad social, sino que su ausencia discursiva refuerza

aún más el carácter hegemónico de las representaciones institucionales cuyo discurso oficial muestra una representación armónica que presenta al territorio y al patrimonio biocultural como espacios y recursos sin conflicto, en contraste con las tensiones señaladas por Mercedes et al. (2014) respecto a las disputas comunitarias asociadas al turismo masificado.

En resumen, entre las representaciones ampliamente consensuadas (hegemónicas) también emergen representaciones polémicas que evidencian tensiones y debates dentro del propio tejido social en torno a temas como los roles de género, las prácticas rituales, la gestión política del evento y los efectos del turismo en el territorio. La coexistencia de estas posiciones revela que las representaciones sociales no son estructuras únicas ni homogéneas, sino construcciones dinámicas donde distintos actores interpretan y negocian los significados del patrimonio biocultural desde perspectivas diversas.

5.3.3. Narrativas emergentes dentro de la Feria Nacional del Huipil

Finalmente, en el crisol de representaciones, también se observan las llamadas emancipadas, descritas por Moscovici (1979) como aquellas que producen nuevas visiones flexibles y dinámicas.

En el caso de estudio, estas representaciones están presentes en publicaciones realizadas en plataformas digitales del actor comunitario donde se presentan videos remasterizados o, incluso, videos donde se muestra el ritual de la danza de los voladores desde la perspectiva de uno de los miembros de la danza y también a través de publicaciones colaborativas con otras páginas de actores comunitarios; es así como, el entorno digital se convierte en un espacio donde las expresiones culturales tradicionales

se traducen a vivencias visualmente diferentes que, entre otras cosas, expanden el contenido hacia nuevas maneras de presentarse, nuevos públicos y nuevas posibilidades de comunicación e interpretación. Además, estos procesos digitales se relacionan con los mecanismos de objetivación y anclaje descritos por Moscovici (1979) puesto que el ritual se transforma en imágenes, narrativas y metáforas que hacen accesible su significado para públicos diversos, integrándose en nuevas formas de pensamiento y experiencia más contemporánea, donde la espiritualidad del vuelo, la relación con el aire y la naturaleza, y la perspectiva del descenso de los voladores se reelaboran en formatos que hacen visible la dimensión simbólica del rito bajo lenguajes digitales propios de redes sociales.

Por su parte en las entrevistas una de las representaciones emancipadas más clara es la que promueve un cambio en la concepción de los roles de género al reivindicar que las mujeres no deben limitarse a los quehaceres domésticos tradicionales; este llamado a la emancipación fue pronunciado por una participante a reina del huipil que, dicho sea de paso, no fue premiado, según ella, por contradecir visiones tradicionales; no obstante, al enunciarlo públicamente se está promoviendo una reinterpretación crítica del papel de la mujer indígena en la Feria y en la vida comunitaria. Esta resignificación se alinea con lo que Jodelet (1986) denomina función orientadora de las representaciones, pues orienta las prácticas y aspiraciones de un grupo social hacia nuevas posibilidades que, por el momento, coexisten con las tradicionales.

Es decir, además de las representaciones hegemónicas que asocian a la mujer indígena con la continuidad cultural, transmisora del conocimiento ancestral y guardiana del territorio las participantes describen roles que no corresponden únicamente al

repertorio tradicional asignado a la mujer indígena, sino que lo amplían, lo actualizan y lo transforman a partir de lo que significa ser mujer en su comunidad; esto se hace evidente cuando se mencionan frases como “no es por tradición que debamos quedarnos en casa ni casarnos siendo adolescentes” y: “una mujer es dueña de su propio destino; nadie tiene derecho a arrebatarnos nuestros sueños y nuestro futuro” (notas de campo, 04 de octubre de 2024). Este fragmento es clave porque expresa una contraposición con normas tradicionales que han limitado históricamente la participación de las mujeres. En términos de Jodelet (1986), esto tiene sentido en tanto las representaciones tienen un carácter autónomo y creativo que permite reinterpretar los contenidos simbólicos según las perspectivas de los actores.

Otro ejemplo de representaciones sociales emancipadas se observó durante la Feria, cuando una participante a reina del huipil miembro de una comunidad indígena afirmó no hablar la lengua indígena, pero al mismo tiempo manifestó su deseo de aprender náhuatl para enseñar a las nuevas generaciones (notas de campo, 04 de octubre de 2024). Esta dinámica coincide con Ramírez y Reyes (2023), quienes sostienen que las comunidades resignifican y adaptan su patrimonio biocultural dentro de un marco impuesto.

Por su parte, ni en el espacio físico ni en el digital, el actor gubernamental manifestó representaciones emancipadas lo que confirma que este actor reproduce más bien representaciones colectivas estables y alineadas con intereses institucionales, sin dar cabida a perspectivas que cuestionen el modelo turístico o que propongan formas distintas de preservar o comunicar el patrimonio. En contraposición a lo señalado anteriormente, autores como Ramírez y Reyes (2023) documentan cómo los actores

sociales locales, en contextos donde el Estado impone narrativas y estructuras de mercado, por ejemplo, frente a elementos de su territorio, desarrollan otras formas de resignificar su patrimonio biocultural como estrategia de resistencia o adaptación frente al turismo.

El análisis expuesto permite identificar la presencia de representaciones emancipadas que introducen reinterpretaciones y nuevas formas de comprender las expresiones culturales tradicionales y los roles sociales dentro de la comunidad. Estas representaciones se manifiestan tanto en el uso creativo del espacio digital para comunicar el patrimonio, como en discursos que cuestionan o amplían las concepciones tradicionales sobre la identidad, el género o la transmisión cultural. En este sentido, las representaciones emancipadas muestran la capacidad de las y los actores locales para resignificar sus relaciones y su patrimonio biocultural y adaptarlo a contextos contemporáneos sin perder el vínculo con el territorio y la tradición.

5.3.4. ¿Promoción, comunicación o proyección del Patrimonio Biocultural?

A lo largo de los apartados anteriores se ha expuesto la importancia de la participación comunitaria en la gestión del patrimonio, de la horizontalidad en la toma de decisiones y del diálogo intercultural. Se ha señalado también el papel de la transmisión y promoción del patrimonio biocultural; esto último particularmente importante cuando el patrimonio está vinculado a la práctica turística.

En este contexto resulta pertinente cuestionar si las expresiones culturales tradicionales asociadas al patrimonio biocultural deben abordarse únicamente desde la noción de transmisión o promoción, o si conceptos como la comunicación o proyección tienen cabida. Desde una perspectiva turística y mercadológica, la promoción suele

asociarse a estrategias de difusión orientadas al posicionamiento territorial, la atracción de visitantes y la construcción de una imagen competitiva del destino (Ramos et al. 2020). Bajo esta lógica, el patrimonio puede reducirse a un recurso visual y comercializable.

Por otra parte, la comunicación del patrimonio desde la comunicación digital y participativa, no se limita a la transmisión de información, sino que incorpora dinámicas de interacción, retroalimentación y apropiación simbólica en torno a las expresiones culturales tradicionales (Gutiérrez et al. 2018; Mendes et al. 2013).

En contraste, desde la reflexión desarrollada por Aladro (2013), la proyección cultural puede entenderse como la exteriorización y permanencia de contenidos simbólicos que trascienden lo individual para formar parte de una memoria colectiva. En este sentido, las expresiones culturales tradicionales no solo se muestran o comunican en los territorios físicos, sino que se proyectan hacia otros contextos, a otros territorios (digitales) e, incluso, a otras generaciones. Esta perspectiva resulta pertinente para el caso de estudio debido a que permite comprender la proyección del patrimonio como un elemento que suma a la salvaguarda del patrimonio biocultural.

Estas diferencias conceptuales adquieren relevancia en el caso de estudio debido a que los hallazgos relacionados con las representaciones sociales identificadas en torno a la Feria Nacional del Huipil evidencian que esta celebración constituye un espacio de disputa simbólica, en el que convergen discursos institucionales que exaltan la identidad y la tradición (representaciones hegemónicas), posturas críticas que cuestionan la autenticidad o la desigualdad de género (polémicas) y nuevas narrativas juveniles y femeninas que resignifican el sentido de ser *masehual* (emancipadas). Además, se observó que algunos elementos patrimoniales como la vestimenta indígena, aunque son

altamente visibles en el plano estético y ceremonial, carecen de una interpretación compartida que recupere sus dimensiones identitarias, histórica, afectivas y simbólicas.

Todo lo anterior justifica la necesidad de promover espacios participativos que permitan avanzar en estrategias de comunicación integrales y socialmente validadas y así atenuar las tensiones entre actores y evitar que el patrimonio biocultural se aborde como una categoría neutra, sino como una construcción social en permanente negociación.

En este sentido, los resultados obtenidos coincidieron con los planteamientos de Zapata (2025), quien señala que el patrimonio no debe comprenderse como un conjunto fijo de elementos culturales definidos únicamente desde discursos institucionales, sino como un proceso dinámico de construcción social donde distintos actores negocian, disputan y resignifican sentidos. Desde esta perspectiva, las tensiones identificadas en torno a el papel de las mujeres por ejemplo y la interpretación de las expresiones culturales tradicionales evidenciaron que la Feria Nacional del Huipil constituye una arena simbólica donde convergen narrativas hegemónicas, polémicas y emancipadas.

Es así que reconociendo que la transmisión del patrimonio o sus expresiones (de manera local e intergeneracional) no necesariamente es lo mismo que la comunicación y proyección de éstos (hacia fuera del territorio y de la comunidad indígena), pero que es igualmente relevante para su salvaguarda, es que en este tercer y último subcapítulo se presenta la propuesta, cogenerada, de tópicos y temas interpretativos que sirvan como base para la comunicación del patrimonio biocultural en los espacios físico y digital.

Los tópicos se construyeron a partir de lo expuesto en el subapartado 2.3, relacionado con las representaciones sociales presentes en la Feria, y son el resultado de la triangulación de información de las entrevistas semiestructuradas, del análisis de contenido de los discursos en el espacio físico y digital, por lo tanto, los resultados presentados aquí corresponden a la identificación y sistematización analítica de dichos tópicos y temas y su posterior validación en un taller participativo.

Durante el análisis de las representaciones sociales, tres fueron los ejes o tópicos que se revelaron de forma reiterada y transversal en los discursos de la Feria, las publicaciones Facebook y los testimonios de los actores sociales locales: el patrimonio, la indumentaria y la fiesta o celebración. En coherencia con la perspectiva interpretativa de Peñate (2019), estos ejes se entienden como dimensiones vivas que articulan prácticas, memorias, valores y tensiones. Asimismo, desde la mirada crítica de García (1999), estos tópicos reflejan que el patrimonio no es un inventario de objetos, sino una práctica social situada, atravesada por disputas simbólicas, usos diferenciados y relaciones de poder.

Desde la mirada de García (1999), el patrimonio no se concibe como un objeto estático o meramente histórico, sino como una práctica social dinámica en la que convergen usos, disputas y relaciones de poder, en este sentido, la identificación de tópicos no se reduce a enumerar elementos culturales, sino a problematizar quién define el patrimonio, quién lo usa y con qué fines, reconociendo que en el contexto local intervienen distintos actores, Estado, mercado y comunidad, que legitiman de manera diversa aquello que se considera valioso o representativo.

El patrimonio se configura, por tanto, como un campo de tensiones simbólicas, donde las representaciones sociales se expresan en distintos planos y sentidos, en consecuencia, la elección de tópicos en esta fase debe reflejar dichas tensiones, visibilizando tanto las representaciones hegemónicas, como las polémicas y emancipadas que coexisten en torno a las expresiones culturales tradicionales, metodológicamente, esta perspectiva se concreta a través de la inclusión de preguntas guía durante la sesión participativa: ¿qué prácticas o símbolos expresan la identidad colectiva?, ¿qué significados se disputan en torno a la feria?, ¿qué memorias se ocultan, transforman o actualizan?, ¿cómo se relacionan las expresiones culturales con la vida cotidiana y con las dinámicas del territorio? Los tópicos que surgieron del diálogo no se considerarán simples temas descriptivos, sino ámbitos de conocimiento socialmente contruidos y compartidos que condensan las distintas formas en que las comunidades conciben, reinterpretan y dan sentido su patrimonio biocultural.

A partir de esa lectura, se configuraron tres tópicos interpretativos, cada uno con sus temas y subtemas y una frase-tema fundamentada en el modelo TORE de Ham (2013), quien hace la distinción entre tópico - un tema amplio - y tema interpretativo -una idea central que genera comprensión y reflexión.

5.4. Tópicos y temas derivados del análisis

5.4.1. Patrimonio Biocultural: la urdimbre que sostiene la vida en comunidad

Este tópico sintetiza la dimensión territorial identificada en los discursos analizados. Para los actores sociales locales, el territorio no es una noción abstracta o un paisaje pasivo, sino un espacio donde convergen memoria, espiritualidad, naturaleza, prácticas agrícolas y festividades, de ahí que los subtemas se integren en naturaleza,

vida cotidiana y espiritualidad, lo que además es coincidente con la visión de memoria biocultural de Toledo y Barrera-Bassols (2008), para quienes ésta integra conocimientos ecológicos, prácticas productivas y vínculos afectivos con el espacio. Además, lo anterior coincide con la noción de “espíritu del lugar” desarrollada por Zapata (2025), quien plantea que el valor patrimonial de un territorio emerge de la interacción entre elementos tangibles e intangibles, como memorias, prácticas, afectos y significados espirituales contruidos socialmente.

Tema interpretativo: “Nuestro territorio es un tejido vivo en él se entrelazan naturaleza, memoria y comunidad”.

Subtemas:

1.1. Naturaleza viva con conexión cultural

- Clima: neblina humedad, lluvia.
- Flora ritual:cucharilla, chamaki.
- Bosques, cerros, ríos y cuevas como escenarios simbólicos más allá de atractivos turísticos.

1.2. Vida cotidiana territorializada

- Mercados, talleres de artesanías, agricultura, festividades, caminos sagrados
- Temporadas agrícolas y su relación con las festividades.
- Ritmos territoriales que ordenan las prácticas rituales.

1.3. Espiritualidad y devoción anclada en el territorio

- San Francisco como patrón del pueblo.
- Procesiones
- Caminos ancestrales
- Espacios sagrados.

5.4.2. Indumentaria y saberes vivos: textiles que narran historia y memoria

En todo el trabajo de campo, tanto en el espacio físico como en el digital, se observó que la indumentaria indígena es el elemento con mayor carga identitaria, afectiva y emotiva para los actores involucrados en la Feria; no obstante, también se observó una tensión importante debido, según algunos actores, hay una alta visibilidad ritual y estética de la vestimenta tradicional, pero también una baja interpretación contextual, especialmente en redes sociales. Desde la perspectiva de Moreta (2024) y Martínez (2020), la indumentaria funciona como un lenguaje simbólico que articula historia, territorio y roles de género; por ello, se consolidó como un tópico central.

La centralidad que adquiere la indumentaria indígena dentro de las representaciones sociales identificadas también puede comprenderse desde la idea del cuerpo como archivo viviente propuesta por Justo (2025). Desde esta perspectiva, las técnicas de vestir, bordar, hilar y portar las prendas tradicionales constituyen formas corporales de transmisión de memoria y conocimiento que no dependen exclusivamente de registros escritos o discursos formales, sino de la práctica cotidiana, la observación y el acompañamiento intergeneracional. Así, el acto de vestir a las jóvenes durante la Feria

no solo tiene una función estética o ceremonial, sino que representa un proceso mediante el cual se reproducen conocimientos situados sobre pertenencia y tradición.

Tema interpretativo: “Cada prenda es una memoria en movimiento: en sus hilos se tejen nuestras historias y nuestra identidad”.

Subtemas:

2.1. Simbolismo de cada prenda

- Huipil como dignidad femenina y memoria identitaria.
- Nahuas blancas como pureza y origen.
- Maxtahual como camino de vida.
- Camisa de labor como representación de flora, fauna y territorio.

2.2. Saberes intergeneracionales

- El acompañamiento de las señoras mayores al vestir a las jóvenes.
- Aprendizaje práctico: colocar las prendas correctamente.
- Enseñar a bordar, hilar y cuidar el textil.

Ambos subtemas están asociados a lo manifestado por a lo las jóvenes participantes en la elección de reina, quienes describen sus prendas con gran precisión simbólica, y destacan el papel de las señoras mayores como portadoras y transmisoras de saberes en torno a la colocación correcta de las prendas, además, en las entrevistas se mencionó el deseo por compartir más información y conocimientos sobre la indumentaria indígena.

5.4.3. Ritualidad y festividad: celebrar, honrar y reunir

Ahora bien, en lo que respecta a este tópico los hallazgos muestran que desde la perspectiva de los actores sociales locales: las danzas, la música tradicional, el palo ceremonial y la participación comunitaria configuran un entramado ritual complejo que algunas veces, se ve reducido a una sola danza o práctica. Este tópico permite integrar la diversidad ritual de la Feria y diversidad en torno a las distintas manifestaciones corporales que también existen dentro de la Feria, pero que fueron menos abordadas. Finalmente se incluyó también la dimensión comunitaria que implica la realización de la festividad, por lo tanto, el último tema interpretativo quedó de la siguiente manera:

Tema interpretativo: “La comunidad se reúne para honrar su historia, fortalecer sus lazos y celebrar la vida compartida”.

Subtemas:

3.1. Danza como memoria colectiva

- Danza de los Voladores.
- Danza de los Quetzales.
- Danza de Toreadores.
- Danza de los Negritos
- Danza de los Santiagos

3.2. El palo ceremonial

- Significado del árbol ritual.

- Colocación, bendición y derribo del palo.
- Tensiones contemporáneas: uso ambiental, simbolismo, crítica.

3.3. Dimensión comunitaria de la Feria

- Trabajo colectivo para organizar la festividad.
- Participación de familias, juntas auxiliares, autoridades tradicionales (diferentes actores locales).
- La Feria como encuentro intergeneracional (participación infantil y juvenil).

Desde la observación de Poggi (2016), los talleres participativos permiten reconstruir sentidos colectivos mediante el diálogo, pero antes de llegar a ese espacio es necesario contar con un primer conjunto de contenidos organizados, derivados del análisis técnico previo. Esta fase corresponde a lo que Bazán (2014) denomina conocimiento del recurso (CR) dentro del proceso interpretativo. Asimismo, la perspectiva crítico-interpretativa de Canclini (1999) permitió integrar tensiones hegemónicas, polémicas y emancipadas previamente identificadas, evitando construir tópicos neutralizados o superficiales.

De esta manera, la construcción de tópicos y temas arriba presentada constituye un resultado relevante en tanto corresponde al cierre analítico, previo a la validación comunitaria.

Durante el desarrollo del taller, los tópicos previamente definidos fueron comprendidos y reorganizados por los participantes a partir de una lógica temporal expresada en tres momentos, que no pasos: *antes, durante y después*; esta

reorganización emergió de manera colectiva como una forma de entender y ordenar los contenidos y explicar las prácticas culturales desde la experiencia vivida. Asimismo, las y los participantes señalaron que esta estructura permite comprender mejor los procesos que rodean la festividad, ya que integra tanto los momentos de preparación como el desarrollo de las actividades y su continuidad posterior; además, debido al reconocimiento por parte de los actores sociales locales respecto al breve momento en el que se desarrolla la Feria, ordenarlos así permitiría abordar de manera contextualizada los temas y subtemas en el espacio virtual, el cual fue reconocido por parte de los participantes como un espacio para comunicar, mostrar y proyectar su patrimonio biocultural desde su perspectiva, sin limitación en el tiempo y el uso de la palabra que tiene el espacio físico.

En relación con el tópico número 1, las participantes ubicaron en el momento *antes* elementos vinculados con la organización de actividades productivas y sociales tales como mercados, talleres de artesanías y festividades. En el momento *durante*, se identificaron aspectos relacionados con las temporadas agrícolas, su vínculo con las celebraciones, así como las condiciones climáticas neblina, humedad, lluvia y su influencia en las prácticas. En el momento *después*, se señalaron elementos como los caminos ancestrales, la flora ritual y los espacios sagrados, entendidos como componentes que permanecen y continúan dando sentido al territorio, lo cual es evidente en la siguiente fotografía.

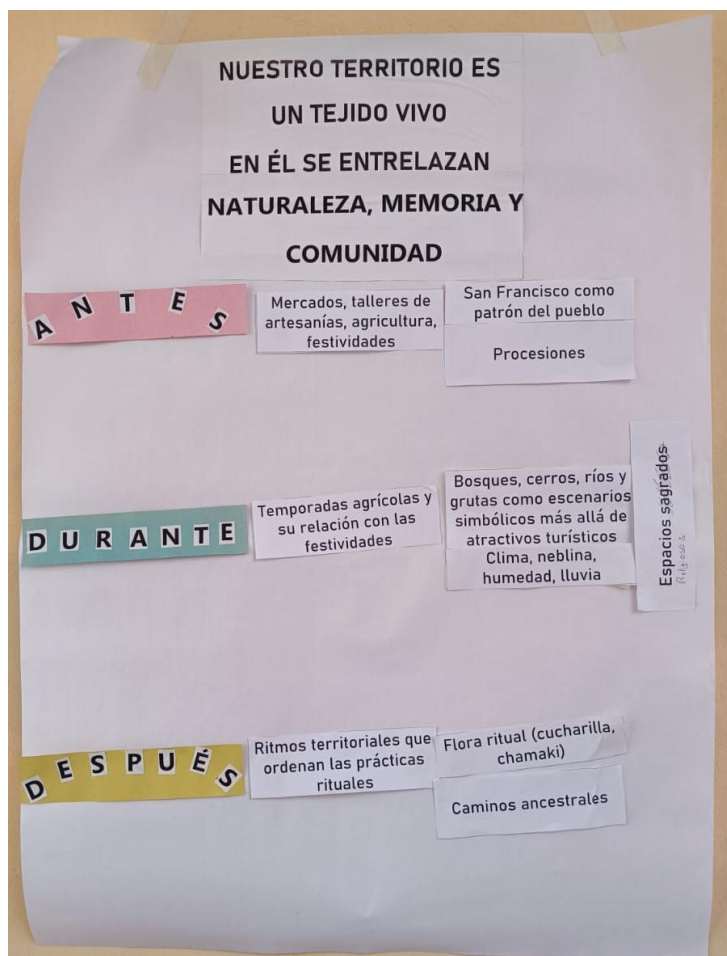
En el proceso de validación se trabajó en una modificación significativa en este tópico, particularmente en el cambio de denominación de espacios sagrados a espacios religiosos, particularmente este ajuste fue identificado como una forma en específico de

nombrar y entender la dimensión espiritual por los actores sociales locales de la Feria Nacional del Huipil, en la que lo religioso adquiere un sentido más concreto y cercano a las prácticas relacionadas con el patrimonio biocultural.

La sustitución del término “espacios sagrados” por “espacios religiosos” evidencia además la importancia de construir procesos interpretativos desde categorías lingüísticas y simbólicas reconocidas por las propias comunidades. En relación con ello, Soler et al. (2023) sostienen que la gestión e interpretación patrimonial requieren alcanzar una “eficacia simbólica”, entendida como la capacidad de los discursos para conectar con los marcos culturales y afectivos de los portadores del patrimonio. Por tanto, el ajuste realizado durante el taller no representa únicamente una modificación terminológica, sino un proceso de apropiación comunitaria del discurso interpretativo, donde las y los participantes redefinen las formas legítimas de nombrar y comunicar su experiencia patrimonial.

Figura 3

Organización de tópico 1



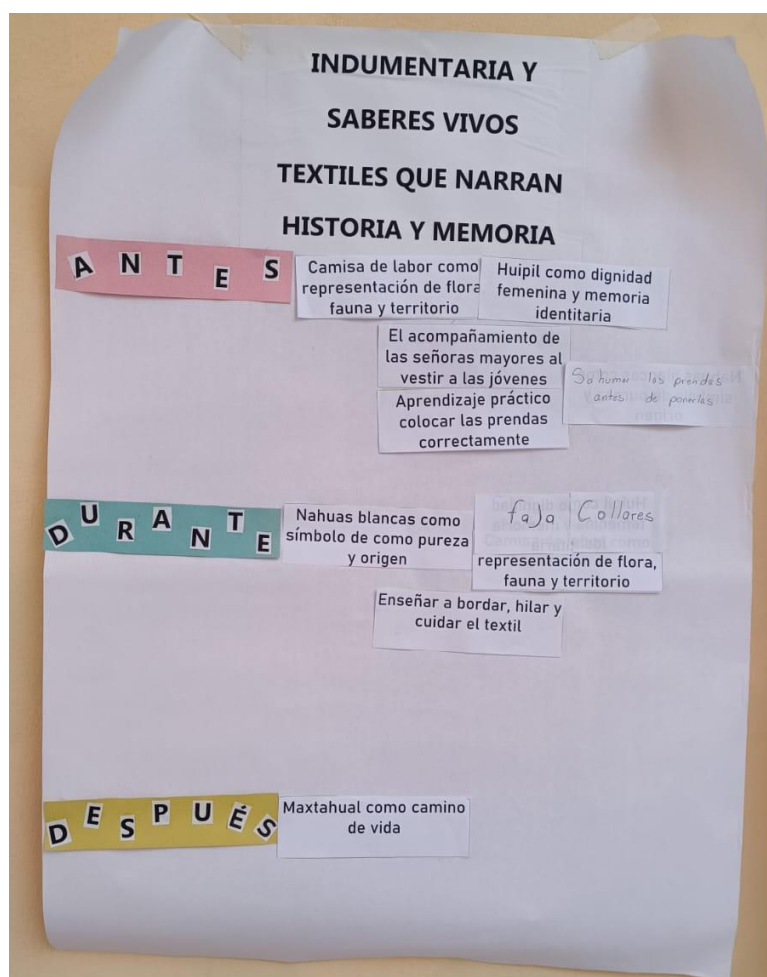
Nota: Elaboración propia

Respecto al segundo tópico, en el momento *antes* las y los participantes destacaron el acompañamiento de las mujeres mayores en el proceso de vestir a las jóvenes, así como el aprendizaje práctico para colocar correctamente las prendas; en el momento *durante*, se enfatizó el uso de la indumentaria como portadora de significados, mencionando elementos como las nahuas blancas, la representación de flora y fauna en las prendas y la enseñanza del bordado, hilado y cuidado textil y por último, el momento *después*, se identificó el maxtahual como el último elemento a ser puesto sobre la cabeza

de las mujeres que portan la vestimenta indígena y que completa el uso de la misma. Cabe destacar que particularmente en este tópico, los subtemas fueron ordenados por las participantes en dependencia del orden en el que se ponen la vestimenta tradicional.

Figura 4

Organización del tópico 2



Nota: Elaboración Propia

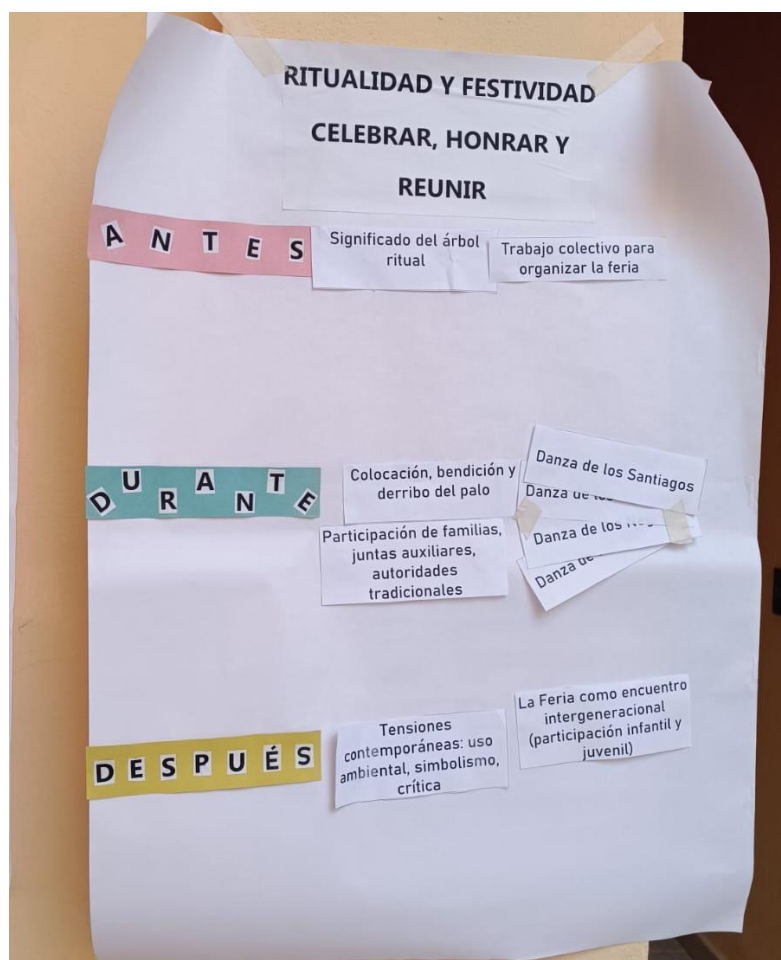
Además, se incorporaron nuevos elementos que no habían sido considerados inicialmente: en el momento *antes*, se agregó la práctica de sahumar las prendas antes

de colocarlas, lo que reflejó una dimensión ritual vinculada a la purificación de la indumentaria para ser portada. Asimismo, durante el momento *durante*, se integraron elementos específicos como la faja y los collares, lo cual, amplía la contextualización de la indumentaria más allá de las prendas principales e incorpora accesorios que también poseen carga simbólica y funcional dentro toda la vestimenta, las pruebas de la organización son evidentes en la siguiente figura.

Finalmente, en el tercer tópico, en el momento *antes* se señalaron el trabajo colectivo para la organización de la Feria y el significado del árbol ritual; en el momento *durante*, se identificaron prácticas como la colocación, bendición y derribo del palo, la participación de familias, juntas auxiliares y autoridades tradicionales, así como la presencia de diversas danzas, en el momento *después*, los y las participantes mencionaron que era prudente abordar los subtemas de tensiones contemporáneas relacionadas con el uso ambiental del palo y destacar la Feria como un espacio de encuentro intergeneracional.

Figura 5

Organización del tópico 3



Nota: Elaboración Propia

Si bien, la afluencia de participantes al taller no fue basta, las personas que acudieron a éste se mostraron interesadas en los subtemas, participativas en todo momento y sobre todo mencionaron que, el ejercicio de seleccionar y ordenar los tópicos y temas interpretativos, debía ser compartido y realizado en todas las demás juntas auxiliares que participan en la realización de la Feria del Huipil; esto con la finalidad de ampliar el consenso, y de afinar más los contenidos. Finalmente, las y los participantes también mencionaron que una vez que se avance en el consenso se podría invitar a los

administradores de las páginas de Facebook donde se comparte el contenido de la Feria, para dialogar en torno a la manera (las maneras) en la que la comunidad (las comunidades) considera importante ordenar y compartir su patrimonio biocultural en el espacio físico, y así aportar a la contextualización de las transmisiones en vivo, y también de las publicaciones que se realicen antes y después de la Feria; a partir de lo anterior, se destaca que los actores sociales locales no pretenden que se deje de compartir su patrimonio biocultural en el espacio digital; sino que, al contrario, quieren que se continúe haciendo con mayor información situada en correspondencia de su valor e importancia.

La valoración positiva del espacio digital por parte de los actores sociales locales permite observar que las tecnologías digitales no son percibidas únicamente como medios de difusión, sino como escenarios potenciales para presentación comunitaria del patrimonio biocultural. En concordancia con Becerra et al. (2024), las plataformas digitales pueden funcionar como sistemas de articulación que facilitan procesos interpretativos más amplios y accesibles para distintos públicos. Asimismo, Zapata (2025) plantea que estos espacios operan como “antenas culturales” desde las cuales las comunidades pueden auto representarse y proyectar sus propios significados hacia el exterior.

Los resultados obtenidos permiten sostener que la interpretación del patrimonio biocultural no puede reducirse únicamente a procesos de difusión cultural o promoción turística, sino que requiere mecanismos participativos donde las comunidades intervengan activamente en la definición, organización y contextualización de los contenidos patrimoniales. Más allá de generar contenidos para comunicar la Feria Nacional del Huipil, el ejercicio permitió abrir espacios de diálogo donde los actores

sociales locales discutieron la manera en que desean representar su patrimonio en los espacios físicos y digitales, reafirmando que el patrimonio biocultural constituye una construcción dinámica, situada y permanentemente negociada.



**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL EN LA
FERIA NACIONAL DEL HUIPIL: UN ANÁLISIS MULTISITUADO PARA SU
COMUNICACIÓN Y SALVAGUARDA EN CUETZALAN DEL PROGRESO, PUEBLA**

CONCLUSIONES



Alcances de los modelos de gestión del patrimonio biocultural en pueblos originarios de Latinoamérica

A partir de la investigación documental realizada se identificaron cuatro modelos de gestión del patrimonio biocultural: 1) el comunitario y participativo, 2) el que se hace desde la administración pública, 3) el vinculado a la actividad turística y 4) el intercultural. Cada modelo integra actores y prácticas particulares, por lo que la revisión demuestra que la gestión no es homogénea debido a que cada caso responde a lógicas e intereses distintos, vinculadas a contextos y necesidades territoriales específicos; por ejemplo, dependiendo del actor que impulsa las prácticas de gestión, algunos de los casos revisados se orientan a la conservación simbólica, otros a la reproducción práctica del patrimonio. Todo esto redunda en que la gestión del patrimonio no debe comprenderse como un resultado de procesos rígidos o únicos, sino más bien como un proceso situado que adquiere matices de acuerdo a los distintos actores, locales o no, que intervienen y que, generalmente, tienen perspectivas diferentes en torno al patrimonio.

En los distintos modelos de gestión de patrimonio biocultural se identificaron varios tipos de actores sociales, entre ellos la comunidad local, las organizaciones de la sociedad civil, la academia, las autoridades gubernamentales y actores privados como empresas, donde cada uno, persigue objetivos distintos en torno al patrimonio biocultural, tales como: la protección legal, la continuidad de los patrimonios a través del tiempo, su aprovechamiento como bien físico, su revitalización, su reconocimiento, su conservación, difusión o, incluso, su utilización y/o inmersión dentro de una dinámica económica. En dependencia del actor que lidera su gestión es la finalidad a la cual esta tributa, las

prácticas se realizan y priorizan en torno a este, aspecto que se relaciona con el siguiente punto.

En función del actor social que lidera la iniciativa de gestión del patrimonio biocultural también se configura el poder que este ejerce sobre el propio patrimonio y, por tanto, las líneas de acción que se sigan. En este sentido, no se trata de nombrar quien debería tener el control absoluto, sino más bien de equilibrar las perspectivas e interés de todos los involucrados, con la finalidad de tomar en cuenta las distintas voces e iniciativas que tributen a una gestión sustentable, por ejemplo, la comercialización controlada por las propias comunidades puede ser una estrategia de revalorización, apropiación y revitalización del patrimonio biocultural, sin embargo, la clave está en quién controla y se beneficia de ese proceso.

En las investigaciones revisadas, aunque pocas veces se hable directamente de promoción, es evidente que existen prácticas concretas que aportan a este proceso: Ferias, turismo comunitario, jardines etnobiológicos, educación intercultural, entre otras; estas acciones no solo visibilizan el patrimonio, también permiten su transmisión, reapropiación y resignificación en los propios territorios, en este sentido, la promoción no puede limitarse a mecanismos oficiales ni a campañas institucionales, sino que debe entenderse como parte de las estrategias de defensa y continuidad cotidiana del patrimonio por parte de los distintos actores involucrados más allá de enfoques técnicos o institucionales (Argenta y Betancourt, 2016; Villamar y Posada, 2016).

Las experiencias más consistentes coinciden en reconocer que en la gestión del patrimonio biocultural es importante involucrar a quienes lo viven y lo sostienen; es decir, los modelos que integran prácticas participativas, metodologías cualitativas que ayudan

a comprender los significados de los diversos elementos dentro del territorio y procesos de diálogo de saberes permiten articular de mejor manera las acciones de salvaguarda con los intereses de cada uno de los distintos actores y por ende también de las comunidades que lo portan; es decir, reconocer a cualquiera de los actores no solo como objeto de intervención, sino como sujetos activos con capacidad de decisión, agencia y memoria.

Aunque se utilizan múltiples enfoques epistemológicos para interpretar, gestionar y analizar las dinámicas del patrimonio biocultural, existe una carencia en la integración sistemática de perspectivas interdisciplinarias que combinen elementos críticos, interpretativos y constructivistas para abordar la complejidad del patrimonio biocultural, sobre todo en contextos turísticos. También se evidencia la necesidad reiterativa de una mayor inclusión de voces comunitarias: a pesar de que varias investigaciones promueven el enfoque participativo (Bello & Pérez, 2021; Núñez & Pérez-Serrano, 2023), sigue siendo común que la representación de las comunidades locales esté mediada por agentes externos, lo cual puede producir visiones distorsionadas sobre las realidades territoriales, lo que limita la efectividad de muchas propuestas, al no responder plenamente a contextos ni a saberes situados.

La mayoría de los estudios revisados en torno a la gestión patrimonial se posicionan desde metodologías cualitativas, con una fuerte presencia del enfoque etnográfico, participativo e incluso de la investigación acción; también destacan posturas fenomenológicas, hermenéuticas y críticas, lo que refleja un interés por comprender las experiencias, significados y tensiones desde dentro de la gestión de este patrimonio; sin embargo, hay aún escasa triangulación de técnicas y además se detecta falta de

continuidad o seguimiento a largo plazo sobre los procesos estudiados. También, hay poca innovación metodológica con tecnologías emergentes o herramientas participativas más avanzadas, lo cual limita nuevas formas de análisis en contextos cada vez más complejos (Ellison, 2020; Ramírez et al., 2021).

En cuanto a los marcos teórico conceptuales, si bien se identifican categorías clave como patrimonio biocultural, territorio, comunalidad, diálogo de saberes, paisaje cultural o biocultural, su uso no siempre es riguroso; algunas investigaciones tienden a una incorporación instrumental de conceptos sin profundizar en su potencial crítico (Ávila & Ávila, 2014; Mercedes et al., 2014).

Aunque hay aportes valiosos, persisten vacíos importantes: se identifica la falta de más estudios sobre los impactos a largo plazo de los modelos de gestión, sobre los procesos de patrimonialización que emergen desde abajo y sobre el papel de las juventudes en la gestión del patrimonio.

Representaciones sociales de las expresiones culturales tradicionales en dos espacios interconectados

Los hallazgos de la identificación de representaciones sociales en torno a las expresiones culturales tradicionales revelan que la Feria Nacional del Huipil constituye un espacio complejo donde convergen, se enfrentan y se resignifican distintas representaciones sociales en torno al patrimonio biocultural; además, lejos de ser un evento ordenado únicamente desde la tradición, la Feria funciona como un entramado de relaciones: una red de corresponsabilidad donde participan actores gubernamentales, comunitarios y privados, cada uno con posiciones, expectativas y formas propias de

comunicar lo que consideran importante. Aunque la tradición proviene de la base comunitaria, las decisiones centrales siguen recayendo en sectores de autoridad, lo que genera tensiones sobre quién decide, explica o legitima los significados de las expresiones culturales tradicionales.

En el plano discursivo, las representaciones hegemónicas se expresan con mayor fuerza en el discurso gubernamental, que enmarca las expresiones culturales tradicionales como símbolos representativos del municipio y como distintivos turísticos reforzando una narrativa de orgullo, continuidad y excepcionalidad cultural. Frente a ello, los actores comunitarios formulan demandas distintas; por ejemplo: insisten en la necesidad de explicar los significados de la vestimenta tradicional, y de crear espacios donde esa explicación no se pierda detrás de lo ceremonial o lo estético. Esta tensión evidencia que la hegemonía institucional convive con voces que señalan vacíos interpretativos y la necesidad de generar mediación cultural.

Paralelamente, emergen representaciones polémicas, particularmente en torno a la autenticidad ritual, las desigualdades de género y la organización de la Feria. Estas posturas no necesariamente buscan confrontar la festividad puesto que, muestran que el patrimonio biocultural en la Feria Nacional del Huipil no es un consenso, sino una arena donde los actores negocian, disputan y reinterpretan significados desde posiciones diferenciadas, tal como plantea Long (2007), para quien los procesos locales se configuran en espacios de interacción donde convergen intereses, experiencias y relaciones de poder. Junto a ellas, destacan representaciones emancipadas, expresadas sobre todo por mujeres jóvenes, quienes resignifican el huipil, la participación femenina y el sentido de ser *masehual* dentro de la comunidad desde experiencias personales,

afectivas y contemporáneas; a su vez, su voz desplaza la imagen rígida de la tradición y aporta nuevas lecturas identitarias que también inciden en la salvaguarda del patrimonio y del territorio.

Un hallazgo transversal es la importancia del espacio digital como extensión del espacio físico, a partir de transmisiones en vivo, fotografías y publicaciones en Facebook, la Feria y el patrimonio biocultural circula más allá de su territorio físico, generando una co-presencia digital que amplifica su alcance y transforma las formas de ver, nombrar y valorar las expresiones culturales. Facebook se convierte en un territorio simbólico, donde las representaciones sociales también se producen, circulan y se transforman y este espacio no es neutro, se trata de un territorio de poder comunicativo, donde se define qué se visibiliza, cómo se representa y qué se omite y donde, además, los actores sociales locales a quienes les pertenecen esas páginas, moldean tanto lo que se muestra como la manera en que se interpreta.

Además, el análisis comparativo entre ambos espacios permitió identificar que las representaciones sociales construidas en torno a las expresiones culturales tradicionales mantienen importantes continuidades entre el espacio físico y el digital. Más que configurar discursos diferenciados, las publicaciones, transmisiones y dinámicas de interacción en Facebook tienden a reproducir narrativas, valoraciones y omisiones similares a las presentes en el espacio presencial. En ambos contextos predominan discursos orientados a resaltar el orgullo identitario, la continuidad cultural y el valor simbólico de las expresiones tradicionales; sin embargo, también persisten vacíos interpretativos relacionados con la explicación y contextualización de sus significados. Esto evidencia que el entorno digital no opera como un espacio separado de la

experiencia comunitaria o alternativo a ésta, sino como una prolongación de las representaciones del patrimonio biocultural en la Feria Nacional del Huipil.

Uno de los hallazgos más relevantes del trabajo realizado es la carencia estructural de explicación de los símbolos. En los discursos institucionales, en los testimonios comunitarios y en las publicaciones digitales se observa un patrón coincidente donde expresiones culturales como la indumentaria, los rituales, el palo ceremonial y las danzas se presentan, pero no siempre se explican ni se contextualizan, la vestimenta indígena es altamente visible, pero carece de una interpretación que recupere sus dimensiones identitarias, históricas, afectivas y de género; y lo mismo ocurre con las danzas y el sistema de cargos, cuyos significados se diluyen cuando la comunicación se limita a mostrar, sin contextualizar.

En síntesis, la Feria del Huipil se revela como un espacio de disputa simbólica y de negociación de significados en torno al patrimonio biocultural, donde coexisten discursos que celebran la continuidad cultural, voces que cuestionan aspectos de la organización o la representación y narrativas emergentes que resignifican y reinterpretan las expresiones culturales tradicionales desde experiencias contemporáneas.

En conjunto, el análisis de los discursos en el espacio físico y digital permitió identificar las distintas representaciones sociales que se construyen en torno a las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil. La coexistencia de representaciones hegemónicas, polémicas y emancipadas evidencian que el patrimonio biocultural no se configura como un conjunto de significados uniforme ni estático, sino como un campo dinámico de interpretación, pero sobre todo también en negociación. Finalmente, los hallazgos justifican la necesidad de procesos participativos que abunden

en los significados de las expresiones culturales tradicionales y generar estrategias interpretativas que hagan visibles, comprensibles y respetadas las distintas capas de significado que conforman el patrimonio de la Feria Nacional del Huipil.

Co-construcción de temas interpretativos para la comunicación del patrimonio biocultural

Con base en los hallazgos del taller implementado es posible observar que los actores sociales locales no solo validan los tópicos interpretativos previamente contruidos, sino que los reconfiguran a partir de una lógica temporal que integra las distintas etapas de la experiencia cultural. Esta organización en antes, durante y después evidencia que el patrimonio biocultural es comprendido como un proceso con elementos interrelacionados, más que como un conjunto de elementos aislados entre sí.

Asimismo, la participación mayoritaria de mujeres refuerza su papel central en el reconocimiento y en la transmisión de saberes, particularmente en el ámbito de la indumentaria tradicional, lo que confirma su relevancia como actoras clave en la construcción de significados en torno al patrimonio.

Por otra parte, las reflexiones sobre el uso de redes sociales muestran la existencia de una postura crítica frente a la difusión descontextualizada del patrimonio. En este sentido, la estructura temporal propuesta por los participantes se configura como una herramienta que permite orientar formas de comunicación integrales, en las que se incorporen los procesos, significados y experiencias asociados a las prácticas culturales.

En conjunto, estos elementos evidencian que la interpretación del patrimonio biocultural, cuando se construye de manera participativa, no solo organiza contenidos,

sino que también incorpora perspectivas locales sobre cómo los actores sociales locales quieren y exigen que sea comunicado y representado su patrimonio biocultural, tanto en el espacio físico como en el digital.

Conclusiones generales

A lo largo de la presente investigación, fue posible comprender que el patrimonio biocultural no puede pensarse desde estructuras rígidas ni modelos únicos, por el contrario, su gestión se construye desde la diversidad de actores, intereses y contextos que lo trastocan; esto implica reconocer que no existe una sola forma de gestionarlo, mucho menos una sola forma correcta y las demás incorrectas, sino múltiples maneras situadas de hacerlo, cuya viabilidad depende, en gran medida, de la capacidad que se tiene dentro de estos distintos modelos de gestión de escuchar, equilibrar y articular las voces de quienes lo viven y lo sostienen día con día.

Con lo que respecta al marco metodológico articuló un conjunto de técnicas que, desde una perspectiva cualitativa e interpretativa, permitió abordar la complejidad del patrimonio biocultural en la Feria Nacional del Huipil. La integración del análisis documental, la etnografía multi-situada y las técnicas de recolección y análisis de información posibilitaron una aproximación situada a las representaciones sociales construidas por los actores locales, tanto en el espacio físico (la Feria) como en el espacio digital la plataforma de Facebook).

Ahora bien, en este camino de investigación, la Feria Nacional del Huipil se reveló no solo como un espacio de celebración, sino como un escenario donde las representaciones sociales se encuentran, se comunican, se tensionan y se transforman. Lejos de ser una expresión estática de la tradición, el patrimonio biocultural se mostró como algo vivo, en constante movimiento, atravesado por disputas, cuestionamientos y nuevas formas de entender la identidad de quienes lo portan.

Uno de los hallazgos que más interpela es la manera en que el patrimonio se está comunicando; existe una constante, se muestra mucho, pero se explica poco: las prendas, las danzas y los rituales están presentes, visibles, e, incluso, admirados, pero muchas veces despojados de las historias, los afectos y los significados que los sostienen y que sostienen a quienes los portan, viven y representan el patrimonio biocultural. Esta ausencia no es menor, porque en ella se pierde parte de la significación e interpretación del patrimonio, reduciéndolo a lo que se ve, y no a lo que se siente, se recuerda y se transmite.

En este sentido, el espacio digital aparece como una extensión inevitable del territorio, un lugar donde el patrimonio también se construye, se comunica y se representa, pero, no es un espacio neutral, al contrario, es un lugar donde se decide qué se muestra, cómo se muestra y qué se deja fuera en dependencia de nuevo de quien tiene el poder de decisión, frente a ello, las voces locales no plantean un rechazo, sino una necesidad de apropiarse de estos espacios para contar su patrimonio desde su propia mirada, con sus propios tiempos y significados.

También se vuelve evidente algo profundamente significativo el papel de las mujeres dentro de la trasmisión del patrimonio biocultural, desde el acto de vestir, de explicar, de participar en los talleres, hasta el de reinterpretar lo que significa ser parte de su comunidad, su presencia no solo conserva, sino que también impulsa nuevas formas de entender el patrimonio; reconocerlas no es solo un acto descriptivo, sino un posicionamiento necesario.

En términos metodológicos, la investigación permitió reconocer que el estudio del patrimonio biocultural se nutre de aproximaciones flexibles capaces de desplazarse entre

distintos espacios, temporalidades y formas de interacción social. La articulación entre observación participante presencial, observación en línea, entrevistas semiestructuradas y taller participativo hizo posible comprender que las representaciones sociales en torno a la Feria Nacional del Huipil no se producen únicamente en el territorio físico, sino también en espacios digitales donde las expresiones culturales tradicionales circulan y adquieren nuevos alcances.

Particularmente, la incorporación de la etnografía digital permitió identificar continuidades discursivas entre Facebook y el espacio presencial, evidenciando que las plataformas digitales funcionan como extensiones de dinámicas comunitarias ya existentes. Las publicaciones, fotografías, transmisiones en vivo y reacciones digitales permiten acceder a formas de representación y circulación del patrimonio; no obstante, al ser variadas las formas en que éste se comunica y representa en los entornos digitales, resulta necesario integrar distintas estrategias y técnicas de procesamiento de la información, que permitan no solo recuperar y analizar los discursos, como ocurrió en la presente investigación, sino también profundizar en el análisis de imágenes, recursos audiovisuales presentes en los contenidos digitales, con la finalidad de aproximarse de manera más integral a las múltiples capas de significado que atraviesan la comunicación contemporánea del patrimonio biocultural.

A partir de esta experiencia investigativa, se considera que futuros estudios sobre patrimonio biocultural empleando etnografía digital, podrían enriquecerse al evitar separaciones rígidas entre lo online y lo offline, entendiendo que ambos espacios forman parte de una misma experiencia social. Del mismo modo, resulta fundamental mantener una postura ética y reflexiva frente a los contenidos digitales, reconociendo que aquello

que se visibiliza en redes sociales responde también a relaciones de poder, decisiones de mediación y procesos de selección cultural. Como punto importante, se considera que las metodologías participativas continúan siendo indispensables para construir interpretaciones situadas del patrimonio, especialmente cuando se busca comprenderlo desde las voces, experiencias y significados de los propios actores comunitarios.

Finalmente, la experiencia del taller realizado con personas de diferentes grupos y perfiles, permitió ver con claridad que cuando el patrimonio se piensa colectivamente, cambia: se ordena distinto, se nombra distinto, se siente distinto. La organización en antes, durante y después no solo fue una forma de estructurar ideas que permita contextualizar mejor el patrimonio biocultural en el espacio digital, sino una manera de describir al patrimonio desde su carácter de proceso, de experiencia vivida, de algo que empieza mucho antes de ser visto y que continúa mucho después de que termina un evento físico.

Así, más que llegar a respuestas definitivas o propuestas que deriven siempre en la necesidad de políticas públicas, esta investigación abre una convicción clara: la salvaguarda del patrimonio biocultural no está únicamente en conservarlo o promoverlo, sino en aprender a interpretarlo, comunicarlo y transmitirlo, tanto para los actores sociales de la misma comunidad o territorio como para actores sociales de otros territorios, llámense visitantes, turistas, viajeros, excursionistas, etc. desde quienes lo viven, lo sienten y lo representan.

No se trata únicamente de informar, sino de construir puentes comunicativos que hagan accesibles los significados del patrimonio sin despojarlos de su complejidad.

De esta manera, la interpretación del patrimonio se posiciona como una herramienta que puede contribuir a la salvaguarda del patrimonio biocultural, en tanto permite traducir las representaciones sociales locales en narrativas comprensibles para otros, sin perder simbolismo. Así, es posible no solo mostrar el patrimonio, sino explicarlo, contextualizarlo y dotarlo de sentido para permitir que quienes no forman parte de la comunidad puedan comprender su valor más allá de lo estético o lo anecdótico de una festividad trastocada por la actividad turística en el territorio físico en el que se lleva a cabo.

Referencias

- Acle Mena, R. S., Armas Torres, V. y Bautista Castelán, Luis Daniel (2024). Acercamiento descriptivo del tianguis y su actividad cultural y comercial en el pueblo mágico de Cuetzalan del Progreso. *RICSH Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas*, 13(25), 72-93.
- Aguilar Criado., E. (2005). Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas. *Cuadernos de antropología social*, (21), 51-69.
- Aguirre Tejeda., B. V., Gilabert Juárez., C. L. & Salazar Peralta., A. M. (2021). La Patrimonialización en México: las disputas en torno al patrimonio cultural intangible. *Revista de Investigación en Gestión Cultural*. 6(10). DOI: <https://doi.org/10.32870/cor.a5n9.7364>
- Andréu Abela., J. (2002). Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada. Fundación Centro de Estudios Andaluces, Universidad de Granada
- Arellano Guerrón. S. L., Dolors Vidal. & Aulet S. (2024). Etno conocimientos y turismo biocultural en el Imbabura Geoparque Mundial UNESCO. *Cuadernos gestión turística del patrimonio*, 3(1), 125-159. <https://orcid.org/0000-0002-5920-6084>
- Ávila, N. y Juárez, J. (2022) Turismo en Panamá: el Folclore como Patrimonio Cultural. *FAECO sapiens*, 6(1), 284-290.
- Aladro Vico, E. (2013). Sobre el concepto de proyección en el mundo comunicativo. *Historia y Comunicación Social*, 18 (Especial Octubre), 317–329. https://doi.org/10.5209/rev_HICS.2013.v18.43969

Banco Mundial. (22 de febrero de 2019). *Lenguas indígenas, un legado en extinción*.
<https://www.bancomundial.org/es/news/infographic/2019/02/22/lenguas-indigenas-legado-en-extincion>

Banderas, B. (2017). Mercantilización del patrimonio cultural inmaterial, impactos del turismo en expresiones vivas de México. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*.
<https://www.eumed.net/rev/caribe/2017/08/patrimonio-cultural-mexico.html>

Bárcenas Barajas. K. & Preza Carreño. N. (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo onlife. *Virtualis*, 10(18), 134-151.
<https://doi.org/10.2123/virtualis.v10i18.287>

Bardin, L. (2002). *El análisis de contenido*. Madrid: Ediciones Akal.

Barreto Galván., L. M., & Gonzalez Casallas., C. A. Sentido de comunidad y preservación de conocimientos y expresiones culturales tradicionales de los pueblos Piapoco y Achagua, en el resguardo indígena La Victoria del departamento del Meta (Tesis de licenciatura), Universidad Santo Tomás.
<https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/48963/2023laurabarreto.pdf?sequence=6&isAllowed=y>

Barrientos, A. (2016, noviembre 14). Cuetzalan y el agua viva de sus cascadas. México Desconocido. <https://www.mexicodesconocido.com.mx/cuetzalan-cascadas-puebla.html>

Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica* (Alcalde R., Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1985)

- Bazán, H. G. (2014). La interpretación del patrimonio geomorfológico en los Picos de Europa: una propuesta para su aprovechamiento didáctico y geoturístico.
- Bello Cervantes., I. & Pérez Serrano., A. M. (2017). Turismo Biocultural: relación entre el patrimonio biocultural y el fenómeno turístico. Experiencias investigativas. *Scripta Ethnologica*, vol. XXXIX, pp. 109-128.
- Bello Cervantes., I. & Pérez Serrano., A. M. (2017). Turismo Biocultural: relación entre el patrimonio biocultural y el fenómeno turístico. Experiencias investigativas. *Scripta Ethnologica*, vol. XXXIX, pp. 109-128.
- Boege, E. (2017). El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables. *Diario de campo*, 4(1), 39-70. <https://www.aacademica.org/eckart.boege/24>
- Boege, S. E. (2008). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. https://idegeo.centrogeo.org.mx/uploaded/documents/El_patrimonio_biocultural-Eckart_Boege.pdf
- Cacciutto, M., Castellucci, D., Roldán., Cruz, G., Corbo, &, y Barbini, B. (2020). Reflexiones a propósito del turismo masivo y alternativo. Aportes para el abordaje local. *Aportes y Transferencias*, 18(1), 103-119.
- Caro J. L., Luquete, A. & Zayas, B. (2015). Nuevas tecnologías para la interpretación y promoción de los recursos turísticos culturales. *Pasos, revista de turismo y patrimonio cultural*, 13(4), 931-945. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2015.13.063>

- Casasempere-Satorres, A., & Vercher-Ferrándiz, M. L. (2020). Análisis documental bibliográfico. Obteniendo el máximo rendimiento a la revisión de la literatura en investigaciones cualitativas. *New Trends in Qualitative Research*, 4, 247-257.
- Ceraso, C. (2018). Una comunicación para la transformación: la experiencia de comunicación popular audiovisual en los Montes de María, Colombia. *Actas de Periodismo y Comunicación*, 4.
- Cervantes Bello, I., & Pérez Serrano, A M., (2019). Turismo y preservación biocultural en la Matlalcuéyetl. Caso San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala, México. *Regiones y Desarrollo Sustentable*, 19(36).
- Ciselli G., Banegas A. & Curti L. (2021). Diálogos entre la apropiación patrimonial, los grupos de interés y la producción científica: análisis comparativo de tres localidades costeras de la Patagonia central (1989-2021). *Sophia Austral*,(27). <https://dx.doi.org/10.22352/saustral202127016>
- Collin Harguindeguy L., (2019). La Transformación del Patrimonio Cultural en Recurso Turístico. The Transformation of the Cultural Heritage Into a Tourist Resource. *Revista Andaluza de Antropología*, (16), 21-48. <https://doi.org/10.1279/RAA.2019.16.02>.
- Cuéllar Lázaro, M. C., & Parra, C., (2001). Las ferias medievales, origen de documentos de comercio (pp. 103–117). En E. Real Ramos, D. Jiménez Plaza, D. Pujante González & A. Cortijo Talavera (Eds.), *Écrire, traduire et représenter la fête*. Universitat de València.

<https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/53071/Las-ferias-medievales.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Danillo T, (s/f). La comunicación situada: nuevos medios y nuevos consumos.
<https://acortar.link/47iUjh>

Díaz Herrera, C. (2002). El análisis de contenido como herramienta de investigación.
Revista de Psicología, 10(1), 133-146. Universidad de Chile.
<https://doi.org/10.5354/0719-0581.2002.18780>

Dirección General de Culturas Populares [DGCP]. (2004). Glosario sobre Patrimonio Cultural Inmaterial.
https://ze.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/ayatl/amotx/SPC/biblio/documentos_glosario-sobre-patrimonio-cultural-inmaterial.pdf

Enríquez Acosta, J. A., Hernández Mayorquin, H. & León Sarabia, C., (2015). Peregrinación y devoción a San Francisco. Percepciones sociales del patrimonio cultural y el turismo religioso en Magdalena de Kino, Sonora. *Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*. 5(2).

Enríquez Acosta. J. A. & Guillén, M. (2017). Turismo Cultural e Identidad en el Pueblo Mágico de Álamos, Sonora, México. *International Journal of Scientific Management Tourism*, 3(4) 495-512.

Escobedo Garrido, J. S., Reyes Juárez, R. I., Sánchez Hernández, M. & García, Albarado, J., (2023). Percepción del Turismo Rural en el desarrollo local. Cuetzalan del Progreso, Puebla, México. *Pasos, revista de turismo y patrimonio cultural*. 21(4), 795-810. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2023.21.054>

Fernández, P. (2014). Consumos culturales en América Latina y la emergencia del prosumidor: un recorrido conceptual desde la sociedad de la información. *Communication papers* (4), 87-100.

Galina Russell, I. (2018). La digitalización de fondos patrimoniales. El caso de México. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, (155), 135-166.
<http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v39i154.300>

Galina Russell, I. (2018). La digitalización de fondos patrimoniales. El caso de México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(155), 135-166.
<https://doi.org/10.24901/rehs.v39i154.300>

García González., E. & López Guevara., V. M. (2018). Propuesta de una agenda para la investigación del turismo sustentable en los pueblos mágicos de Puebla. *Regiones y Desarrollo sustentable*, 18(34).

Gasparello, G. (2023). Apuntes sobre turismo y mercantilización de la cultura y los territorios mayas. 1, 71-93.

Giacomasso, M. V. & Curtoni, R. P., (2017). Patrimonio y paisaje cultural rakkülche. La relación pasado-presente en la construcción de "Pueblo Raquel" (San Luis, Argentina), *Intersecciones en Antropología*, 18, 233-244.

Gobierno del Estado de Puebla. (2022, 17 abril). Cumple Cuetzalan 20 años como Pueblo Mágico; arribo de visitantes incrementa 343%. Secretaria de Turismo. Recuperado 20 de abril de 2024, de <https://sectur.puebla.gob.mx/noticias/cumple-cuetzalan-20-anos-como-pueblo-magico-arribo-de-visitantes-incrementa-343#:~:text=Este%2011%20de%20marzo%20Cuetzalan%20cumple%2020%20a>

%C3%B1os,pandemia%20de%20COVID-

19%2C%20informa%20la%20Secretar%C3%ADa%20de%20Turismo.

Gómez Cruz, B. M. (2023). Lo digital es político: universitarias frente a la violencia digital hacia las mujeres. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 18, e-640.
<https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2023.v18.640>

Gómez Cruz, E. (2017). Etnografía celular: una propuesta emergente de etnografía digital. *Virtualis* 8 (16), pp. 77- 98. Doi: <https://doi.org/10.2123/virtualis.v8i16.251>

Gómez-Cruz, E., Ricaurte, P., & Siles, I. (2023). Descolonizando los métodos para estudiar la cultura digital: una propuesta desde Latinoamérica. *Cuadernos.info*, (54), 160-181.

Gonzáles, J. (1989). Divertir y celebrar en la dinámica social: Fiestas, ferias y frentes culturales. *Contratexto*, (4), 23-29.
<http://dx.doi.org/10.26439/contratexto1989.n004.1912>

González, P. (2018). Instagram, ¡mucho más que fotos!. Comercial Grupo ANAYA, SA.

Grillo, O. (2019). Etnografía multi-situada, etnografía digital: reflexiones acerca de la extensión del campo y la reflexividad. *Etnografías Contemporáneas*, 5(9).
<https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/507>

Gutiérrez Delgado., G. A., Méndez Ravina., L. M., Alonso Marbán., M. & Aviña Solares., G. A. (2018). La medicina tradicional como impulsora del turismo de salud. *Podium Sport, Leisure and Tourism Review*, 7(3), 402-414.

- Gutiérrez Montoya, G. A., Sánchez Jiménez, M. Á., & Galiano Coronil, A. (2018). Redes sociales como medio de promoción turística en los países iberoamericanos. *Retos. Revista de Ciencias de la Administración y Economía*, 8(15), 135–150. <https://doi.org/10.17163/ret.n15.2018.09>
- H. Ayuntamiento De Cuetzalan Del Progreso (s. f.). Información de Cuetzalan. Información de Cuetzalan. https://www.cuetzalan.gob.mx/index.php?q=informacion_de_cuetzalan&n=transparencia
- HERITALISE. (2025). State-of-the-Art Review. Digitisation of Cultural Heritage: Methodologies, Technologies and Best Practices. Summary Report. Proyecto HERITALISE Horizon Europe
- Herrera, López., B. (2018). La festividad tradicional de San Miguel Tzinacapan y su transformación como objeto de consumo por parte de los turistas. *Mitológicas*, (33), 71-91. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14658271006>
- : Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, embodied and everyday*. Routledge.
- Hinojosa Rodríguez., A., & Ruíz Ledesma, J. (2015). Sustentabilidad y cosmovisión del pueblo Nahuatl de Cuetzalan del Progreso Puebla, México. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, (1), 225-230.
- Horita Pérez, L. H. (2021). Estudio de las representaciones sociales de la educación ambiental en estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas [Tesis

- doctoral, Universitat de Girona]. Repositorio Institucional de la Universitat de Girona. <http://hdl.handle.net/10803/67556>
- Horita Pérez., L. H., & Santiago Lastra., J. A. Estudio de las representaciones sociales en contextos interculturales. El patrimonio biocultural en los discursos narrativos.
- Islas, L. (2024). ¿Cuáles son las redes sociales más usadas en México? Estadísticas actualizadas a 2024. Revista Merca2.0. <https://www.merca20.com/cuales-son-las-redes-sociales-mas-usadas-en-mexico-estadisticas-actualizadas-a-2024/>
- Jakobson, R. (1975). *Lingüística general*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Jiménez de Madariaga, C., & Seño Asensio, F., (2018). Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad y turismo. *International journal of scientific management and tourism*, 4(2).
<https://ojs.scientificmanagementjournal.com/ojs/index.php/smj/article/view/99>
- Jiménez-Ramos, D., & Campos-Cabral, V. (s/f). Sierra Del Tenzón, Puebla Paisaje, Territorio y Gestión Social del Patrimonio Biocultural. Patrimonio Cultural y Paisaje
- Jodelet D. (1986). La representación social, fenómeno, concepto y teoría. Moscovici (Ed.) *Psicología Social, II* (pp. 469-494). Piadós.
- Justo Cobián, E. (2025). El trompo como patrimonio cultural inmaterial: Identidad y transmisión en la comunidad nahua de Tierras Blancas, Jalisco. Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias, 2(4), 2104-2131.
<https://doi.org/10.71112/qvhxmf19>

- Labra, O. (2013). Positivismo y Constructivismo: Un análisis para la investigación social. *Rumbos TS. Un espacio crítico para la reflexión en Ciencias Sociales*, (7), 12-21.
- León Alvarado., L. S., García Espinosa, S., & Gómez Monge, R. (2022). Innovación, indicadores y nuevos rumbos de Pueblos Mágicos. *El Periplo Sustentable*, (43), 565 - 593. doi:10.36677/elperiplov0i43.15699
- León, R., y Angamarca Valdivieso, J. E. (2020) Patrimonio cultural inmaterial a través de la plantificación participativa en Saraguro. Caso Inti Rymi comunidad las lagunas, Ecuador. *RES NON VERBA REVISTA CIENTÍFICA*, 10(2),83-114. DOI: <https://doi.org/10.21855/resnonverba.v10i2.366>
- Long, N. (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Ciesas.
- Lonhi-Heredia, S. A., Magaña Carrillo, I. y Amaya Molinar, C. M. (2023) Evolución, usos y abusos de la noción "patrimonio cultural" en México. *Estudios sobre las Culturas Contemporánea*, XIX(57) 101-129.
- López M., M. C. (9 de abril de 2024). Entrevista realizada por L. V. Mora Tirado, [Grabación en nota de audio]. Entrevista a actor local.
- López Márquez, Á. (2024). Los estereotipos mostrados en la red social Facebook y su influencia en el comportamiento de los adolescentes de la comunidad indígena de Tepetzalan del municipio de Cuetzalan y cómo influyen en su cultura [Tesis de Licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].

- López Pérez, D. (2024). La identidad étnica como resistencia ante la defensa del territorio: El caso de Cuetzalan del Progreso, Puebla [Tesis de Maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- López, P. L. (2004). POBLACIÓN MUESTRA Y MUESTREO. *Punto Cero*, 09(08), 69-74. Recuperado en 21 de abril de 2025, de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762004000100012&lng=es&tlng=es.
- Marcus, G. E. (2018). Etnografía Multi-situada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7). Recuperado a partir de <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/475>
- Martínez C, M. J. (2020). *Protección jurídica de las artesanías como expresión cultural tradicional de los nahuas de San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan del Progreso, Puebla)*. Estado, necesidades y posibilidades de protección [Tesis de maestría]. Universidad Iberoamericana Puebla.
- Mato, D. (2007). Cultura, comunicación y transformaciones sociales en tiempos de globalización. *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: clacso.
- Meneses Cárdenas, J. A. (2019). Estrategias de etnografía multi-situada con jóvenes universitari@s indígenas que navegan en Facebook. *Etnografías Contemporáneas*, 5(9).

- Mendes Thomaz, G., Biz, A. A., & Gândara, J. M. G. (2013). Innovación en la promoción turística en medios y redes sociales: Un estudio comparativo entre destinos turísticos. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 22(1), 102–119.
- Mercedes, M., Endere, M. L., & C. I., (2014). Herramientas metodológicas para la gestión del patrimonio intangible. El caso del Municipio de Olavarría, Buenos Aires Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*. 50(2), 243-269.
- Miller, D. (2019). Cómo y por qué el mundo cambió las redes sociales. *Etnografías Contemporáneas*, 5(9), 6-17.
- Molina Montoya, N. P., (2005). ¿Qué es el estado del arte?. *Ciencia y Tecnología para la salud Visual y Ocular*, (5), 73-75.
- Molina Salinas, C. (2023). Desafíos de la preservación digital del patrimonio cultural en México: el caso de Mexicana. *Cuadernos.info*, (55), 211-232. <https://doi.org/10.7764/cdi.55.48751>
- Monje, C. (2011). Metodología de la investigación cuantitativa y cualitativa. Guía didáctica. Universidad Surcolombiana, 1-217. Pdf.
- Monsalve Morales, L. L. (2011). Gestión del patrimonio cultural y cooperación internacional. Escuela Latinoamericana de Cooperación y Desarrollo.
- Morales Amézquita, M. A. (2022). Comunicación para el desarrollo y metodologías participativas.

https://www.javeriana.edu.co/unesco/humanidadesDigitales/ponencias/pdf/IV_102.pdf

Moreta S., E. M. (2024). La indumentaria indígena en la memoria colectiva del pueblo Patate Urco, cantón Patate (Tesis de licenciatura). Universidad Técnica de Ambato-Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación. <http://hdl.handle.net/20.500.11799/32874>

Moscovici, S. (1979), El psicoanálisis, su imagen y su público, Buenos Aires, Huemul.

Núñez Baez, M., y Pérez Serrano, A. (2022). El diálogo intercultural como mecanismo para la gestión del patrimonio biocultural. El caso del Yolixpa del pueblo nahua de Cuetzalan del Progreso, Puebla. *Ra Ximhai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible*, 18(6), 201-226.

Oehmichen Bazan, C., & de la Maza Cabrera, F. (2019). Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17(1), 53-64.

Olivares Banderas, B. (2017). Mercantilización del patrimonio cultural inmaterial, impactos del turismo en expresiones vivas de México. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*.

ONU Turismo. (2021). La OMT anuncia la lista de los Best Tourism Villages de 2021. <https://www.unwto.org/es/news/la-omt-anuncia-la-lista-de-los-best-tourism-villages-de-2021>

Onwuegbuzie, J. A., Dickinson, B. W., Leech, L. N., & Zoran, G. A. (2011). Un marco cualitativo para la recolección y análisis de datos en la investigación basada en grupos focales. *Paradigmas: Revista Disciplinar de Investigación* 3, 127-157.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=37982>

Organización de las Naciones Unidas [UNESCO]. (17 de enero de 2022). Arranca la década para salvar de la desaparición a las lenguas indígenas.
<https://news.un.org/es/story/2022/01/1502682>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (s. f.). la ceremonia ritual de los voladores.
<https://ich.unesco.org/es/RL/la-ceremonia-ritual-de-los-voladores-00175>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2014). Gestión de patrimonio mundial cultural. Manual de Referencia.

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual [OMPI]. (2005). Propiedad intelectual y expresiones culturales tradicionales o del folclore, Folleto n.º 1, Publicación nº 913(s).
http://www.wipo.int/freepublications/es/tk/920/wipo_pub_920.pdf.

Ortiz Rodríguez, M. T. T., & Sandoval Quintero, M. A. (2021). Importancia del diálogo intercultural en el desarrollo turístico en comunidades indígenas totonacas. *manales de antropología*, 55(2), 143-159.
<https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2021.71052>

Padilla-Vargas, P. J. (2015). "Etnobotánica de las especies utilizadas por la abeja scaptotrigona mexicana en Cuetzalan del Progreso, Puebla, México" [Tesis de maestría]. Instituto Politécnico Nacional.

- Padilla-Vargas, P. J., & Vásquez-Dávila, M. A., (2013). Corpus y praxis náhuatl de *Scaptotrigona mexicana* en Cuetzalan del Progreso, Puebla, México. En 4to. Encuentro de investigadores “para la convivencia y divulgación de la investigación”.
- Pedraza Gómez, C., Bojórquez Vargas, A. R., Hernández González, G. B., (2023). Entre lo cotidiano, lo turístico y lo patrimonial. Aproximaciones a los bienes culturales del pueblo de Tanlajás en la Huasteca Potosina. *Revista Académica de Investigación*, 43(14), 1-21.
- Peñate Villasante, A. G. (2019). Propuesta de un concepto sobre interpretación del patrimonio. *Atenas*, 1(45), 99-113.
- Peraza Cano, A. E., Sosa Alcaraz, M. A. & Santos Valencia, R. A. (2023). Patrimonio territorial y turismo biocultural: caso Citilcum, Izamal, Yucatán. Gestión de los territorios. Innovación tecnológica, capital humano y turismo con innovación social y sustentabilidad. *UNAM-AMECIDER, México*, pp. 359-374.
- Pérez Daniel, M. R. (2008). Discusiones teóricas y metodológicas sobre el estudio del discurso desde el campo de la comunicación. *Comunicación y sociedad*, (10), 225-247. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-252X2008000200009&lng=es&tlng=es.
- Pérez López, E. (2022). Una aproximación al patrimonio biocultural desde la lengua tsotsil (pp. 63-?). En G. E. Newell & E. Pérez López (Eds.), *Aportaciones teórico-prácticas a la bioculturalidad: Aproximaciones desde el sur mexicano* (Cap. 2). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Pérez Ruiz, M. L., & Argueta Villamar, A.. (2020). Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento, Juan Pablos Editores, Red Temática sobre Patrimonio Biocultural del Conacyt, y el International Science Council, México. 2019. Cultura y representaciones sociales, 14(28), 00011. Epub 21 de febrero de 2022. Recuperado en 05 de marzo de 2026, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000100011&lng=es&tlng=es.

Pérez Serrano, A. M., López Guevara, V. M., y Flores Domínguez, A. D. (2021). El valor del patrimonio biocultural: perspectivas para su abordaje y desafíos para su permanencia en Tlaxcala. El Colegio de Tlaxcala, A. C. (1ra edición). https://www.researchgate.net/publication/351365575_EL_VALOR_DEL_PATRIMONIO_BIOCULTURAL_PERSPECTIVAS_PARA_SU_ABORDAJE_Y_DESAFIOS_PARA_SU_PERMANENCIA_EN_TLAXCALA#fullTextFileContent

Pérez, J., Nieto-Bravo, J., & Santamaría-Rodríguez, J. (2019). La hermenéutica y la fenomenología en la investigación en ciencias humanas y sociales. Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas, 19(37), 21-30. doi:10.22518/usergioa/jour/ccsh/2019.2/a09

Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2019). Etnografía digital: Principios y práctica (R. Filella, Trad.). Ediciones Morata. (Obra original publicada en 2016).

Pérez, P. (1995). Actores sociales y gestión de la ciudad. revista Ciudades, 28, 8-14.

- Poggi, M. C. (2016, 16-18 de noviembre). Los talleres participativos y las mesas de trabajo: el testeo de estrategias participativas que reúnen capacidades cognitivas colectivas en la 126 dimensionalidad de las variables. Ponencia presentada en el V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales. Mendoza, Argentina.
- Pozo Puértolas, R. (2022). Representación del marco contextual de una investigación en diseño. *grafica*, 11(21), 0083-89.
- Querol, M. Á. (2010). Manual de gestión del patrimonio cultural. Ediciones Akal.
- Ragin, C., (2007). La construcción de la investigación social, introducción a los métodos y su diversidad. Siglo del Hombre Editores. PDF.
- Ramírez Aguirre, Y., Hernández Ordoñez. O. & Vallejo, M. (2023) Conocimiento, uso y manejo tradicional de la herpetofauna en la comunidad de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan del Progreso, Puebla, México [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez Melendez, M. & Reyes de la Cruz, V. (2023). La configuración de la Región Turística Biocultural. Entre las políticas públicas y el patrimonio biocultural. *Revista de alimentación contemporánea y desarrollo regional*, 33(61). <https://doi.org/10.24836/es.v33i61.1307>.
- Ramírez, S. (2021). Museo Kuyfi Mapuche Mogñem: una propuesta de revitalización del patrimonio biocultural a escala humana. *Amazônica-Revista de Antropologia*, 14(1), 91-112.

- Ramonet, I. (2004). Información, comunicación y globalización. El quinto poder. Chasqui: *Revista Latinoamericana de Comunicación*, (88), 26-31.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1148067.pdf>
- Ramonet, I. (2013). Medios de comunicación. ¿Un poder al servicio de intereses privados? [Ponencia transcrita]. Medios, poder y contrapoder. De la concentración monopólica a la democratización de la información, 47-66.
https://www.fda.com.in.org/media/20110801120606_IgnacioRamonet_cast.pdf
- Ramos Gamboa, M. P. (2023). La producción audiovisual comunitaria por mujeres masehual: Un análisis de experiencias en San Miguel Tsinakapan [Tesis de Licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- Ramos Vecino, N., Fernández Portillo, A., & Almodóvar González, M. (2020). El uso de estrategias de marketing digital para la promoción turística de las comunidades autónomas españolas. *aDResearch ESIC. Revista Internacional de Investigación en Comunicación*, 21(21), 28–47.<https://doi.org/10.7263/adresic-021-02>
- Rebollo Cruz, M. P. (2017). Un acercamiento al patrimonio cultural inmaterial su salvaguarda y patrimonialización. *Campos en Ciencias Sociales*, 5(1 y 2), 175-209.
- Restrepo, E. (2016). Etnografía: alcances, técnicas y éticas: Colombia: Enviñon / Pontificia Universidad Javeriana, pp.15-34 y 67-82. <https://www.ramwan.net/restrepo/documentos/libro-etnografia.pdf>

- Riggio C. A. (2020). La Fiesta Nacional de la Vendimia (Mendoza, Argentina): Patrimonio Inmaterial. Abordaje Historiográfico desde la historia pública. *Estudios Sociales Contemporáneos*, (22), 212-136.
- Rodríguez, L. (2018). La construcción del paisaje turístico de la ciudad de Buenos Aires. Una perspectiva sobre el desarrollo de la ciudad turística. *Labor e Engenho*, 12(1), 108-125.
- Rubio Navalón, Á. (2016). *La expresión de las emociones en el ámbito digital: el caso de Facebook Reactions*. Repositori Institucional de la Universitat Jaume I. <https://doi.org/10.6035/ForumRecerca.2016.21.13>
- Rumbo Morales. R. I. & Valenzuela López, M. V. (2020). Análisis iconológico de los elementos gráficos (fitomorfos) sobre el bordado de las blusas de las tejedoras, Taselotzin en Cuetzalan, Puebla [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Sánchez Villada, D. & Gómez Fierro, W. A., (2022). El debate de la verdad. Una Ciencia frente a la Cosmovisión Indígena. *Revista Latinoamericana de Educación Científica, Crítica y Emancipadora*, 1(2), 01-13.
- Sarmiento, F. (2016). Identidad, imaginarios e idealidad: entendiendo el paisaje biocultural andino a través del icónico tero serrano (*Vanellus resplendens*). *Revista Chilena de Ornitología*, 22(1), 38-50.
- Segado-Boj, F., Chaparro-Domínguez, M.Á., & González-Aguilar, J.M. (2022). Diarios españoles en Facebook y engagement: temas, valores noticiosos,

- sensacionalismo y reacciones emocionales. Estudios sobre el Mensaje Periodístico 28 (2), 417-431. <https://dx.doi.org/10.5209/esmp.75526>
- Seixas, M. L., Almada, M. & Rosado, A. (2023). A relevância da comunicação interativa para a divulgação e a valorização dos bens patrimoniais. *Museologia e Patrimônio*, 16(2). <https://doi.org/10.52192/1984-3917.2023v16n2p240-255>
- Silveira Donaduzzi, S. D., Colomé Beck, C. L., Heck Weiller, T., Nunes da Silva Fernandes, M., & Viero, V. (2015). Grupo focal y análisis de contenido en investigación cualitativa. *Index de enfermería*, 24(1-2), 71-75.
- Soler Marchán, S. D., Hernández Moreno, E. M., y García Dueñas, R. Y. (2023). La gestión interpretativa integral: una nueva perspectiva de empleo en el patrimonio histórico cultural y natural (PHCN). *Universidad y Sociedad*, 15(S1), 542-552.
- Toledo, M. V., Barrera-Bassols, N., & Boege, S. E. (2019). ¿Qué es la diversidad biocultural? México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.aacademica.org/eckart.boege/29.pdf>
- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales (Vol. 3). Icaria editorial.
- 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. *Etnoecológica*, 6(8), 7-41.
- Tonon de Toscano, (2009). La entrevista semi-estructurada como técnica de investigación. Graciela Tonon (comp), 46, 45-73.

Van Dijck, J. (2016). La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales. Siglo Veintiuno Editores.

Vásquez González, A. Y., Chávez Mejía, M. C., Herrera Tapia, F., & Carreño Meléndez, F. (2016). La fiesta xita: patrimonio biocultural mazahua de San Pedro el Alto, México. *Culturales*, 4(1), 199-228.

Vicente Rivera, B. N. (2021). Recuperación del patrimonio biocultural de los pobladores locales para la gestión del río Suchiapa (Tesis de Maestría, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas).

Visitpuebla. (2023). Cuetzalan. [www.visitpuebla.mx.
https://www.visitpuebla.mx/es/pueblos-magicos-de-puebla/cuetzalan](https://www.visitpuebla.mx/es/pueblos-magicos-de-puebla/cuetzalan)

Visitpuebla. (2023). Cuetzalan. [www.visitpuebla.mx.
https://www.visitpuebla.mx/es/pueblos-magicos-de-puebla/cuetzalan](https://www.visitpuebla.mx/es/pueblos-magicos-de-puebla/cuetzalan)

Xanthaki, A. (2025, 24 de febrero). Digitalization of cultural heritage: preserving cultural rights (A/HRC/58/60). Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas

Zapata S., D. F. (2025). De lo popular a lo patrimonial: La producción cultural de la autoconstrucción en Ciudad Bolívar como patrimonio vivo en las comunidades [Tesis de maestría, Universidad de La Salle]. Repositorio Institucional Universidad de La Salle

Zecca, M. Gestión Cultural Comunitaria Pos Pandemia y Ferias Culturales. *Praxis de Cultura y turismo comunitario*.
https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/87273827/GESTION_CULTURAL_2021_O

[K_2-libre.pdf?1654810588=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DLibro_PRAXIS_DE_CULTURA_Y_TURISMO_COMUNI.pdf&Expires=1731970911&Signature=cumFQ~U9pke8X3iQI4H10klCAYSsKmjCAtWqXSepk6s7iLvi40POCqumM9CAHSLJYofuqv44DBQeSYJ1P~qyYJFEcUO4iTIPghVf45ZaoRQfeKMnEDT820YQHAE2CB77xmayQyaO3yHVowfRt3aafdsEHIOSX3wub-Wlav~Wrf8hixFkrUWqyoeCDwSZ8FPw08ZGjnEQ-oM0WVp0y4mlmChPez6~CZZRXH3ROUns7-ROiy9zYrSHtL--LF7JB67FRqcfsg~j74exsTBWwL2QVQ5bT-ZrlnevpC~3Ba4aVjFs4F-Vp1CTsjO6BTJao8CFDzwHglUK-OkTo3iQKctu1Q_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA#page=67](#)

Zúñiga Bravo, F. G. (2018). Patrimonialización y Turismo en Zozocolco de Hidalgo, Veracruz Etnicidad, Cultura, Naturaleza y Puesta en Valor. *Dimensiones Turísticas*, 2(2), 79-101. DOI: <https://doi.org/10.47557/OTSF9528>

Apéndices

Apéndice 1: Guía de Observación Campo Físico

GUÍA DE OBSERVACIÓN CAMPO FÍSICO		
Fecha:	Hora:	Lugar:
Sujetos u objetos a observar:		
Duración de la observación:		
Categorías analíticas	Indicadores específicos a observar	Observable en campo
Comunicación La comunicación es presentada como uno de los pilares de interconexión global, ya que permite que los flujos de información se dispersen a nivel global a través de los canales más diversos como prensa escrita, radio, televisión y vía internet. La comunicación del patrimonio biocultural debe ser participativa, dándole protagonismo a las comunidades y actores locales, y debe constituirse como un proceso bidireccional donde las personas no solo reciben información, sino que también participan activamente en su creación y difusión. Se fundamenta en la idea de que el saber y la experiencia de las comunidades les confieren una serie de capacidades que pueden aprovechar para integrarse a la producción y difusión de contenidos, y que también promuevan un liderazgo social genuino, donde los voceros locales transmiten la información de manera comprensible y relevante para su comunidad. Al ser parte integral del proceso, cuando los locales son quienes comunican, el mensaje se vuelve más cercano y relevante para los receptores, lo	Presencia de flujos de información a través de prensa escrita, radio, televisión e internet Inclusión de actores locales en la creación y difusión de información Existencia de procesos bidireccionales de comunicación Participación de personas con saberes y experiencia comunitaria en la producción de contenidos	Presencia de contenidos generados por comunidades Uso de redes sociales, radio, televisión, etc. Contenidos que reflejan símbolos o imágenes relacionados con la Feria. Inclusión de voces locales en materiales comunicativos Integración del saber y experiencia local en la producción de información

que incrementa la efectividad de la comunicación.		
Discurso Una unidad dentro de los sistemas semióticos, que al igual que una oración compleja, está formada por unidades regidas por normas y estructuras, tiene una estructura narrativa y retórica que integra modos de narratividad, perspectivas de autores y puntos de vista y a su vez, puede organizarse en géneros o estilos lo que permite su análisis como una entidad coherente y formalmente estructurada. El discurso es un fenómeno comunicativo que aglutina significados socialmente compartidos, expresados como unidades de sentido en torno a un tema específico, las cuales permiten a las personas no solo comprender el objeto o tema, sino también definir sus posturas y acciones frente a él, las personas, al referirse a este repertorio de sentido compartido, no solo lo emplean, sino que lo recrean continuamente, convirtiendo el discurso en una herramienta vital para el entendimiento común	Presencia de una estructura narrativa y retórica organizada Expresiones que contienen significados compartidos por un grupo Identificación de la perspectiva o punto de vista desde el cual se emite el discurso Uso de géneros o estilos Claridad en la exposición del objeto o tema tratado Expresiones que manifiestan posturas, opiniones o decisiones frente al tema Reutilización y transformación del discurso en distintos contextos Utilización del discurso como medio de comprensión colectiva	¿El discurso presenta una estructura narrativa o retórica identificable? ¿Se identifican significados que son compartidos socialmente dentro del grupo? ¿Desde qué perspectiva o punto de vista se construye el discurso? ¿El discurso permite comprender con claridad el tema u objeto abordado? ¿Se manifiestan posturas u orientaciones claras respecto al tema tratado? ¿El discurso se reutiliza o se recrea en distintos momentos o espacios? ¿El discurso funciona como medio para generar entendimiento común entre los participantes?
Actores Sociales Locales Aquellos individuos o grupos que están vinculados con su entorno social y territorial, con capacidad para actuar de manera autónoma e influir en los procesos y dinámicas de su contexto, determinados por factores como la estructura social pero también por elementos culturales, políticos y territoriales, los cuales les permiten desarrollar	Sentido de pertenencia al territorio Participación en actividades comunitarias o tradicionales (Feria) Capacidad de decisión sobre aspectos de su comunidad o iniciativas propias	Participantes en la Feria Nacional del Huipil como festividad Declaraciones sobre procesos de resistencia o negociación Acciones colectivas o movilizaciones sociales

estrategias para adaptarse, desafiar o modificar su realidad, quienes son dependientes de las relaciones y recursos locales para su continuidad y sus decisiones y comportamientos reflejan una lógica específica a su realidad territorial	Posición frente a actores externos (Estado, ONG, empresas, etc.) Marcos normativos o estructuras políticas que influyen en su actuar Prácticas culturales que moldean su forma de participación Relaciones intergeneracionales o de género que condicionan su agencia	Relaciones de poder al interior de la comunidad o con instituciones externas Expresiones culturales que refuercen o desafíen normas sociales Narrativas sobre obstáculos o restricciones estructurales
Expresiones Culturales Tradicionales formas tangibles o intangibles en que se expresan, aparecen o se manifiestan las percepciones, los conocimientos y las prácticas de los pueblos originarios, como, narrativas verbales, elementos musicales, música instrumental, manifestaciones corporales tales como danzas, festividades y rituales, y expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria	Narrativas verbales Elementos musicales Música instrumental Manifestaciones corporales como danzas Festividades y rituales Expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria.	-Elección y coronación de la Reina del Huipil -Danzas tradicionales -Música Tradicional -Indumentaria indígena
Patrimonio Biocultural Cuando se habla de patrimonio biocultural se hace referencia a la integración de: 1) la forma en la que una comunidad percibe e interpreta su entorno, incluye creencias, valores, rituales, narrativas, 2) los conocimientos que una comunidad posee y utiliza en relación con su entorno como los saberes tradicionales de flora y fauna, y, 3)	- Existencia de rituales, valores y narrativas ligadas a la naturaleza - Conocimientos sobre flora, fauna, agricultura - Actividades culturales que reflejan la cosmovisión comunitaria	- Descripción o presencia de rituales en contextos naturales -Registro de usos tradicionales de plantas - Actividades comunitarias relacionadas con el territorio

las prácticas que una comunidad realiza a partir de este conocimiento y cosmovisión; incluida la gestión de patrimonio cultural y natural		-Maneras particulares de ver y contextualizar el mundo
Historia Proceso objetivo y sistemático de registro y análisis del pasado que aspira a ser universal y basado en pruebas, mediante una distancia crítica respecto a los hechos, aunque no exento de subjetividad al estar influido por el contexto de quien lo interpreta.	- Existencia de fuentes, archivos u objetos documentados - Uso de pruebas y testimonios - Referencias a cambios o continuidad histórica - Relación entre contexto social y relato histórico	- Mención de hechos históricos con base en documentos o relatos contrastables - Narraciones con organización cronológica y reflexiva
Memoria Fenómeno dinámico y comunitario esencial para la consolidación de una identidad cultural, mediante el cual las comunidades recuerdan y reinterpretan su pasado, influido por componentes emotivos, políticos o ideológicos, con variaciones según época o grupo, y que puede generar conflictos entre memorias colectivas contrapuestas.	- Relatos que apelan a emociones, símbolos o ideologías - Versiones múltiples de un mismo hecho - Pervivencia de tradiciones mediante relatos o prácticas	- Comparación entre distintas versiones comunitarias de un hecho - Uso simbólico de elementos del pasado (vestimenta, canciones, fechas) - Identificación de valores transmitidos por generaciones
Memoria Biocultural Es el conjunto dinámico de saberes, prácticas, representaciones y expresiones tanto tangibles como intangibles que han sido generados, perfeccionados y transmitidos por las comunidades humanas a lo largo del tiempo, a partir de su interacción histórica, situada y continua con los territorios que habitan.	- Narrativas orales, cantos, rituales - Uso ritual y simbólico del entorno natural - Conservación lingüística y vocabulario ambiental	- Observación de rituales simbólicos ligados al entorno (cerros, ríos, etc.) - Uso de lengua originaria en contextos cotidianos y significativos - Presencia de relatos de origen o migración

Representaciones Sociales La representación social es una forma específica de conocimiento, cuya función principal es estructurar los comportamientos y facilitar la comunicación entre las personas. "Es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios" Son construcciones colectivas que organizan el conocimiento compartido por un grupo, y no se limitan a reflejar la realidad objetiva, también incorporan elementos imaginarios, simbólicos y mitológicos, al mismo tiempo que influyen en la manera en que las personas piensan, actúan y se comunican, moldeando su percepción del mundo y su comportamiento en la sociedad. Se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas, imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un consentimiento a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar a las circunstancias, los fenómenos, y a los individuos con quienes tenemos algo que ver Constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En	Imágenes que condensan significados múltiples Categorías utilizadas para clasificar fenómenos, personas o hechos Elementos imaginarios, mitológicos y simbólicos asociados al objeto representado Procesos de objetivación (transformar lo abstracto en concreto) y anclaje (relacionar lo nuevo con lo familiar) Uso compartido de categorías para interpretar y dar sentido a situaciones Circulación de la representación en espacios de interacción social Capacidad de la representación para mediar el consenso o el conflicto Grado de consenso en torno a un objeto representado Convivencia o conflicto entre distintas representaciones sociales dentro de un mismo grupo o entre grupos Emergencia de representaciones emancipadas o polémicas Expresión explícita de tensiones culturales, sociales o ideológicas	Narrativas orales y escritas Producciones visuales o materiales (vestimenta, símbolos locales) lenguaje en particular usado para nombrar o describir un fenómeno Contenidos producidos en redes sociales, medios locales o discursos públicos Formas de uso del lenguaje en contextos institucionales o comunitarios Prácticas que evidencien organización del conocimiento colectivo (rituales, costumbres, hábitos) Discursos contrapuestos sobre la Feria Nacional del Huipil Registros de conflictos simbólicos (disputas narrativas, debates públicos, polarización) Diferentes perspectivas entre generaciones, géneros, actores sociales locales que participan en la Feria
--	--	---

tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica. La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a, los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción como se abordaran estos objetos por así decirlo. Se define por un contenido: informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc. Este contenido se relaciona con un objeto La representación está emparentada con el símbolo, con el signo. Al igual que ellos, la representación remite a otra cosa, no existe ninguna representación social que no sea la de un objeto, aunque éste sea mítico o imaginario. La representación es la reproducción mental de otra cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etc.		
---	--	--

Apéndice 2: Guía de observación campo digital

GUÍA DE OBSERVACIÓN FACEBOOK						
Fecha:		Hora:				
Tipo de observación: No participante						
Objetivo:						
Nombre del perfil o página:						
Tipo de perfil:						
Formato del contenido compartido en la publicación: Imagen estática Carrusel de imágenes Video grabado Evento creado Facebook Live (anunciado o espontáneo) Historia de Facebook (si es visible en el momento de la observación) Publicaciones escritas (estados, descripciones, testimonios)						
Formato de interacción: Publicación propia del perfil/página Compartida desde otra fuente Contenido patrocinado (publicidad) Contenido generado por usuarios (comentarios, etiquetado)						
No. me gusta	No. Me encanta:	No. Me importa	No. Me enoja	No. Me entristece	No. comentarios	No. veces compartido

# utilizados:		
Descripción escrita utilizada en la publicación		
Temporalidad: Fecha exacta y hora de la publicación ¿Se relaciona con momentos específicos de la Feria? (previo, durante, posterior)		
Finalidad de la publicación:		
Duración de la observación:		
Categorías analíticas	Indicadores específicos a observar	Observable en campo
Comunicación La comunicación es presentada como uno de los pilares de interconexión global, ya que permite que los flujos de información se dispersen a nivel global a través de los canales más diversos como prensa escrita, radio, televisión y vía internet. La comunicación del patrimonio biocultural debe ser participativa, dándole protagonismo a las comunidades y actores locales, y debe constituirse como un proceso bidireccional donde las personas no solo reciben información, sino que también participan activamente en su creación y difusión. Se fundamenta en la idea de que el saber y la experiencia de las comunidades les confieren una serie de capacidades que pueden aprovechar para integrarse a la producción y difusión de contenidos, y que	Presencia de flujos de información a través de redes sociales (Facebook) Inclusión de actores locales en la creación y difusión de información Existencia de procesos bidireccionales de comunicación Participación de personas con saberes y experiencia comunitaria en la producción de contenidos	Presencia de contenidos generados por comunidades Contenidos que reflejan símbolos o imágenes relacionados con la Feria. Autores de publicaciones identificables como parte de la comunidad local Interacción en comentarios (preguntas, respuestas, agradecimientos, debates), llamados a opinar o compartir experiencias, encuestas o cajas de preguntas Publicaciones donde se visibiliza el

también promuevan un liderazgo social genuino, donde los voceros locales transmiten la información de manera comprensible y relevante para su comunidad. Al ser parte integral del proceso, cuando los locales son quienes comunican, el mensaje se vuelve más cercano y relevante para los receptores, lo que incrementa la efectividad de la comunicación.		conocimiento tradicional o experiencias comunitarias (testimonios, explicaciones culturales, videos explicativos por actores locales) Contenido que explique prácticas culturales desde dentro (sin exotizar ni simplificar), o que use formas propias de narrar (lenguaje, expresiones locales, formas de saludar o dirigirse)
Discurso Una unidad dentro de los sistemas semióticos, que al igual que una oración compleja, está formada por unidades regidas por normas y estructuras, tiene una estructura narrativa y retórica que integra modos de narratividad, perspectivas de autores y puntos de vista y a su vez, puede organizarse en géneros o estilos lo que permite su análisis como una entidad coherente y formalmente estructurada. El discurso es un fenómeno comunicativo que aglutina	Presencia de una estructura narrativa y retórica organizada Expresiones que contienen significados compartidos por un grupo Identificación de la perspectiva o punto de vista desde el cual se emite el discurso Uso de géneros o estilos Claridad en la exposición del objeto o tema tratado Expresiones que manifiestan posturas,	¿El discurso presenta una estructura narrativa o retórica identificable? Publicaciones que siguen un relato estructurado (inicio, desarrollo y cierre) Uso de títulos o subtítulos Orden lógico de ideas que facilitan la comprensión del contenido Frases, hashtags o palabras que se repiten

significados socialmente compartidos, expresados como unidades de sentido en torno a un tema específico, las cuales permiten a las personas no solo comprender el objeto o tema, sino también definir sus posturas y acciones frente a él, las personas, al referirse a este repertorio de sentido compartido, no solo lo emplean, sino que lo recrean continuamente, convirtiendo el discurso en una herramienta vital para el entendimiento común	opiniones o decisiones frente al tema Reutilización y transformación del discurso en distintos contextos Utilización del discurso como medio de comprensión colectiva	entre publicaciones o usuarios ¿Desde qué voz se habla? (voz institucional, comunitaria, empresarial) Formas de referirse a la comunidad: “ellos”, “nosotros”, “ustedes” Diversidad de géneros comunicativos Estilos visuales o lingüísticos consistentes: uso de emojis, ortografía estilizada, humor, emotividad, tono formal/informal Publicaciones que explican claramente de qué se trata el contenido (descripciones elaboradas, uso de contexto) Videos o fotos acompañados de texto que permita entender qué se observa Coherencia entre imagen y texto
--	--	---

Actores Sociales Locales Aquellos individuos o grupos que están vinculados con su entorno social y territorial, con capacidad para actuar de manera autónoma e influir en los procesos y dinámicas de su contexto, determinados por factores como la estructura social pero también por elementos culturales, políticos y territoriales, los cuales les permiten desarrollar estrategias para adaptarse, desafiar o modificar su realidad, quienes son dependientes de las relaciones y recursos locales para su continuidad y sus decisiones y comportamientos reflejan una lógica específica a su realidad territorial	Sentido de pertenencia al territorio Participación en actividades comunitarias o tradicionales (Feria) Capacidad de decisión sobre aspectos de su comunidad o iniciativas propias Posición frente a actores externos (Estado, ONG, empresas, etc.) Marcos normativos o estructuras políticas que influyen en su actuar Prácticas culturales que moldean su forma de participación Relaciones intergeneracionales o de género que condicionan su agencia	Fotografías, videos o publicaciones que muestren participantes en la Feria Nacional del Huipil como festividad Publicaciones o comentarios donde actores locales promueven, organizan o lideran actividades, o donde se identifican como responsables o portavoces o declaraciones sobre procesos de resistencia o negociación Publicaciones o imágenes que muestran roles diferenciados entre generaciones, géneros o relaciones de poder al interior de la comunidad o con instituciones externas Narrativas sobre obstáculos o restricciones estructurales
Expresiones Culturales Tradicionales formas tangibles o intangibles en que se expresan, aparecen o	Narrativas verbales Elementos musicales Música instrumental	Videos, publicaciones, imágenes, en vivos sobre:

se manifiestan las percepciones, los conocimientos y las prácticas de los pueblos originarios, como, narrativas verbales, elementos musicales, música instrumental, manifestaciones corporales tales como danzas, festividades y rituales, y expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria	Manifestaciones corporales como danzas Festividades y rituales Expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria.	-Elección y coronación de la Reina del Huipil -Danzas tradicionales -Música Tradicional -Indumentaria indígena
Patrimonio Biocultural Cuando se habla de patrimonio biocultural se hace referencia a la integración de: 1) la forma en la que una comunidad percibe e interpreta su entorno, incluye creencias, valores, rituales, narrativas, 2) los conocimientos que una comunidad posee y utiliza en relación con su entorno como los saberes tradicionales de flora y fauna, y, 3) las prácticas que una comunidad realiza a partir de este conocimiento y cosmovisión; incluida la gestión de patrimonio cultural y natural	Existencia de rituales, valores y narrativas ligadas a la naturaleza Conocimientos sobre flora, fauna, agricultura Actividades culturales que reflejan la cosmovisión comunitaria	Contenidos que expresan cómo se ve, entiende y se habita el territorio - Descripción o presencia de rituales en contextos naturales -Registro de usos tradicionales de plantas - Actividades comunitarias relacionadas con el territorio
Historia Proceso objetivo y sistemático de registro y análisis del pasado que aspira a ser universal y basado en pruebas, mediante una distancia crítica respecto a los hechos, aunque no exento de subjetividad al estar influido por el contexto de quien lo interpreta.	Existencia de fuentes, archivos u objetos documentados Uso de pruebas y testimonios Referencias a cambios o continuidad histórica	- Mención de hechos históricos con base en documentos o relatos contrastables - Narraciones con organización cronológica y reflexiva

	Relación entre contexto social y relato histórico	
Memoria Fenómeno dinámico y comunitario esencial para la consolidación de una identidad cultural, mediante el cual las comunidades recuerdan y reinterpretan su pasado, influido por componentes emotivos, políticos o ideológicos, con variaciones según época o grupo, y que puede generar conflictos entre memorias colectivas contrapuestas.	Relatos que apelan a emociones, símbolos o ideologías Versiónes múltiples de un mismo hecho Pervivencia de tradiciones mediante relatos o prácticas	- Comparación entre distintas versiones comunitarias de un hecho - Uso simbólico de elementos del pasado (vestimenta, canciones, fechas) - Identificación de valores transmitidos por generaciones
Memoria Biocultural Es el conjunto dinámico de saberes, prácticas, representaciones y expresiones tanto tangibles como intangibles que han sido generados, perfeccionados y transmitidos por las comunidades humanas a lo largo del tiempo, a partir de su interacción histórica, situada y continua con los territorios que habitan.	Narrativas orales, cantos, rituales Uso ritual y simbólico del entorno natural Conservación lingüística y vocabulario ambiental	- Observación de rituales simbólicos ligados al entorno (cerros, ríos, etc.) - Uso de lengua originaria en contextos cotidianos y significativos - Presencia de relatos de origen o migración
Representaciones Sociales La representación social es una forma específica de conocimiento, cuya función principal es estructurar los comportamientos y facilitar la comunicación entre las personas. "Es un corpus organizado de conocimientos y	Imágenes que condensan significados múltiples Categorías utilizadas para clasificar fenómenos, personas o hechos Elementos imaginarios, mitológicos y simbólicos	Narrativas orales y escritas Contenido que expresan identidad, orgullo, pertenencia, conflicto, etc. Producciones visuales o materiales

una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios" Son construcciones colectivas que organizan el conocimiento compartido por un grupo, y no se limitan a reflejar la realidad objetiva, también incorporan elementos imaginarios, simbólicos y mitológicos, al mismo tiempo que influyen en la manera en que las personas piensan, actúan y se comunican, moldeando su percepción del mundo y su comportamiento en la sociedad. Se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas, imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un consentimiento a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar a las circunstancias, los fenómenos, y a los individuos con quienes tenemos algo que ver Constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y	asociados al objeto representado Procesos de objetivación (transformar lo abstracto en concreto) y anclaje (relacionar lo nuevo con lo familiar) Uso compartido de categorías para interpretar y dar sentido a situaciones Circulación de la representación en espacios de interacción social Capacidad de la representación para mediar el consenso o el conflicto Grado de consenso en torno a un objeto representado Convivencia o conflicto entre distintas representaciones sociales dentro de un mismo grupo o entre grupos Emergencia de representaciones emancipadas o polémicas Expresión explícita de tensiones culturales, sociales o ideológicas	(vestimenta, símbolos locales) lenguaje en particular usado para nombrar o describir un fenómeno Contenidos producidos en redes sociales, medios locales o discursos públicos Formas de uso del lenguaje en contextos institucionales o comunitarios Evidencia de organización del conocimiento colectivo (rituales, costumbres, hábitos) Discursos contrapuestos sobre la Feria Nacional del Huipil Registros de conflictos simbólicos (disputas narrativas, debates públicos, polarización) Diferentes perspectivas entre generaciones, géneros, actores sociales locales que participan en la Feria
--	---	--

el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica. La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a, los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción como se abordararan estos objetos por así decirlo. Se define por un contenido: informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc. Este contenido se relaciona con un objeto La representación está emparentada con el símbolo, con el signo. Al igual que ellos, la representación remite a otra cosa, no existe ninguna representación social que no sea la de un objeto, aunque éste sea mítico o imaginario. La representación es la reproducción mental de otra cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etc.		Comentarios o publicaciones que repiten estructuras discursivas o marcos interpretativos similares Alto número de reacciones positivas, comentarios afirmativos o compartidos masivos de una publicación que refleja una representación ampliamente aceptada Comentarios en disputa sobre un mismo post, o publicaciones que muestran tensiones entre generaciones, géneros, formas de vivir la tradición, etc. Publicaciones que cuestionan las formas tradicionales o institucionalizadas de representar la Feria o el huipil Publicaciones o comentarios con tono confrontativo sobre identidad, autenticidad, género, territorio, participación, lengua o
---	--	--

		representación pública de la comunidad
--	--	---

Apéndice 3: Ficha descriptiva perfiles de actores locales sociales en Facebook

Ficha Descriptiva perfil de Facebook Actor Comunitario			
Nombre	Omargonval		
¿Cuenta con verificación ?	si		
Enlace:	Facebook	Identificador	100544791694724
Categoría:	Fotografía y videografía		
Me gusta:	19 mil Me gusta		
Seguidores:	48 mil seguidores		
Detalles:	Los mejores lugares de la Sierra de Puebla y del resto de México ♦♦♦♦♦		
Descripción del perfil:	Creador de contenido del municipio, le gusta tomar fotografías y videos de fiestas patronales, festividades, tradiciones, rituales, paisajes, atractivos turísticos naturales		
Interacción aproximada:	No. Me gusta: desde 150 hasta 15000	No. Comentarios: 10-30	No. Compartidos: desde 30 hasta 2 mil
Frecuencia de Publicación	1 a 3 veces por día		
Tipo de contenido	Fotografías, videos y reels		

Ficha Descriptiva perfil de Facebook Actor Privado			
Nombre	Cuetzalan Tv		
Fecha de creación	21 de diciembre de 2010		
¿Cuenta con verificación ?	Si		
Enlace:	Facebook	Identificador	1825900214300786
Categoría:	Página · Empresa productora de medios y radiodifusión		
Me gusta:	52 mil Me gusta		
Seguidores:	125 mil seguidores		
Detalles:	Cuetzalan Tv forma parte del Grupo Cuetzalan Multimedia; Radio y Televisión por Cable e Internet		
Descripción del perfil:	Página dedicada a difundir noticias, eventos culturales, tradiciones y atractivos turísticos de Cuetzalan del Progreso, Puebla.		
Interacción aproximada:	Reacciones: 250-450 por publicación	Comentarios: 15 a 60 comentarios por publicación	Veces compartida: 15 a 50 veces compartida por publicación

Frecuencia de Publicación	5 a 10 publicaciones por día
Tipo de contenido	Noticias municipales, eventos culturales, fotografías y videos de fiestas, ferias, turismo y patrimonio local.

Ficha Descriptiva perfil de Facebook Actor Gubernamental			
Nombre	H. Ayuntamiento Cuetzalan del Progreso 2024-2027		
Fecha de creación	29 de septiembre de 2024		
¿Cuenta con verificación ?	No		
Enlace:	Facebook	Identificador	373182659223100
Categoría:	Organización gubernamental		
Me gusta:	1.8 mil Me gusta		
Seguidores:	4.6 mil seguidores		
Detalles:	Página Oficial del H. Ayuntamiento del Municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla.		
Descripción del perfil:	Pagina oficial de la administración pública periodo 2024-2027 donde se publican fotografías y reels respecto a las actividades realizadas por el ayuntamiento en todos los rubros, así como comunicados oficiales.		
Interacción aproximada:	No. Reacciones: 46	No. Comentarios: 5	No. de veces compartidas: 23
Frecuencia de Publicación	2 a 5 veces por día		
Tipo de contenido	Fotografías, en vivos, reels		

Apéndice 4: Guion de entrevista semiestructurada

El presente guion de entrevista semiestructurada forma parte de un proyecto de investigación de tesis denominada salvaguarda del patrimonio biocultural en la Feria Nacional del Huipil a través de los actores locales, la cual a su vez forma parte del programa de Maestría en Gestión de Turismo Regional sustentable del Colegio de Tlaxcala.

Específicamente este instrumento responde al objetivo específico número dos de la investigación, el cual busca contrastar los discursos asociados a la construcción de significados y conocimiento compartido de las expresiones culturales tradicionales de la Feria Nacional del Huipil desde la perspectiva de los actores locales, en el espacio físico y el espacio digital; para la identificación de existencia de representaciones sociales hegemónicas, polémicas y emancipadas.

Lugar:	Fecha: / /	Hora:
---------------	----------------------	--------------

Consentimiento informado

He leído la información proporcionada sobre esta entrevista y acepto participar voluntariamente en ella, doy mi consentimiento para que la información proporcionada sea utilizada de manera ética con los fines académicos dentro de la investigación en curso.

Nombre del entrevistado	
Para efectos de esta investigación el nombre del entrevistado será manejado siempre de manera anónima	
Firma	
Observación	

Ítem 1: Actores Sociales Locales

1.- ¿Quiénes son las personas involucradas en la Feria Nacional del Huipil?

2.- ¿Cómo se reparten las responsabilidades en torno a la organización y realización de la Feria Nacional de Huipil?

3.- ¿Cuál es tu papel y responsabilidades dentro de la Feria Nacional del Huipil?

Ítem 2: Representaciones Sociales - Elementos Simbólicos

1.- ¿Qué significa la Feria Nacional del Huipil para usted?

2.- ¿El significado que usted le da a la Feria Nacional del Huipil es diferente al significado que alguna otra persona del Pueblo de la a la Feria?

Ítem 4: Representaciones Sociales Hegemónicas

1.- ¿Cuáles son los elementos de la Feria Nacional del Huipil que son más representativos para su comunidad o grupo?

Ítem 5: Representaciones Sociales Polémicas o Emancipadas

1.- ¿Consideras que ha cambiado el significado que las personas le dan a la Feria a lo largo del tiempo? ¿De qué manera?

2.- ¿Considera que existen diferencias dentro de las personas que participan en la Feria? De ser así ¿Cuáles son los principales puntos en los que existen diferencias?

3.- ¿Qué opinas sobre la presencia del turismo en la Feria?

4.- ¿Cree que hay algo que los visitantes o incluso los habitantes malinterpreten o no comprendan sobre la Feria? ¿Qué les explicaría para ayudarles a entenderlo mejor?

5.- ¿Qué modificaría de lo que ha escuchado o visto sobre la Feria en Redes Sociales o en el evento de manera presencial?

Ítem 5: Discursos

1.- ¿Considera que existen diferencias sobre lo que dicen las personas que tienen el uso de la palabra en la Feria del Huipil y lo que tu comunidad o grupo piensa o practica?

2.- ¿Considera que existen diferencias sobre lo que se dice en redes sociales o en la publicidad de la Feria y lo que para usted realmente es la Feria? ¿Por qué?

Apéndice 5: Ficha Descriptiva talleres participativos

Elemento	Descripción
Nombre del taller	Validación de Tópicos Interpretativos y Selección de Contenidos para la Comunicación del Patrimonio Biocultural de la Feria Nacional del Huipil
Duración	1 hora 30 minutos
Objetivo general	Validar colectivamente los tópicos interpretativos contruidos a partir del análisis del Objetivo Específico 2 y definir, desde la experiencia local, qué elementos deben comunicarse antes, durante y después de la Feria.
Objetivos específicos	• Presentar los tópicos y subtemas interpretativos. • Recoger opiniones y matices desde la experiencia territorial de los actores. • Identificar colectivamente contenidos para comunicar en los momentos: antes, durante y después de la Feria. • Integrar la voz local para el futuro guion interpretativo.
Población participante	Actores sociales locales seleccionados por pertinencia (López, 2004) jóvenes participantes a Reina del Huipil, señoras mayores que visten a las jóvenes, danzantes, caporales, autoridades tradicionales y organizadores comunitarios.
Materiales requeridos	Cartulinas o rotafolios; marcadores; impresiones de tópicos y subtemas; tarjetas de colores (para antes/durante/después); cinta adhesiva; etiquetas para señalar “también en redes sociales”.
Secuencia metodológica del taller	1. Bienvenida y encuadre (10 min) - Presentación. - Explicación del propósito del taller. - Introducción al concepto de patrimonio biocultural. 2. Actividad inicial: Así vivimos la Feria (10 min) - Cada participante menciona una palabra asociada a la Feria. 3. Presentación de tópicos interpretativos (15 min) - Lectura de frases-tema. - Entrega de hoja con subtemas. 4. Dinámica 1: Qué sí y qué no (15 min) - Clasificación de tarjetas interpretativas en se queda y se cambia. 5. Dinámica 2: Dónde se comunica el patrimonio biocultural (15 min) - Ubicación de tarjetas en los momentos: antes, durante, después. - Señalar contenidos también pertinentes para redes sociales. 6. Cierre: (5 min)

	- Agradecimiento. - Explicación del uso de los resultados (guion interpretativo y materiales descriptivos para la comunidad).
Fecha de realización	30 de noviembre de 2024 comunidad de Zacatipan.

Fuente: Elaboración propia a partir de Bazán (2014) y Moreira y Tréllez (2013)

Apéndice 6: Guía de observación codificada para análisis de contenido en espacio físico

GUÍA DE CODIFICACIÓN DE CAMPO FÍSICO		
Categorías analíticas	Indicadores específicos a observar	Observable en campo
Comunicación La comunicación es presentada como uno de los pilares de interconexión global, ya que permite que los flujos de información se dispersen a nivel global a través de los canales más diversos como prensa escrita, radio, televisión y vía internet. La comunicación del patrimonio biocultural debe ser participativa, dándole protagonismo a las comunidades y actores locales, y debe constituirse como un proceso bidireccional donde las personas no solo reciben información, sino que también participan activamente en su creación y difusión. Se fundamenta en la idea de que el saber y la experiencia de las comunidades les confieren una serie de capacidades que pueden aprovechar para integrarse a la producción y difusión de contenidos, y que también promuevan un liderazgo	COM-1: Presencia de flujos de información a través de prensa escrita, radio, televisión e internet COM-2: Inclusión de actores locales en la creación y difusión de información COM-3: Existencia de procesos bidireccionales de comunicación COM-4: Participación de personas con saberes y experiencia comunitaria en la producción de contenidos	Presencia de contenidos generados por comunidades Uso de redes sociales, radio, televisión, etc. Contenidos que reflejan símbolos o imágenes relacionados con la Feria. Inclusión de voces locales en materiales comunicativos Integración del saber y experiencia local en la producción de información

social genuino, donde los voceros locales transmiten la información de manera comprensible y relevante para su comunidad. Al ser parte integral del proceso, cuando los locales son quienes comunican, el mensaje se vuelve más cercano y relevante para los receptores, lo que incrementa la efectividad de la comunicación.		
Discurso Una unidad dentro de los sistemas semióticos, que al igual que una oración compleja, está formada por unidades regidas por normas y estructuras, tiene una estructura narrativa y retórica que integra modos de narratividad, perspectivas de autores y puntos de vista y a su vez, puede organizarse en géneros o estilos lo que permite su análisis como una entidad coherente y formalmente estructurada. El discurso es un fenómeno comunicativo que aglutina significados socialmente compartidos, expresados como unidades de sentido en torno a un tema específico, las cuales permiten a las personas no solo comprender el objeto o tema, sino también definir sus posturas y acciones frente a él, las personas, al referirse a este repertorio de sentido compartido, no solo lo	DIS-1: Presencia de una estructura narrativa y retórica organizada DIS-2: Expresiones que contienen significados compartidos por un grupo DIS-3: Identificación de la perspectiva o punto de vista desde el cual se emite el discurso DIS-4: Uso de géneros o estilos DIS-5: Claridad en la exposición del objeto o tema tratado DIS-6: Expresiones que manifiestan posturas, opiniones o decisiones frente al tema DIS-7: Reutilización y transformación del discurso en distintos contextos	¿El discurso presenta una estructura narrativa o retórica identificable? ¿Se identifican significados que son compartidos socialmente dentro del grupo? ¿Desde qué perspectiva o punto de vista se construye el discurso? ¿El discurso permite comprender con claridad el tema u objeto abordado? ¿Se manifiestan posturas u orientaciones claras respecto al tema tratado? ¿El discurso se reutiliza o se recrea en distintos momentos o espacios? ¿El discurso funciona como medio para generar

emplean, sino que lo recrean continuamente, convirtiendo el discurso en una herramienta vital para el entendimiento común	DIS-8: Utilización del discurso como medio de comprensión colectiva	entendimiento común entre los participantes?
Actores Sociales Locales Aquellos individuos o grupos que están vinculados con su entorno social y territorial, con capacidad para actuar de manera autónoma e influir en los procesos y dinámicas de su contexto, determinados por factores como la estructura social pero también por elementos culturales, políticos y territoriales, los cuales les permiten desarrollar estrategias para adaptarse, desafiar o modificar su realidad, quienes son dependientes de las relaciones y recursos locales para su continuidad y sus decisiones y comportamientos reflejan una lógica específica a su realidad territorial	ACT-1 Sentido de pertenencia al territorio ACT-2: Participación en actividades comunitarias o tradicionales (Feria) ACT-3: Capacidad de decisión sobre aspectos de su comunidad o iniciativas propias ACT-4: Posición frente a actores externos (Estado, ONG, empresas, etc.) ACT-5: Marcos normativos o estructuras políticas que influyen en su actuar ACT-6: Prácticas culturales que moldean su forma de participación ACT-7: Relaciones intergeneracionales o de género que condicionan su agencia	Participantes en la Feria Nacional del Huipil como festividad Declaraciones sobre procesos de resistencia o negociación Acciones colectivas o movilizaciones sociales Relaciones de poder al interior de la comunidad o con instituciones externas Expresiones culturales que refuercen o desafíen normas sociales Narrativas sobre obstáculos o restricciones estructurales
Expresiones Culturales Tradicionales formas tangibles o intangibles en que se expresan, aparecen o se manifiestan las percepciones, los conocimientos y las prácticas	ECT-1: Narrativas verbales ECT-2: Elementos musicales ECT-3: Música instrumental	Elección y coronación de la Reina del Huipil Danzas tradicionales Música Tradicional

de los pueblos originarios, como, narrativas verbales, elementos musicales, música instrumental, manifestaciones corporales tales como danzas, festividades y rituales, y expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria	ECT-4 Manifestaciones corporales como danzas ECT-5: Festividades y rituales ECT-6: Expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria.	: Indumentaria indígena
Patrimonio Biocultural Cuando se habla de patrimonio biocultural se hace referencia a la integración de: 1) la forma en la que una comunidad percibe e interpreta su entorno, incluye creencias, valores, rituales, narrativas, 2) los conocimientos que una comunidad posee y utiliza en relación con su entorno como los saberes tradicionales de flora y fauna, y, 3) las prácticas que una comunidad realiza a partir de este conocimiento y cosmovisión; incluida la gestión de patrimonio cultural y natural	PB-1: Existencia de rituales, valores y narrativas ligadas a la naturaleza PB-2: Conocimientos sobre flora, fauna, agricultura PB-3: Actividades culturales que reflejan la cosmovisión comunitaria	Descripción o presencia de rituales en contextos naturales : Registro de usos tradicionales de plantas Actividades comunitarias relacionadas con el territorio Maneras particulares de ver y contextualizar el mundo
Historia Proceso objetivo y sistemático de registro y análisis del pasado que aspira a ser universal y basado en pruebas, mediante una distancia crítica respecto a los hechos, aunque no exento de subjetividad al estar influido por el contexto de quien lo interpreta.	HIS-1: Existencia de fuentes, archivos u objetos documentados HIS-2: Uso de pruebas y testimonios HIS-3: Referencias a cambios o continuidad histórica	Mención de hechos históricos con base en documentos o relatos contrastables Narraciones con organización cronológica y reflexiva

	HIS-4: Relación entre contexto social y relato histórico	
Memoria Fenómeno dinámico y comunitario esencial para la consolidación de una identidad cultural, mediante el cual las comunidades recuerdan y reinterpretan su pasado, influido por componentes emotivos, políticos o ideológicos, con variaciones según época o grupo, y que puede generar conflictos entre memorias colectivas contrapuestas.	MEM-1: Relatos que apelan a emociones, símbolos o ideologías MEM-2: Versiones múltiples de un mismo hecho MEM-3: Pervivencia de tradiciones mediante relatos o prácticas	Comparación entre distintas versiones comunitarias de un hecho Uso simbólico de elementos del pasado (vestimenta, canciones, fechas) Identificación de valores transmitidos por generaciones
Memoria Biocultural Es el conjunto dinámico de saberes, prácticas, representaciones y expresiones tanto tangibles como intangibles que han sido generados, perfeccionados y transmitidos por las comunidades humanas a lo largo del tiempo, a partir de su interacción histórica, situada y continua con los territorios que habitan.	MEMBIO-1: Narrativas orales, cantos, rituales MEMBIO-2: Uso ritual y simbólico del entorno natural MEMBIO-3: Conservación lingüística y vocabulario ambiental	Observación de rituales simbólicos ligados al entorno (cerros, ríos, etc.) Uso de lengua originaria en contextos cotidianos y significativos Presencia de relatos de origen o migración
Representaciones Sociales La representación social es una forma específica de conocimiento, cuya función principal es estructurar los comportamientos y facilitar la comunicación entre las personas. "Es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales	REPSO-1: Imágenes que condensan significados múltiples REPSO-2: Categorías utilizadas para clasificar fenómenos, personas o hechos REPSO-3: Elementos imaginarios, mitológicos y	Narrativas orales y escritas Producciones visuales o materiales (vestimenta, símbolos locales) lenguaje en particular usado para nombrar o describir un fenómeno

los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios" Son construcciones colectivas que organizan el conocimiento compartido por un grupo, y no se limitan a reflejar la realidad objetiva, también incorporan elementos imaginarios, simbólicos y mitológicos, al mismo tiempo que influyen en la manera en que las personas piensan, actúan y se comunican, moldeando su percepción del mundo y su comportamiento en la sociedad. Se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas, imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un consentimiento a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar a las circunstancias, los fenómenos, y a los individuos con quienes tenemos algo que ver Constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características	simbólicos asociados al objeto representado REPSO-4: Procesos de objetivación (transformar lo abstracto en concreto) y anclaje (relacionar lo nuevo con lo familiar) REPSO-5: Uso compartido de categorías para interpretar y dar sentido a situaciones REPSO-6: Circulación de la representación en espacios de interacción social REPSO-7: Capacidad de la representación para mediar el consenso o el conflicto REPSO-9: Grado de consenso en torno a un objeto representado REPSO-10: Convivencia o conflicto entre distintas representaciones sociales dentro de un mismo grupo o entre grupos REPSO-11: Emergencia de representaciones emancipadas o polémicas REPSO-12: Expresión explícita de tensiones culturales, sociales o ideológicas	Contenidos producidos en redes sociales, medios locales o discursos públicos Formas de uso del lenguaje en contextos institucionales o comunitarios Prácticas que evidencien organización del conocimiento colectivo (rituales, costumbres, hábitos) Discursos contrapuestos sobre la Feria Nacional del Huipil Registros de conflictos simbólicos (disputas narrativas, debates públicos, polarización) Diferentes perspectivas entre generaciones, géneros, actores sociales locales que participan en la Feria
---	---	---

específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica. La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a, los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción como se abordarían estos objetos por así decirlo. Se define por un contenido: informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc. Este contenido se relaciona con un objeto La representación está emparentada con el símbolo, con el signo. Al igual que ellos, la representación remite a otra cosa, no existe ninguna representación social que no sea la de un objeto, aunque éste sea mítico o imaginario. La representación es la reproducción mental de otra cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etc.		
---	--	--

Apéndice 7: Guía de observación codificada para análisis de contenido en espacio digital

GUÍA DE CODIFICACIÓN DE CAMPO DIGITAL		
Categorías analíticas	Indicadores específicos a observar	Observable en campo
Comunicación La comunicación es presentada como uno de los pilares de interconexión global, ya que permite que los flujos de información se dispersen a nivel global a través de los canales más diversos como prensa escrita, radio, televisión y vía internet. La comunicación del patrimonio biocultural debe ser participativa, dándole protagonismo a las comunidades y actores locales, y debe constituirse como un proceso bidireccional donde las personas no solo reciben información, sino que también participan activamente en su creación y difusión. Se fundamenta en la idea de que el saber y la experiencia de las comunidades les confieren una serie de capacidades que pueden aprovechar para integrarse a la producción y difusión de contenidos, y que también promuevan un liderazgo social genuino, donde los voceros locales transmiten la información de manera comprensible y relevante para	COM-1: Presencia de flujos de información a través de redes sociales (Facebook) COM-2: Inclusión de actores locales en la creación y difusión de información COM-3: Existencia de procesos bidireccionales de comunicación COM-4: Participación de personas con saberes y experiencia comunitaria en la producción de contenidos	Presencia de contenidos generados por comunidades Contenidos que reflejan símbolos o imágenes relacionados con la Feria. Interacción en comentarios (preguntas, respuestas, agradecimientos, debates), llamados a opinar o compartir experiencias, encuestas o cajas de preguntas Publicaciones donde se visibiliza el conocimiento tradicional o experiencias comunitarias (testimonios, explicaciones culturales, videos

su comunidad. Al ser parte integral del proceso, cuando los locales son quienes comunican, el mensaje se vuelve más cercano y relevante para los receptores, lo que incrementa la efectividad de la comunicación.		explicativos por actores locales) Contenido que explique prácticas culturales desde dentro (sin exotizar ni simplificar), o que use formas propias de narrar (lenguaje, expresiones locales, formas de saludar o dirigirse)
Discurso Una unidad dentro de los sistemas semióticos, que al igual que una oración compleja, está formada por unidades regidas por normas y estructuras, tiene una estructura narrativa y retórica que integra modos de narratividad, perspectivas de autores y puntos de vista y a su vez, puede organizarse en géneros o estilos lo que permite su análisis como una entidad coherente y formalmente estructurada. El discurso es un fenómeno comunicativo que aglutina significados socialmente compartidos, expresados como unidades de sentido en torno a un tema específico, las cuales permiten a las personas no solo comprender el objeto o tema, sino también definir sus	DIS-1: Presencia de una estructura narrativa y retórica organizada DIS-2: Expresiones que contienen significados compartidos por un grupo DIS-3: Identificación de la perspectiva o punto de vista desde el cual se emite el discurso DIS-4: Uso de géneros o estilos DIS-5: Claridad en la exposición del objeto o tema tratado DIS-6: Expresiones que manifiestan posturas, opiniones o decisiones frente al tema	¿El discurso presenta una estructura narrativa o retórica identificable? Publicaciones que siguen un relato estructurado (inicio, desarrollo y cierre) Uso de títulos o subtítulos Orden lógico de ideas que facilitan la comprensión del contenido Frases, hashtags o palabras que se repiten entre publicaciones o usuarios ¿Desde qué voz se habla? (voz institucional,

posturas y acciones frente a él, las personas, al referirse a este repertorio de sentido compartido, no solo lo emplean, sino que lo recrean continuamente, convirtiendo el discurso en una herramienta vital para el entendimiento común	DIS-7: Reutilización y transformación del discurso en distintos contextos DIS-8: Utilización del discurso como medio de comprensión colectiva	comunitaria, empresarial) Formas de referirse a la comunidad: “ellos”, “nosotros”, “ustedes” Diversidad de géneros comunicativos Estilos visuales o lingüísticos consistentes: uso de emojis, ortografía estilizada, humor, emotividad, tono formal/informal Publicaciones que explican claramente de qué se trata el contenido (descripciones elaboradas, uso de contexto) Videos o fotos acompañados de texto que permita entender qué se observa Coherencia entre imagen y texto
Actores Sociales Locales Aquellos individuos o grupos que están vinculados con su entorno social y territorial, con	ACT-1: Sentido de pertenencia al territorio	Fotografías, videos o publicaciones que muestren participantes en la Feria Nacional del

capacidad para actuar de manera autónoma e influir en los procesos y dinámicas de su contexto, determinados por factores como la estructura social pero también por elementos culturales, políticos y territoriales, los cuales les permiten desarrollar estrategias para adaptarse, desafiar o modificar su realidad, quienes son dependientes de las relaciones y recursos locales para su continuidad y sus decisiones y comportamientos reflejan una lógica específica a su realidad territorial	ACT-2: Participación en actividades comunitarias o tradicionales (Feria) ACT-3: Capacidad de decisión sobre aspectos de su comunidad o iniciativas propias ACT-4: Posición frente a actores externos (Estado, ONG, empresas, etc.) ACT-5: Marcos normativos o estructuras políticas que influyen en su actuar ACT-6: Prácticas culturales que moldean su forma de participación ACT-7: Relaciones intergeneracionales o de género que condicionan su agencia	Huipil como festividad Publicaciones o comentarios donde actores locales promueven, organizan o lideran actividades, o donde se identifican como responsables o portavoces o declaraciones sobre procesos de resistencia o negociación Publicaciones o imágenes que muestran roles diferenciados entre generaciones, géneros o relaciones de poder al interior de la comunidad o con instituciones externas Narrativas sobre obstáculos o restricciones estructurales
Expresiones Culturales Tradicionales formas tangibles o intangibles en que se expresan, aparecen o se manifiestan las percepciones, los	ECT-1: Narrativas verbales ECT-2: Elementos musicales ECT-3: Música instrumental	Videos, publicaciones, imágenes, en vivos sobre:

conocimientos y las prácticas de los pueblos originarios, como, narrativas verbales, elementos musicales, música instrumental, manifestaciones corporales tales como danzas, festividades y rituales, y expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria	ECT-4: Manifestaciones corporales como danzas, festividades y rituales ECT-5: Expresiones tangibles tales como artesanías, textiles e indumentaria.	-Elección y coronación de la Reina del Huipil -Danzas tradicionales -Música Tradicional -Indumentaria indígena
Patrimonio Biocultural Cuando se habla de patrimonio biocultural se hace referencia a la integración de: 1) la forma en la que una comunidad percibe e interpreta su entorno, incluye creencias, valores, rituales, narrativas, 2) los conocimientos que una comunidad posee y utiliza en relación con su entorno como los saberes tradicionales de flora y fauna, y, 3) las prácticas que una comunidad realiza a partir de este conocimiento y cosmovisión; incluida la gestión de patrimonio cultural y natural	PB-1: Existencia de rituales, valores y narrativas ligadas a la naturaleza PB-2: Conocimientos sobre flora, fauna, agricultura PB-3: Actividades culturales que reflejan la cosmovisión comunitaria	Contenidos que expresan cómo se ve, entiende y se habita el territorio - Descripción o presencia de rituales en contextos naturales -Registro de usos tradicionales de plantas - Actividades comunitarias relacionadas con el territorio
Historia Proceso objetivo y sistemático de registro y análisis del pasado que aspira a ser universal y basado en pruebas, mediante una distancia crítica respecto a los hechos, aunque no exento de subjetividad al estar influido por el contexto de quien lo interpreta.	HIS-1: Existencia de fuentes, archivos u objetos documentados HIS-2: Uso de pruebas y testimonios HIS-3: Referencias a cambios o continuidad histórica	- Mención de hechos históricos con base en documentos o relatos contrastables - Narraciones con organización cronológica y reflexiva

	HIS-4: Relación entre contexto social y relato histórico	
Memoria Fenómeno dinámico y comunitario esencial para la consolidación de una identidad cultural, mediante el cual las comunidades recuerdan y reinterpretan su pasado, influido por componentes emotivos, políticos o ideológicos, con variaciones según época o grupo, y que puede generar conflictos entre memorias colectivas contrapuestas.	MEM-1: Relatos que apelan a emociones, símbolos o ideologías MEM-2: Versiones múltiples de un mismo hecho MEM-3: Pervivencia de tradiciones mediante relatos o prácticas	- Comparación entre distintas versiones comunitarias de un hecho - Uso simbólico de elementos del pasado (vestimenta, canciones, fechas) - Identificación de valores transmitidos por generaciones
Memoria Biocultural Es el conjunto dinámico de saberes, prácticas, representaciones y expresiones tanto tangibles como intangibles que han sido generados, perfeccionados y transmitidos por las comunidades humanas a lo largo del tiempo, a partir de su interacción histórica, situada y continua con los territorios que habitan.	MEMBIO-1: Narrativas orales, cantos, rituales MEMBIO-2: Uso ritual y simbólico del entorno natural MEMBIO-3: Conservación lingüística y vocabulario ambiental	- Observación de rituales simbólicos ligados al entorno (cerros, ríos, etc.) - Uso de lengua originaria en contextos cotidianos y significativos - Presencia de relatos de origen o migración
Representaciones Sociales La representación social es una forma específica de conocimiento, cuya función principal es estructurar los comportamientos y facilitar la comunicación entre las personas. "Es un corpus organizado de conocimientos y	REPSO-1: Imágenes que condensan significados múltiples REPSO-2: Categorías utilizadas para clasificar fenómenos, personas o hechos	Narrativas orales y escritas Contenido que expresan identidad, orgullo, pertenencia, conflicto, etc. Producciones visuales o materiales

una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios" Son construcciones colectivas que organizan el conocimiento compartido por un grupo, y no se limitan a reflejar la realidad objetiva, también incorporan elementos imaginarios, simbólicos y mitológicos, al mismo tiempo que influyen en la manera en que las personas piensan, actúan y se comunican, moldeando su percepción del mundo y su comportamiento en la sociedad. Se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas, imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un consentimiento a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar a las circunstancias, los fenómenos, y a los individuos con quienes tenemos algo que ver Constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y	REPSO-3: Elementos imaginarios, mitológicos y simbólicos asociados al objeto representado REPSO-4: Procesos de objetivación (transformar lo abstracto en concreto) y anclaje (relacionar lo nuevo con lo familiar) REPSO-5: Uso compartido de categorías para interpretar y dar sentido a situaciones REPSO-6: Circulación de la representación en espacios de interacción social REPSO-7: Capacidad de la representación para mediar el consenso o el conflicto REPSO-8: Grado de consenso en torno a un objeto representado REPSO-9: Convivencia o conflicto entre distintas representaciones sociales dentro de un mismo grupo o entre grupos REPSO-10: Emergencia de representaciones emancipadas o polémicas REPSO-11: Expresión explícita de tensiones	(vestimenta, símbolos locales) lenguaje en particular usado para nombrar o describir un fenómeno Contenidos producidos en redes sociales, medios locales o discursos públicos Formas de uso del lenguaje en contextos institucionales o comunitarios Evidencia de organización del conocimiento colectivo (rituales, costumbres, hábitos) Discursos contrapuestos sobre la Feria Nacional del Huipil Registros de conflictos simbólicos (disputas narrativas, debates públicos, polarización) Diferentes perspectivas entre generaciones,
--	---	---

el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica. La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a, los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción como se abordan estos objetos por así decirlo. Se define por un contenido: informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc. Este contenido se relaciona con un objeto La representación está emparentada con el símbolo, con el signo. Al igual que ellos, la representación remite a otra cosa, no existe ninguna representación social que no sea la de un objeto, aunque éste sea mítico o imaginario. La representación es la reproducción mental de otra cosa: persona, objeto, acontecimiento material o psíquico, idea, etc.	culturales, sociales o ideológicas	géneros, actores sociales locales que participan en la Feria Comentarios o publicaciones que repiten estructuras discursivas o marcos interpretativos similares Alto número de reacciones positivas, comentarios afirmativos o compartidos masivos de una publicación que refleja una representación ampliamente aceptada Comentarios en disputa sobre un mismo post, o publicaciones que muestran tensiones entre generaciones, géneros, formas de vivir la tradición, etc. Publicaciones que cuestionan las formas tradicionales o institucionalizadas de representar la Feria o el huipil Publicaciones o comentarios con tono confrontativo sobre
---	---	---

		identidad, autenticidad, género, territorio, participación, lengua o representación pública de la comunidad
--	--	---