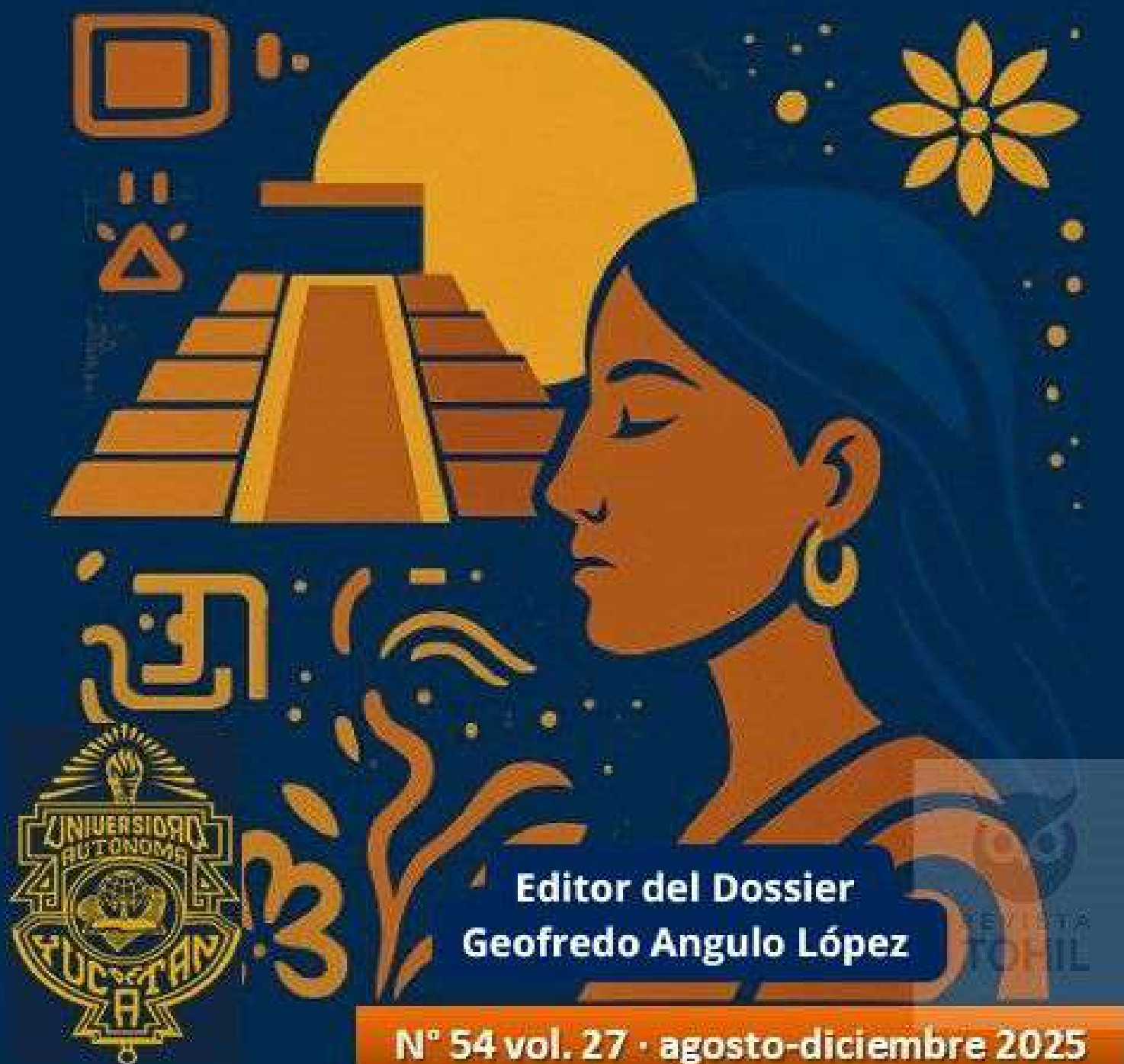


REVISTA TOHIL

Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Yucatán

Dossier: perspectivas y realidades de los pueblos originarios

e-ISSN 2007-6681



Editor del Dossier
Geofredo Angulo López

N° 54 vol. 27 · agosto-diciembre 2025

© 2025 Tohil. Revista de Ciencias Jurídicas, Sociales y Humanidades
Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Yucatán

Dossier temático

Perspectivas y realidades de los pueblos originarios

Vol. 27, Núm. 54, agosto–diciembre 2025

Publicación continua, agrupada en números regulares

Dirección general

María Minerva Zapata Denis

Editor del dossier

Geofredo Angulo López

e-ISSN: 2007-6681

DOI: <https://doi.org/10.32776>

Proceso editorial

Los artículos publicados en este dossier fueron sometidos a un proceso de dictaminación académica por pares, bajo la modalidad de doble ciego.

Responsabilidad

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores y no refleja necesariamente la postura de la institución editora.



Licencia

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0).

<https://revistatohil.uady.mx/tohil/index>

Revista Jurídica Tohil, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán México a través de la Facultad de Derecho

Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2022-041410160100 e-ISSN 2007-6681 otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización, Dr. Geofredo Angulo López ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización Facultad de Derecho, Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín Cholul, C.P. 97305, Mérida, Yucatán, México. Tel.: +52 (999)9827856 Fax: +52 (999)9820084. Fecha de última modificación 2023.

Editores responsables Dirección editorial: Dra. María Minera Zapata Denis, Editor científico Dr. Geofredo Angulo López

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor ni de la institución. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Platform &
workflow by
OJS / PKP



COMITÉ EDITORIAL



Dra. María Minerva Zapata Denis

Dirección Editorial

Dr. Geofredo Angulo López

Editor científico

-**Dra. Gisela María Pérez Fuentes.** Profesora Investigadora Titular C de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Investigadora nivel III del SNII SECIHTI.

-**Dra. Laura Marín Cáceres.** Secretaria editorial de la Revista de Estudios Jurídicos de la Universidad de Jaén, España.

-**Dr. Isaac Leobardo Sánchez-Juárez.** Director editorial de la Revista de Ciencias Sociales y Humanidades Nóesis.

-**Mtro. Marvin Abdul Williams Jacquez.** Coordinación Administrativa de Publicaciones y Promoción Editorial de la Universidad Autónoma de Yucatán.

- **Dr. Ramón Ruiz Ruiz.** Editor -in-Chief de la Revista internacional The Age Of Human Rights Journal de la Universidad de Jaén España.

-**Dr. Stephen Javier Urbina Rodríguez.** Secretario Académico de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Yucatán

Dra. Wendolyne Nava González. Editora General de la Revista Especializada en Investigación Jurídica de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

-**Grupo de Servicios Especializados del Sistema Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Yucatán.**

-**UADYHUB.** Gestión de Activos Digitales Universitarios. Secretaría General de la Universidad Autónoma de Yucatán.

COMITÉ CIENTÍFICO

- Dr. Alejandro Sahuí Maldonado.** Director del Centro de Investigaciones de la Universidad Autónoma de Campeche.
- Dr. Francois G. Antoine Gagin.** Profesor de la Universidad del Valle Colombia. Editor General de la Revista Praxis Filosófica.
- Dra. Clara Luz Álvarez González de Castilla.** Profesora investigadora de la Universidad Panamericana. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la SECIHTI nivel III.
- Dr. Francisco Chan Chan.** Investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas del Notariado del Colegio de Notarios de la Ciudad de México.
- Dra. Eloísa Alcocer Vázquez.** Editora General de la Revista Educación y Ciencia de la Facultad de Educación de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Dr. Mario Humberto Aguilar Poot.** Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Dr. Carlos Alberto Macedonio Hernández.** Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Yucatán. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la SECIHTI nivel I.
- Dra. Lucelly Martina Ceballos Solís.** Profesora Investigadora de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Dr. José Antonio López García.** Profesor Titular en el Área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Jaén España.
- Dr. José María Soberanes Díez.** Profesor-investigador de la Universidad Panamericana. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la SECIHTI nivel II.
- Dra. Karla Cantoral Domínguez.** Profesora de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la SECIHTI nivel II.
- Dr. Luis Armando González Placencia.** Es Profesor Investigador Titular de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la SECIHTI nivel I.
- Dr. Rubén Sánchez Gil.** Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Yucatán. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la SECIHTI nivel I.
- Dr. Serafín Ortiz Ortiz.** Profesor de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la SECIHTI nivel II.

ÍNDICE

Editorial

Dossier: Perspectivas y realidades de los pueblos originarios

Dra. María Minerva Zapata Denis; Dr. Geofredo Angulo López (Autoría); Mtro. Ismael Puc Moo (Traducción)

Artículos

También las mujeres pueden danzar: género, poder y exclusión en las danzas tradicionales de Veracruz

Ko'olelo'obe' ku páajtal u kil'ich óok'oto'ob xan

Arianna Re

pp. 1–31

Consultas y pueblos indígenas: aportaciones epistemológicas en la construcción de políticas ambientales

Táanilo'ob yéetel Máayaetbejo'ob: U Tsolobil Ts'íibo'ob ichil U Beel Políticas Ambientales

Diego Villarreal Palma

pp. 32–57

Derechos lingüísticos: desafíos del pueblo maya

U Páajtalilo'ob ti' T'aanilo'ob: Ba'ax u Talamil Máaya Kaaj U Tsoolil

Eugenia Iturriaga Acevedo; Silvia Cristina Leirana Alcocer

pp. 58–88

Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñas y adolescencias mayas: estudio exploratorio

U ch'éenel u t'aanal yéetel u k'áabetkunsá'al maaya tumen maaya paalal, xíipalal yéetel xch'úupalal

María de Lourdes Pinto Loría; Ksenia Sidorova; Jesús Antonio Chan Navarro

pp. 89–126

Pertenencia e identidad maya: descripción cualitativa de la percepción sobre el consumo del pozol en adolescentes y adultos de Mérida

U ts'a'abal k'ajóotbil ba'ax u jejeláasil bix u kuxtal yéetel bix le maaya wíiniko'ob: U tsoolil ti' le ba'ax ku ya'alal yo'olal le u yu'uk'ul k'eyem tumen le táankelel paalalo'ob yéetel máako'ob tu Méek'táankaajil Jo'

Nathassja Piña Martínez; Erandi Mercado Guzmán; Javier Humberto Perera Ríos

pp. 127–153

Factores estructurales y simbólicos entre adolescentes mayas de Yucatán en situación de embarazo subsecuente

Tso'okil u yóok'otil yéetel u k'iimilil ichil le je'elo'obo'ob u k'áato'ob tata'an u ya'alik u k'iimil u chúuntale'

Rocío Ivonne Quintal López

pp. 154–194

Políticas culturales y dinámicas protoindustriales en el patrimonio de comunidades mayas de Yucatán

Proto-industrial miatsil yéetel dinámica ti' le herencia u kaajilo'ob mayas ti' Yucatán

Rodolfo Jiménez-León; Edith J. Cisneros Chacón

pp. 195–233

Consideraciones sobre la situación de las personas indígenas con discapacidad en México

Ba'alo'ob tuukultik yóok'ol u situación máaseel máaxo'ob yéetel discapacidad tu México

María Teresa Vázquez Baqueiro

pp. 234–267

Editorial.

Dossier: Perspectivas y realidades de los pueblos originarios

Revista Tohil UADY, Vol. 27, núm. 54, agosto-diciembre 2025, e-ISSN 2007-6681

“Le jejeláas ba’alo’ob suuk ti’ u kuxtal máasewal kaajo’obe’ ma’ úuchbentak wa tuba’antaki’: kuxa’an beelo’ob u ti’al jump’éel muul kuxtal máas jéets’el yéetel tu’ux ku tsikbenta’al wíinik.” Le meyaj ku k’aaba’atik dossier, jump’éel kuuchil je’elbix lela’ (digital) tu’ux yaan jejeláas ts’íibo’ob wa meyajo’ob yóok’olal wa ba’axo’ob ts’o’ok u yutsil xo’okol yéetel u yutsil xak’alta’al je’el u k’ana’anchajale’. Le *dossier* ku k’u’ubula’ ku much’ik jejeláas meyajo’ob ku t’aan yóok’olal le talamilo’ob yaan ichil u kuxtal máasewaal kaajo’ob way Méxiko’e’, ba’ale’ yaan u t’aan máas yóok’olal u kaajiloo’ob Yukatan. Le ts’íiba’ ma’ cheen jump’éel túukuli’, ku ch’a’chi’itik u láak’o’ob, u ti’al beyo’ u múuk’anku’unsik.

Ti’ le xak’alil yéetel xook meyajta’ab yóok’olal bix u kuxtal kaaj, u t’aan, u muul kuxtal yéetel xan ti’ u xak’alil a’almajt’aano’obe’, le ts’íibo’ob yaan waye’ ku ye’esiko’ob bix le *rituales* wa kili’ich ba’axo’ob suuk u meyajta’al, le a’almajt’aano’ob yóok’olal máasewalt’aan, le ba’axo’ob ku beeta’al u ti’al jump’éel utsil kuxtalil, le jejeláas t’aano’ob ku meyaj ich kaaj yéetel le ba’alo’ob e’esik máaxo’obe’, nuup’ulo’ob ti’ le úuchben kuxtalo’ob tu’ux mina’an keetil, yaan p’EEK óolal yéetel ba’ate’ey.

Le meyajo’oba’ ku ye’esik jump’éel ma’alo’ob paakat yéetel sáasilil yóok’olal máasewal kaajo’ob. Ichil le ts’íiba’, ku xak’alta’al le jejeláas bixilo’ob naachkunsik ko’olel ti’ le ok’oto’ob suukchaja’an ti’ u lu’umil Veracruz. Yéetel tuun lela’ ku ye’espajal bix u tuukul xiibe’ láayli’ kuxa’ane’ yéetel xan bix u pech’ik ko’olel ti’ ba’axo’ob suuk, je’elbix le wook’oto’obo’. Ichil xan le meyaja’, jejeláas ts’íibo’obe’ ku xak’alo’ob yóok’olal bix yanik maayat’aan, lela’ yéetel jejeláas paakato’ob: u xaanil ka’anal yéetel u mina’anil u t’a’anal, bix u pakta’al maaya tumen u noj káajilo’ob yóok’ol kaab, bix yanil yéetel bix u meyaj ichil mejen paalal, taankelmo’ob, lo’bayeno’ob yéetel xaan tuláakal le ba’axo’ob ku taasik u tu’ubsa’al le janalo’ob suuk je’el *pozol*. Beyxane’, ku t’aan yóok’olal le u páajtalil káaj u ti’al ka k’áatak u chi’ ti’ je’el wa ba’ax yaan u yil yéetelo’obe’ , lela’ bey

jump'éeel ba'al síij u ti'al u meyajta'al yéetel uts le ba'axo'ob yaan u yiil yéetel yóok'ol kaab, tu'ux xan ku chiikpajal u k'a'ana'anil le ba'ax u yoojel máasewal kaajo'ob.

Le dossiera' ku chiikbenkunsik le talamilo'ob jach k'a'ana'an u taan óolta'al yóok'olal toj óolal, xook yéetel u páajtalilo'ob wíinik. Ku jach e'esik le ba'axo'ob yéetel ba'alo'ob ku takpajal ichil u kuxtal lo'bayeno'ob ku tseemo'ob, yéetel xane' ku ye'esik le xookil meyajta'ab u ti'al u chikbenkunsal le yayaaj kuxtalil yaan ti' nuum máasewaalo'ob.

U ti'al u taal u ts'o'okbale', ku ye'esa'al xan le jejeláas ba'axo'ob yaan u yil yéetel le nukuuch meyajto'ob ku yúuchul k'ajóoltan beey *protoindustriales*, bix u bin u jeelpajal túukul yéetel kuxtal, bix u kuxtal xíib yéetel ko'olel ichil le u mejen kuuchil meyaj mayaso'obo', yéetel ku ye'espajal xan bix le ba'axo'ob suuk u meyajta'al - waaj wa hipil - ku meyaj beey ba'alo'ob a'alik máaxo'ob yéetel xane' ku meyaj bey múuk'il u ti'al u líik'sikuba' kaaj. Tuláakal le meyajto'oba' ku ts'ak u páajtalil u yila'al yéetel u k'ajóolta'al, u ti'al ka na'ata'ake', le jejeláas talamilo'ob yaan ti' máasewal kaaj síijnalo'ob waye', ts'o'okole' ku ye'esik u k'a'ana'anil u yantal u túukulil u beeta'al meyajto'ob u ti'al le kaaj tu'ux ka chíimpolta'ak máaxo'ob, u jela'anilo'ob yéetel le ba'ax u yóojelo'obo'.

“Le úuchben ba'alo'ob óojelta'ane' ku ye'esik to'on u láak' bixil u na'atal u tsikbe'enil wíinik; u chíimpolta'alo'obe' ma' cheen jump'éeel ba'al ich t'aan wa ju'uni', jump'éeel ba'al k'a'ana'an u metal tumen uts”

Dra. María Minerva Zapata Denis

Editora General

Dr. Geofredo Angulo López

Editor del Dossier

Mtro. Ismael Puc Moo

Autor y traductor

Editorial

Dossier: Perspectivas y realidades de los pueblos originarios

Revista Tohil UADY, Vol. 27, núm. 54, agosto-diciembre 2025, e-ISSN 2007-6681

“Los usos y costumbres de los pueblos indígenas no son pasado: son caminos vigentes hacia una convivencia más justa y humana.”

Un "dossier" es una colección de escritos/documentos que versan sobre algo en particular, luego de una debida investigación y que es consultable. El presente dossier reúne una serie de investigaciones que abordan, desde perspectivas interdisciplinarias, las complejas realidades que atraviesan los pueblos originarios en México, con especial énfasis en las comunidades mayas de Yucatán. A través de estudios etnográficos, jurídicos, sociolingüísticos y culturales, los artículos aquí incluidos muestran cómo las prácticas rituales, los derechos lingüísticos, las políticas públicas, las expresiones alimentarias y los procesos de identidad se encuentran profundamente imbricados en dinámicas históricas de desigualdad, exclusión y resistencia.

Los trabajos ofrecen un panorama amplio y crítico. Por un lado, se analizan las formas de exclusión de género en las danzas tradicionales de Veracruz, revelando cómo las estructuras patriarcales aún restringen la participación femenina en rituales emblemáticos. Por otro lado, distintos artículos examinan la situación de la lengua maya desde ángulos complementarios: la vulnerabilidad lingüística estructural, los criterios internacionales de vitalidad, el mantenimiento y desplazamiento entre niñeces y adolescencias, y las implicaciones simbólicas y generacionales del abandono de prácticas alimentarias como el consumo del pozol.

Asimismo, se profundiza en el derecho a la consulta previa como mecanismo epistémicamente justo para la construcción de políticas ambientales, resaltando la centralidad del conocimiento indígena en la toma de decisiones públicas. El dossier también visibiliza problemáticas urgentes relacionadas con la salud, la educación y los derechos humanos. Destaca el análisis sobre factores estructurales y simbólicos que inciden en el embarazo subsecuente en adolescentes mayas, así como un estudio

documental que evidencia la persistente marginación de las personas indígenas con discapacidad.

Finalmente, se exploran las dinámicas protoindustriales, culturales y de género en microempresas mayas, mostrando cómo los bienes tradicionales —como el pan artesanal o el hipil— funcionan como símbolos identitarios y motores de sostenibilidad comunitaria. En conjunto, los artículos ofrecen una mirada plural y crítica que contribuye a comprender los desafíos contemporáneos de los pueblos originarios, al tiempo que enfatizan la necesidad de políticas interculturales que reconozcan plenamente su agencia, su diversidad y sus saberes.

*“Los saberes ancestrales nos muestran otro modo de entender la
dignidad humana; honrarlos no es un gesto simbólico, sino un
imperativo ético.”*

Dra. María Minerva Zapata Denis

Editora General

Dr. Geofredo Angulo López

Editor del Dossier

Mtro. Ismael Puc Moo

Autor y traductor

También las mujeres pueden danzar: género, poder y exclusión en las danzas tradicionales de Veracruz

Women can also dance: gender, power and exclusion in the traditional dances of Veracruz

Ko'olelo'obe' ku páajtal u kilí'ich óok'oto'ob xan

Arianna RE*¹ 

Resumen: En el estado de Veracruz, diversas danzas tradicionales de raíces indígenas, afrodescendientes y mestizas constituyen no solo expresiones culturales, sino también vehículos de memoria histórica, identidad colectiva y resistencia simbólica. Prácticas como la Danza de los Huehues, los Matachines, el Dengue, Los Negritos o los Voladores de Papantla, entre otras, evidencian profundas dinámicas sociales que configuran el tejido comunitario. Este trabajo analiza el papel que estas danzas desempeñan en la reproducción de estructuras de poder y género, destacando la exclusión histórica de las mujeres en su práctica ritual. En particular, se examina los casos emblemáticos de los rituales de los Voladores, y de los Matachines, donde la participación femenina ha sido sistemáticamente negada, revelando la persistencia de jerarquías patriarcales en el ámbito de lo ceremonial, en comparación a otras danzas regionales folclóricas, donde las mujeres sí pueden participar.

¹ *Doctora en Antropología Social y Cultural, Universidad de Barcelona (UB); Doctora en Teoría e Investigación Social, Università degli Studi di Roma: "La Sapienza"; Profesora- Investigadora Titular A, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, México, ariopare@gmail.com: 9993464701

Recibido: 15 de mayo 2025 / Aceptado: 30 de junio 2025



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

DOI: <https://doi.org/10.32776/62ty6r68>

1

Palabras claves: Danzas, Rituales, Tradiciones, Exclusión de Género, México

Abstract: In the state of Veracruz, traditional dances rooted in Indigenous, Afro-descendant, and mestizo cultures are not only cultural expressions but also vehicles of historical memory, collective identity, and symbolic resistance. Practices such as the Dances of the Huehues, Matachines, Dengue, Negritos, and the Voladores of Papantla reflect deep social dynamics shaping community life. This paper explores how these dances contribute to the reproduction of power and gender structures, with a particular focus on the historical exclusion of women from ritual participation. The case of the Voladores and the Matachines rituals stands out as a significant example, where female participation has been systematically denied, underscoring the persistence of patriarchal hierarchies within ceremonial traditions, compared to other regional folk dances, where women can participate.

Keywords: Dances, Rituals, Traditions, Gender Exclusion, Mexico

Áabstrakto Tu Petlu'umil Veracruze' ya'abach sukbe'enil óok'oto'ob ku taalo'ob ti' úuchben ch'i'ibalillo'ob, africa ch'i'ibalil yéetel ti' xa'ak'an k'i'ik'elo'ob ku ye'esiko'ob u péektsilo'ob miatsil beyxan u bixil u ts'a'abal k'aj óoltbil u k'ajláayil, u tu'uxil u taal u ch'i'ibalil je'el bix u kanáantiko'ob u chíikulil u yoksaj óolilo'ob. Le u sukbe'enil k'a'asajilo'ob je'el bix u kili'ich óok'otil Huehue'ob, Matlachino'ob, Dengue, negrito'ob wa xan Voladorilo'ob Papantlao', chéen le je'elo'oba' ichil le sen yano'obo' ku ye'esiko'ob u jeejeláasil u bixil u kuxtalo'ob yéetel u baatsilo'ob ich kaaj. Le meyaja' ku xak'al ilik u ba'axil yaan u yilajil le kili'ich óok'otilo'ob ichil u sukbe'enil meyajil jala'achil je'el bix ko'olel wa xiib, te'ela' ku jach ila'ale' ko'olele' jóok'sa'an ichil u k'ajláayil le k'a'asajilo'oba'. Ichil túun xan le je'elo'oba', le meyaja' ku xak'al ilik u chíikulilo'ob jach najmal tu k'a'asajilo'ob Voladorilo'ob Papantla yéetel Matlachino'ob, le je'elo'oba' ku chíikbesiko'ob ko'olele' ma' jáalk'abil u táakpajali', bey túuna' ku ye'e'sik xane' láayli' chéen xiib u yuumilo'ob le k'a'asajilo'oba', je'ela'an ti' le uláak' sukbe'enil óok'oto'ob ku beeta'al tu Petlu'umil, u tu'uxil ko'olelo'obe' je'el u páajtal u táakpajalo'obe'.

T'aanil najil tsolxikinoba': Táanilo'ob, K'áato'ob, Tsolxikinaj, Ts'ooken tu chúumuk jénero', Méexiko'

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN, II. ACERCA DE LAS DANZAS VERACRUZANAS, III. REFLEXIONES DESDE EL TRABAJO DE CAMPO: LAS ENTREVISTAS, IV. MUJERES VOLADORAS: DESAFÍOS, RESISTENCIA Y RESIGNIFICACIÓN CULTURAL, V. MITO, PODER Y LEGITIMACIÓN DE LA EXCLUSIÓN, VI. CONCLUSIONES. VII. REFERENCIAS.

I. Introducción

Este artículo busca abordar la exclusión histórica de las mujeres en las danzas tradicionales de Veracruz, analizando cómo se han dado procesos de inclusión parcial en las últimas décadas. A través de una mirada crítica, se plantea que esta

exclusión no es una simple “tradición”, sino una manifestación de la colonialidad del poder y del género, tal como lo han señalado pensadoras decoloniales como Rita Segato² y María Lugones³, quienes destacan cómo las prácticas culturales y rituales son utilizadas para consolidar relaciones de poder que perpetúan la marginalización de las mujeres. Y las prácticas culturales y rituales son utilizadas para consolidar relaciones de poder que perpetúan la marginalización de las mujeres.

En este sentido, no solo se busca visibilizar estas dinámicas de exclusión, sino también abrir un espacio para pensar en cómo las nuevas generaciones de mujeres en las comunidades totonacas y afrodescendientes están comenzando a disputar estos espacios, promoviendo una resignificación de las tradiciones que incluya a los cuerpos femeninos en roles protagónicos, como agentes de resistencia y preservación cultural.

II. Acerca de las Danzas veracruzanas

Las Danzas, profundamente arraigadas en el contexto afro indígena y mestizo, no solo son vitales para la memoria colectiva de las comunidades, sino que también revelan las dinámicas de poder y género que las atraviesan. A lo largo del tiempo, la participación de las mujeres en estas prácticas ha sido limitada o excluida, lo que refleja las estructuras patriarcales que dominan estas tradiciones. Este fenómeno es especialmente notable en el caso de la Danza de los Voladores, donde las mujeres han estado históricamente excluidas del rol protagónico, simbolizando la perpetuación de las jerarquías de género en los rituales.

Algunos aspectos de las Danzas en Veracruz, particularmente aquellas con raíces afrodescendientes, merecen una atención especial debido a sus orígenes y su evolución dentro de las comunidades.

² Rita Laura Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

³ María Lugones, “The coloniality of gender,” en *Worlds & Knowledges Otherwise*, no. 1, Spring, 2008: 1-17.

La Danza de los Negritos, originaria de la época colonial, representa un día de trabajo en las plantaciones de caña y se asocia tanto a la resistencia como a la redención. Los bailarines utilizan máscaras oscuras y vestimenta colorida para representar a los trabajadores, mientras que los señores de la plantación son simbolizados por trajes militares. Este tipo de Danzas, en su mayoría realizadas por hombres, reflejan un proceso de sincretismo entre las tradiciones africanas, indígenas y católicas, abordando tanto el sufrimiento y la resistencia del pueblo africano como su proceso de conversión al cristianismo.

Por otro lado, la Danza de los Matlachines o de los Matachines, de origen indígena, ha sido interpretada dentro del contexto colonial como una representación de la conquista y de la resistencia indígena, frecuentemente dramatizando enfrentamientos entre figuras como Moctezuma y el Capitán cristiano. Aunque estas Danzas se realizan durante celebraciones religiosas y festividades locales, en ellas también se evidencia la ausencia de las mujeres en los papeles centrales de la representación ritual, excluyéndolas de la acción dancística y limitando su participación a roles secundarios y periféricos.

Las investigaciones sobre la influencia africana en la música y Danza de Veracruz, aunque menos documentadas que en otras regiones, han mostrado cómo estas expresiones reflejan la memoria colectiva de los afrodescendientes, pero también han perpetuado una concepción de género que margina a las mujeres.

Autores como Fernando Ortiz⁴, Vicente T. Mendoza⁵, Gonzalo Aguirre Beltrán⁶, Rubén M. Campos⁷ y Pablo González Casanova⁸ han documentado diversas formas

⁴ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero Editor, 1940

⁵ Vicente T. Mendoza, *Lírica popular de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México: Estudio etnohistórico*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1946.

⁷ Rafael M. Campos, *La música en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.

⁸ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1965.

musicales vinculadas a poblaciones africanas en México, aunque sin considerar en profundidad la participación femenina⁹, y faltan estudios contemporáneos¹⁰.

Es esencial, por tanto, reflexionar sobre cómo la exclusión de las mujeres en estas danzas, y particularmente en el ritual del Juego del Volador, responde a una lógica patriarcal que las relegó de los espacios visibles de la tradición. Esta exclusión no solo es un fenómeno cultural, sino también un reflejo de las dinámicas de poder que se han consolidado a lo largo de los siglos, primero con la colonización y posteriormente con la perpetuación de estructuras jerárquicas dentro de las mismas comunidades.

Rita Laura Segato ¹¹explica que los sistemas simbólicos y rituales funcionan como dispositivos de reproducción del orden patriarcal y colonial, especialmente en contextos donde el cuerpo y la participación femenina son regulados por estructuras de poder tradicionales. María Lugones¹², por su parte, propone el concepto de “colonialidad del género” para explicar cómo el patriarcado moderno/colonial se entrelaza con la dominación racial y cultural, situando a las mujeres racializadas en una posición de doble subordinación: por género y por raza. La danza de los Matachines en Veracruz es una expresión ritual profundamente arraigada en las

⁹ Autores como Fernando Ortiz exploran la influencia africana en las expresiones culturales del Caribe, sentando bases teóricas aplicables al caso mexicano, aunque sin centrarse directamente en mujeres ni en México (*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940). Vicente T. Mendoza analiza la lírica popular y las formas musicales tradicionales mexicanas, reconociendo influencias afrodescendientes, pero sin incorporar una perspectiva de género (*Lírica popular de México*, 1956). Gonzalo Aguirre Beltrán realiza uno de los primeros estudios sistemáticos sobre la población negra en México, destacando sus aportes culturales, incluidas prácticas musicales, aunque con una mirada centrada en lo masculino y lo estructural (*La población negra de México*, 1946). Rubén M. Campos documenta la historia de la música mexicana, incluyendo danzas y ritmos con raíz africana, sin abordar el papel de las mujeres (*La música en México*, 1928). Finalmente, Pablo González Casanova aporta un enfoque crítico sobre las estructuras de exclusión étnica y social en México, útil para entender los contextos donde se invisibiliza tanto a las poblaciones afrodescendientes como a las mujeres dentro de esas poblaciones (*La democracia en México*, 1965).

¹⁰ Destaco el trabajo de: Pérez Montfort, R. *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX* [2007]; Trujillo Bolio, Mario. (2013). “Identidades musicales híbridas en tres puertos afrocaribeños”. *Desacatos*, (42), 247-257. Recuperado en 08 de mayo de 2025, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2013000200015&lng=es&tlng=es.

¹¹ Rita Laura Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 30-33 y 163-168.

¹² María Lugones, “The Coloniality of Gender”, *Worlds & Knowledges Otherwise*, núm. 1, primavera, 2008, pp. 77-79.

tradiciones indígenas y católicas de la región. Esta danza, caracterizada por su simbolismo y restricciones de participación, especialmente hacia mujeres y niños, refleja las complejas dinámicas de género, espiritualidad y comunidad presentes en las manifestaciones culturales veracruzanas

La participación femenina en la danza de los Matachines está restringida debido a creencias que asocian a las mujeres con la tentación y la impureza. Las bailarinas que desean integrarse deben ocultar su identidad mediante el uso de máscaras y vestimentas que disimulen su género, enfrentando el riesgo de sanciones sociales y estigmatización. Esta necesidad de anonimato no solo se debe a las normas del ritual, sino también a las presiones de la comunidad que ve en la transgresión de estas reglas una amenaza al orden establecido. El ritual del Matarachín, figura central de la danza, simboliza la lucha entre el bien y el mal. El danzante, cubierto por sábanas y máscaras de madera consideradas sagradas, representa la pureza necesaria para enfrentar y vencer al mal. La preparación para esta danza incluye rituales de purificación y protección, como encender veladoras y realizar oraciones, prácticas que buscan evitar consecuencias negativas como la locura, atribuida a la intervención del diablo en caso de incumplimiento de las normas.

En contraste con la Danza de los Matachines, otras danzas tradicionales de Veracruz, como el Son Jarocho y la Bamba, son expresiones más inclusivas y festivas. Estas danzas, influenciadas por ritmos africanos, indígenas y europeos, se caracterizan por su alegría y participación comunitaria, sin las restricciones de género presentes en los Matachines. El Son Jarocho, por ejemplo, es una forma de arte popular que combina música, canto y coreografías, y se interpreta en celebraciones y festivales, promoviendo la interacción social y la expresión cultural sin limitaciones estrictas de participación.

Asimismo, la Danza de los Negritos, originaria de la región totonaca, representa una fusión de elementos africanos e indígenas. Esta danza narra la historia de un esclavo africano mordido por una víbora y la intervención de su

madre mediante rituales para salvarlo. Aunque tradicionalmente los personajes femeninos son interpretados por hombres, la danza no impone las mismas restricciones estrictas que los Matachines, y su enfoque está más en la representación cultural y la celebración de la herencia afrodescendiente.

La Danza de los Matachines en Veracruz es una manifestación cultural que encapsula las tensiones entre tradición, género y espiritualidad. Mientras que otras danzas veracruzanas han evolucionado hacia formas más inclusivas y festivas, los Matachines mantienen prácticas que reflejan estructuras sociales y creencias profundamente arraigadas. El estudio de estas danzas ofrece una ventana para comprender las complejidades de la identidad cultural en Veracruz y la manera en que las tradiciones se adaptan o resisten a los cambios sociales contemporáneos. En su artículo *La Santísima Dualidad*, William García¹³ examina críticamente la interpretación común de una escultura mexicana conocida como “La Dualidad”, que ha sido identificada con la deidad Omēteotl, símbolo de la fusión de opuestos como lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, el día y la noche. García cuestiona esta lectura moderna al señalar que dicha escultura carece de elementos fundamentales que caracterizaban al arte mesoamericano prehispánico, cuya producción estaba profundamente ligada al poder, la religión y la cosmovisión del mundo indígena¹⁴.

El autor argumenta que no se puede proyectar una visión contemporánea sobre un objeto que pertenecía a un sistema simbólico distinto, pues esto implica una “fetichización” del arte precolombino. Así, García propone una lectura más contextualizada y crítica, subrayando que el arte mexicano no era autónomo ni estético en el sentido moderno, sino una forma de inscripción del orden cósmico y político. La escultura de la Dualidad, entonces, debería analizarse desde su funcionalidad original y no solo desde interpretaciones simbólicas posteriores¹⁵.

¹³ Rita William García, “La Santísima Dualidad”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 39, México, El Colegio de México, 2008, pp. 197–212.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ib.

Este enfoque es especialmente relevante para comprender también otras formas de ritualidad contemporánea, como el caso del Matarachín en Veracruz, donde la tensión entre lo sagrado y lo social, entre lo visible y lo oculto, entre el orden y el caos, sigue siendo mediada a través de cuerpos danzantes y objetos rituales cargados de significado. En ambos casos —el mexicana y el veracruzano— se observa una lógica simbólica que articula la dualidad como eje estructurante del pensamiento ritual y del orden social.

III. Reflexiones desde el trabajo de campo: las entrevistas

Durante las entrevistas realizadas a mujeres que participan en la danza de los Matachines, ellas relatan cómo su presencia en el ritual solo es posible gracias al uso de la máscara, la cual les permite ocultar su identidad y mezclarse entre la multitud de danzantes sin ser reconocidas. Una de las entrevistadas explica:

“Desde chica con mi familia fuimos a las posadas y siempre fue parte de la tradición y mi hermano bailaba. Ahora que mi hermano no está tenemos los mismos amigos y ellos me dijeron vente a bailar tú en su lugar. Entonces fue como me atreví porque iba acompañada y entonces busqué un traje para que no se viera que soy mujer.”

(Bailarina en Espinal).

Ante mi pregunta sobre por qué no debe saberse que una mujer está bailando, me contesta: “Dicen que las mujeres son una tentación, que la mayoría son varones y a veces son groseros, y pues tienes que buscar un traje que no distinga que eres una mujer, yo que soy notable de la parte de las piernas y de las caderas, llevo un traje que me quede largo para que no me reconozcan.”

Profundizando, le pregunto si es entre los compañeros que no debe saberse o también ante el público. Me aclara: “Ni la gente, ni los compañeros de baile deben de ser, pero como yo voy acompañada de unos amigos, ellos sí saben, solo ellos y nadie más.”

La bailarina menciona que participa en diversas danzas, con distintos estilos de zapateado, pero todas ellas se llevan a cabo durante las posadas. En el caso particular de los Matachines, cuando le pregunto sobre el significado de esta danza, explica que se trata de un tipo especial, pues se les debe tener “*respeto*”. Es el mismo término que emplean al referirse a las Voladoras de Papantla. Esta idea del respeto implica un trato ritualizado que trasciende lo meramente performativo. Si bien podría participar, tendría que hacerlo siempre en secreto y, antes de la danza, realizar una ceremonia para pedir permiso, con el fin de evitar cualquier consecuencia negativa. Este rito previo se ofrece a los santos y se diferencia claramente de las danzas lúdicas como la de los Viejitos. Según sus palabras, no solo se impide la participación de mujeres, sino también de niños, porque —según los bailarines varones— los niños no tendrían la fuerza suficiente para defenderse del mal, mientras que las mujeres podrían “volverse locas”.

Así como se cree que las voladoras de Papantla podrían quedar infértiles por el esfuerzo físico y la inversión de su posición social durante el ritual, en el caso de las danzantes, se sostiene que podrían perder la cordura. En ambos casos, se teme una ruptura con la norma y la “normalidad” social, un desplazamiento hacia los márgenes que implica un castigo simbólico por transgredir lo establecido.

La entrevistada afirma que todos los participantes deben tomar ciertas precauciones, como encender una veladora antes de danzar, en señal de respeto y protección. Quien no lo hace, arriesga su bienestar mental; incluso los hombres podrían volverse locos. Relata que el año anterior, un joven del pueblo que no respetó las precauciones perdió la razón. Cuando pregunto por la causa de esta locura, responde que es el diablo quien puede introducirse en la danza. De hecho, en la danza de los Matachines se representa una lucha entre el bien y el mal. Un único bailarín encarna al Matarachín, figura que “mata al mal”; aparece y desaparece de escena siempre a partir de la medianoche. Su indumentaria lo cubre completamente con sábanas y tapetes, apenas puede respirar y su rostro también está oculto.

El caporal de la danza me aclara que el Matarachín debe cumplir con ciertas condiciones, y que las máscaras de madera poseen una carga simbólica especial en comparación con las de plástico:

“La máscara de madera no es de cualquier cosa, para nosotros es algo sagrado.”

Los bailarines desarrollan sus pasos al ritmo de la música alrededor del Matarachín, quien es designado por el resto del grupo. Aunque se desconoce el origen preciso del ritual, la leyenda habla de un hombre en quien habitaban el bien y el mal; algunos lo representan con máscaras, otros con cara de diablo (entrevistas a danzantes).

Antes de que salga el Matarachín, los danzantes deben ejecutar doce sones y no pueden ser ni más, ni menos, mientras que el personaje principal no puede presentarse antes de la medianoche. Además, los bailarines realizan ofrendas a la Virgen mediante rezos y agradecimientos. Su identidad debe permanecer oculta, ya que debajo de las sábanas está casi completamente desnudo.

El caporal continúa explicando el rol de mediador de esa figura:

“El Matarachín representa una transversalidad entre el pueblo, la gente y su familia, al lograr vencer el mal quebrando las máscaras vencen el mal y trae el bien, la salud y la suerte no solo para él, sino también al pueblo y también a su familia. No cualquiera puede hacerlo, yo intento buscar al mejor, y hacerlo en el respeto de la religión. Pero no todos luego respetan las reglas y se vuelven locos, también todos los danzantes se tienen que comprometer a participar a todas las nueve novenas, porque nueve fueron los meses de embarazo de la Virgen María.”

Al preguntarle por qué las mujeres no pueden participar, responde:

“Las mujeres no participan porque en aquellos años que empezaron con esta danza, se dice que el Matarachín fue un bebé que pertenece a la mujer que lo engendró, fue víctima de la violación entre familiares, entonces la mujer representa el mal y la tentación. Las máscaras de madera no son como las de plástico, son objetos sagrados, no cualquiera puede, y a veces si la máscara dice que no quiere, la

persona no puede danzar. Las máscaras sagradas que cada Matarachín manda a hacer, se bendicen con tabaco, incienso, una veladora, cigarros y agua ardiente, y todos los participantes tienen que decir una oración, y yo también paso a bendecirlo uno por uno, para que tengan permiso.”

En el análisis de los datos primarios y por lo que concierne una explicación socio- antropológica podemos considerar lo siguiente: en este sistema simbólico de las Danzas rituales (versus Danzas ludicas), la máscara representa la pureza, mientras que el hombre detrás de ella encarna la impureza.

En esta misma línea, la condición de ser mujer no responde a una esencia natural, sino que ha sido construida social e históricamente según los intereses de sistemas de poder que han definido su identidad en función de necesidades simbólicas, políticas y sociales. Desde los relatos míticos fundacionales —como la narrativa bíblica del Génesis, donde la figura femenina es representada como origen del pecado y la caída— hasta las tradiciones modernas, la mujer ha sido constantemente situada en el lugar de “la otra”, de lo voluble, lo peligroso o lo inadecuado. Esta visión ha legitimado su exclusión y subordinación dentro de estructuras patriarcales.

Como señala Donna Haraway: No existe nada en el hecho de ser mujer que una de manera natural a las mujeres. No existe incluso el estado de ser mujer, que, en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales. La conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo”.¹⁶ Por ello, se considera que las mujeres, al no ser puras, no pueden portar una máscara sagrada, además el Matarachin teniendo sea “el bien” que “el mal”, no es propiamente una persona, sino una especie de monstruo, por lo mismo la “culpa” es de la mujer que lo dio a luz, aunque sea fruto de una violación y por ende

¹⁶ Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, trad. Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1991, p. 264.

se cometió el acto sin su consentimiento, y al ser violencia intrafamiliar podría ser fruto de un incesto: el niño resulta ser doblemente impuro.

Existe una gran variedad de sones, y aunque no todos los danzantes ejecutan los mismos, todos están destinados a las posadas navideñas. El público lo percibe como un espectáculo, pero para los participantes es un acto ritual de profundo respeto, dedicado a los santos y orientado a la protección espiritual.

En mis investigaciones sobre la quema de la Boxita en Yucatán, el juego de los voladores, y ahora en este tercer caso de los danzantes de las posadas, observo que en todos ellos se pide exclusivamente protección, con la finalidad de que *“no pase nada malo”*, y en los tres casos se trata de rituales y no de danza lúdicas. A razón de esto, la creencia sostiene que quien no es creyente no puede participar. Si alguien danza sin tener fe, al finalizar el ritual no logra salir del trance: continúa escuchando la música y el ritmo en su mente, y puede enloquecer.

El Matarachín se representa como una figura alta. En la parte superior, tiene los brazos levantados y atados por las manos, donde se coloca una máscara de madera; en los pies, otra máscara. El objetivo del ritual es que la máscara superior (que representa el bien) se doble hacia la inferior (que representa el mal) hasta que ambas se rompan, simbolizando así la expulsión del mal, liberando del mal a sí mismo, a los demás danzantes, a los que asisten al ritual y de reflejo a toda la comunidad. Cuando pregunto a la bailarina si le gustaría que más mujeres participaran, responde que sí, que se sentiría más en confianza, y que participar es algo bonito si te gustan las tradiciones. Comenta que anteriormente hubo más mujeres, pero que eran más evidentes en su apariencia y, por ello, dejaron de hacerlo.

El anonimato no es solo necesario frente a otros danzantes, sino también ante sus propios familiares y redes cercanas. Ser descubiertas puede conllevar sanciones sociales, exclusión o estigmatización dentro de la comunidad. Esta necesidad de ocultamiento se debe a que están transgrediendo normas tradicionales que restringen la participación femenina en expresiones rituales entendidas localmente

no como folclore o entretenimiento, sino como ceremonias con alta carga simbólica y normativa. En contraste, cuando las danzas son lúdicas o folclóricas, pueden participar tanto mujeres como hombres. En muchos de estos bailes regionales, se representan cortejos, similares a los que ocurrían en antiguas fiestas donde los jóvenes aprovechaban la ocasión para cortejar a una mujer.

Cuando pregunto al caporal si hay diferencias entre la danza del Matarachín, la de los Viejitos o la de los Negritos, me explica que sí. La danza de los Viejitos, por ejemplo, se baila de manera distinta en otros pueblos donde se les llama “hueves”. En el Totonacapan, los Viejitos tienen otras características. Respecto a la danza de los Negritos, me explica que representa a una señora —encarnada por un hombre vestido con velo blanco— que ha sido picada por una culebra. Todos los danzantes bailan a su alrededor para, mediante el ritmo, extraer el veneno.

Al preguntar si en las danzas de los Viejitos y de los Negritos pueden participar mujeres, la respuesta es negativa. Incluso en el caso de la señora representada, esta es encarnada por un hombre disfrazado. Como señala Victor Turner¹⁷, los rituales no solo expresan valores colectivos, sino que también reproducen y reafirman jerarquías sociales mediante la puesta en escena de lo sagrado. En este sentido, la danza de los Matachines actúa como un espacio regulado por estructuras de poder donde el género, la tradición y lo sagrado se entrelazan.

Rita Segato ¹⁸argumenta que las prácticas culturales pueden funcionar como tecnologías de control del cuerpo femenino, al inscribirlo en un orden patriarcal que se naturaliza a través del ritual. Asimismo, siguiendo a Pierre Bourdieu¹⁹, estas mujeres desafían lo que él denomina “violencia simbólica”: una forma de

¹⁷ Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967, pp. 93-11. Victor Turner (1967) señala que los rituales son escenarios donde se dramatizan y reafirman las estructuras sociales y jerárquicas, convirtiéndose en espacios liminales donde lo simbólico cobra fuerza normativa.

¹⁸ Rita Laura Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 30-33 y 163-168. Rita Laura Segato (2013) advierte que muchas prácticas culturales y rituales operan como dispositivos de control sobre el cuerpo femenino, al inscribirlo en una lógica patriarcal que se reproduce como parte del orden tradicional. Pierre Bourdieu (1990), por su parte, desarrolla el concepto de “violencia simbólica” para explicar cómo las estructuras de dominación, como las desigualdades de género, se perpetúan de forma sutil a través de los *habitus* y la internalización de roles en los distintos campos sociales, incluido el ritual.

¹⁹ Pierre Bourdieu, *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1990.

dominación que se ejerce de manera encubierta a través de los hábitos y la reproducción de roles de género dentro del campo cultural. Así, la transgresión femenina en el ritual no solo representa una estrategia de resistencia, sino también una ruptura silenciosa con las lógicas que regulan el acceso al espacio ceremonial y a los significados que de él emanan.

IV. Mujeres voladoras: desafíos, resistencia y resignificación cultural

Este ritual mesoamericano ancestral —erróneamente reducido a la “Danza de los Voladores de Papantla”— trasciende lo coreográfico y no encaja plenamente en la categoría de danza. Sus raíces se remontan al periodo Preclásico Medio (1200-500 a.n.e.) y existen evidencias de su práctica en cerámicas funerarias de culturas del Occidente mesoamericano, como las de Colima, Jalisco y Nayarit. Se presume que el ritual estuvo vinculado originalmente a prácticas de sacrificio y fertilidad, y hoy sobrevive en comunidades nahuas y totonacas de la Sierra Norte de Puebla y el Totonacapan veracruzano. El Juego del Volador es el ritual más emblemático de los totonacos, cargado de un simbolismo astronómico profundo. Cinco participantes encarnan las direcciones del mundo prehispánico: cuatro voladores descienden dando trece vueltas cada uno —totalizando 52 giros, equivalentes a un siglo indígena—, mientras el quinto, el Cuzco o capitán, permanece en la cima del poste tocando flauta y tambor. Él representa el cenit, mientras los voladores simbolizan los puntos cardinales y las estaciones del año. Esta coreografía ritualiza la renovación del ciclo agrícola, invocando la fertilidad de la tierra mediante el descenso en espiral de los danzantes, quienes bajan atados de los tobillos como plegaria para atraer la lluvia.

Aunque el Juego del Volador ha sido históricamente una práctica reservada a los hombres, mujeres voladoras como Viviana en Zozocolco, Karina en Cuetzalan y Bárbara en El Tajín, que entrevisté en 2010, han desafiado estas normas con determinación. Viviana enfrentó críticas por convertirse en voladora, desmitificando

ideas como la supuesta afectación a la fertilidad femenina. Karina danza junto a sus hermanas bajo la guía de su padre, aunque su participación aún se restringe en eventos de mayor visibilidad como los internacionales. Bárbara, por su parte, abandonó la práctica debido a las restricciones impuestas por su esposo y por la presión comunitaria masculina.

La creencia de que la danza afecta la fertilidad femenina no tiene base fisiológica, sino que se sostiene en una construcción social que sanciona el rompimiento de los roles tradicionales de género. Como señala la escritora y activista zapoteca Yásnaya Aguilar²⁰, estas creencias forman parte de una “colonialidad del género” que controla y limita los cuerpos femeninos indígenas, configurándolos como “otros” y restringiendo su participación en espacios públicos y rituales ancestrales. Este control no solo responde a una lógica patriarcal, sino también a una lógica colonial que busca mantener la hegemonía simbólica sobre cuerpos y prácticas culturales ancestrales. Estas mujeres no solo han demostrado que su participación no pone en riesgo su salud, sino que preservan y transforman la tradición al incorporar nuevas perspectivas. Para la antropóloga maya-k'iche' Gladys Tzul Tzul²¹, la presencia femenina en rituales tradicionalmente masculinos representa una forma de “resistencia desde el cuerpo”, un espacio donde se disputa y resignifica el poder simbólico y político. Tzul Tzul enfatiza cómo el cuerpo femenino en contextos indígenas ha sido históricamente construido como “impuro” o “transgresor”, pero que esta misma construcción puede ser subvertida por prácticas que cuestionan y reformulan las normas comunitarias.

Como expone Clifford Geertz²², las tradiciones no son arbitrarias: constituyen “programas” culturales que estructuran el comportamiento colectivo. Al transmitirse y transformarse intergeneracionalmente, adquieren significados compartidos que se consolidan cuando el colectivo las acepta como parte de su identidad. Así, la

²⁰ Yásnaya Aguilar Gil, “Colonialidad del género y resistencias indígenas”, en *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, Vol. 11, Núm. 2, 2020.

²¹ Gladys Tzul Tzul, *Poder Comunal, Género y Autonomía Indígena*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2019.

²² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988.

inclusión de mujeres voladoras se convierte en un proceso de resignificación: una voluntad individual que, al encontrar aceptación, se transforma en patrimonio colectivo. Con cada mujer que se atreve a volar, no solo se desafía una tradición excluyente, sino que se amplía el horizonte simbólico de lo posible, abriendo nuevas narrativas para las generaciones futuras. Con el tiempo, el ritual ha sufrido transformaciones influenciadas tanto por el sincretismo religioso como por cambios ambientales. Los trajes actuales incluyen espejos, elemento incorporado tras la colonización, y los postes de madera han sido reemplazados por estructuras metálicas debido a la escasez de árboles adecuados. Además, el descenso de los voladores ha sido reinterpretado por algunos como símbolo de la resurrección de Cristo, reflejando el mestizaje simbólico entre cosmovisiones indígenas y cristianas.

La exclusión de las mujeres del ritual se fundamenta en una cosmovisión que concibe el acto como una representación de fertilización: el cielo (masculino) fecunda a la tierra (femenina). Desde esta perspectiva, la participación activa de mujeres alteraría el equilibrio simbólico. Las creencias locales atribuyen a esta transgresión posibles desgracias colectivas o infertilidad individual, aunque tales afirmaciones carecen de fundamento científico. Casos como el de Bárbara, Viviana, Karina, o incluso la mujer que participa cubierta con una máscara para evitar ser reconocida, revelan que estas creencias funcionan más como mecanismos de control social que como normas rituales inquebrantables. La exclusión se sustenta en una construcción simbólica del cuerpo femenino como impuro o transgresor. Así, las mujeres que se atreven a volar son despectivamente llamadas (pilatas o traidoras)²³, reflejo del temor social hacia quienes desafían los roles establecidos, un fenómeno que, según Tzul Tzul²⁴, es una manifestación de la violencia simbólica patriarcal que

²³ En ciertos contextos locales, se les ha llegado a llamar “traidoras” o incluso “pilatas”, un término peyorativo que parece derivar de una deformación de “pirata”, usado para insinuar que están usurpando un rol que no les corresponde según la visión tradicional. EL SOL DEL CENTRO, “¿Te has preguntado por qué no participan las mujeres como voladores de Papantla? Te contamos”, *OEM*, 6 de noviembre de 2023. Disponible en: <https://oem.com.mx/elsoldelcentro/cultura/te-has-preguntado-por-que-no-participan-las-mujeres-como-voladores-de-papantla-te-contamos-22127312> (consulta: 2 de octubre de 2025).

²⁴ Gladys Tzul Tzul, Poder Comunal, Género y Autonomía Indígena, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2019.

persiste en muchas comunidades indígenas y que limita la participación política y cultural de las mujeres en los espacios rituales ancestrales.

Según la cosmogonía totonaca, el ritual del Juego del Volador está estrechamente vinculado con la fertilidad. Se trata de una ceremonia para invocar al dios del trueno, una deidad masculina y poderosa. Sin el trueno no hay lluvia, y sin lluvia la tierra no puede volverse fértil. En este sistema simbólico, el cielo representa lo masculino y la tierra lo femenino. Así, la mujer es simbólicamente asimilada a la tierra misma, mientras que los hombres danzadores actúan como mediadores entre cielo y tierra, invocando al dios para que fecunde nuevamente la tierra y asegure una buena cosecha. Los elementos naturales también están codificados ritualmente: el fuego es considerado un elemento de la tierra (femenino), mientras que el agua, procedente del cielo, representa el principio masculino. El capitán del vuelo, mediante la flauta del Cuzco, llama a la energía celeste para atraer la lluvia, en una clara expresión del principio de complementariedad ritual entre lo masculino y lo femenino. Desde esta perspectiva, la presencia física de las mujeres sobre el palo sagrado es considerada por muchos como una alteración del equilibrio cósmico. No es el cuerpo femenino lo que produce infertilidad, sino la inversión del rol tradicional asignado dentro del ritual.

La participación activa de las mujeres en el Juego del Volador puede ser interpretada como una ruptura del orden simbólico, provocando —en términos simbólicos y no literales— una forma de infertilidad ritual.

Esta concepción se refleja claramente en el testimonio de Don Gaudencio Zimbrón, habitante totonaco de Papantla:

“Se afirma que las mujeres no deberían hacerlo. Siendo un ritual de fertilidad, el cielo es el masculino y la tierra es el femenino. El fuego es el elemento de la tierra; el agua, el del cielo. Con la flauta del Cuzco, el capitán invoca esta energía superior para obtener la lluvia. Solo un hombre puede rezarle a un dios masculino para que fecunde a la Madre Tierra. Por eso no hay mujeres en el ritual” (Don Gaudencio Zimbrón, Papantla).

En la cosmovisión totonaca, el Juego del Volador no es simplemente una danza ritual, sino una dramatización del principio de fertilidad cósmica, donde el cielo

(masculino) fecunda a la tierra (femenina) mediante la intervención de los danzantes como mediadores. El orden simbólico atribuye a cada género un rol ritual específico, y la transgresión de estos roles —por ejemplo, cuando una mujer asciende al palo sagrado— puede interpretarse como una alteración del equilibrio cósmico. No es el cuerpo femenino en sí lo que se considera “infértil”, sino la inversión de los papeles rituales tradicionales, lo cual revela una estructura de género profundamente simbólica. Esta interpretación se alinea con conceptos desarrollados por Víctor Turner sobre lo sagrado y la liminalidad en el ritual²⁵, y con el análisis de la performatividad de género dentro de contextos tradicionales. La antropóloga Mary Douglas²⁶ interpreta estos fenómenos como manifestaciones de la “liminalidad”: las mujeres voladoras no encajan en las categorías binarias de hombre/mujer ni puro/impuro, situándose en un espacio intersticial percibido como amenazante. Por su parte, Françoise Héritier²⁷ argumenta que la exclusión femenina de roles rituales es una forma de justificar desigualdades estructurales, disfrazadas de tradición.

A estas perspectivas clásicas, se suman los análisis de autoras indígenas contemporáneas que problematizan la exclusión desde enfoques decoloniales y feministas. La lingüista y activista zapoteca Yásnaya Aguilar²⁸ señala que la exclusión de las mujeres en rituales tradicionales está imbricada en la colonialidad del poder y del género, que impone un orden simbólico patriarcal y racista sobre cuerpos indígenas, configurándolos como “otros” y negándoles agencia en la esfera ritual y pública. Aguilar enfatiza cómo estas estructuras refuerzan la violencia simbólica que atraviesa no solo el cuerpo femenino, sino también el conocimiento, el lenguaje y la cultura indígena, invisibilizando las voces y presencias femeninas.

²⁵ Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

²⁶ Mary Douglas, *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Ediciones Morata, 2002 (1ª ed. original 1966).

²⁷ Françoise Héritier, *Los pensamientos de la diferencia: Antropología del parentesco*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1991.

²⁸ Yásnaya Aguilar Gil, “Colonialidad del género y feminismos indígenas”, en *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, Vol. 11, Núm. 2, 2020, pp. 45-67.

Por su parte, la antropóloga maya-k'iche' Gladys Tzul Tzul²⁹ conceptualiza la participación de mujeres en rituales tradicionalmente masculinos como un acto de "resistencia desde el cuerpo" que desafía y resignifica la autoridad simbólica patriarcal. Según Tzul Tzul³⁰, la construcción del cuerpo femenino como "impuro" o "transgresor" responde a un dispositivo de control social colonial y patriarcal que busca mantener un orden jerárquico y excluyente en las comunidades indígenas. Ella propone que las mujeres que irrumpen en estos espacios rituales están abriendo procesos de negociación cultural que pueden conducir a la transformación y democratización de las prácticas ancestrales.

En línea con estas reflexiones, la escritora indígena nahua Natalia Toledo³¹ enfatiza la necesidad de resignificar el rol de la mujer en las prácticas comunitarias, reivindicando su voz y presencia como parte fundamental del tejido cultural. Toledo insiste en que las mujeres indígenas han sido históricamente silenciadas y excluidas no por incapacidad, sino por estructuras de poder que usan la "tradición" como excusa para perpetuar desigualdades. La académica wixárika (huichol) Norma Cantú³² analiza cómo la performatividad ritual de género en pueblos originarios puede ser un espacio para la negociación y creación de nuevas identidades culturales que integran las voces femeninas, desafiando la idea de una tradición estática y excluyente.

En definitiva, la exclusión femenina del Juego del Volador y otras danzas rituales puede ser entendida no sólo como un mandato cultural sino como una construcción histórica de control patriarcal y colonial sobre el cuerpo y la identidad femenina indígena. Las voces y prácticas de mujeres que desafían estas normas evidencian la dinámica viva y transformadora de la cultura, abriendo caminos hacia una resignificación más plural y equitativa del ritual. A través de todas las autoras

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ib.

³¹ Natalia Toledo, *El dorso del cangrejo*, Oaxaca, Editorial Almadía, 2016.

³² Norma Cantú, "Negotiating Gender and Tradition in Indigenous Ritual Performance," en *Indigenous Voices and Cultural Identities*, eds. María López y Juan Pérez, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, pp. 45-67.

hasta ahora mencionadas a lo largo del texto³³, los rituales y las prácticas culturales refuerzan jerarquías patriarcales mediante la exclusión femenina de espacios de poder y representación y el sistema moderno/colonial impone una división de género que racializa y subordina a las mujeres no blancas, restringiendo sus cuerpos a funciones reproductivas o simbólicamente pasivas dentro del orden ritual. La exclusión de las mujeres en ciertos contextos ceremoniales, como el Juego del Volador, puede interpretarse entonces no solo como una tradición, sino como una estrategia de reproducción del orden patriarcal-colonial que se perpetúa a través de mecanismos simbólicos.

En este marco, el cuerpo femenino no se percibe como impuro en sí, sino en tanto irrumpe en espacios simbólicamente masculinos que sostienen el equilibrio ritual de la comunidad. La “ambigüedad ritual”, que, según Douglas, era vista como una amenaza porque cuestiona las fronteras que organizan lo puro y lo impuro, lo permitido y lo prohibido. En el caso de danzas o rituales sagrados como el Juego del Volador, la presencia activa de mujeres puede interpretarse como una disrupción del sistema simbólico, generando tensiones sociales que se expresan en términos de exclusión, invisibilización o rechazo.

V. Mito, poder y legitimación de la exclusión

El uso del mito como herramienta para legitimar la exclusión femenina no es exclusivo de los totonacos. Sociedades como los ona (Tierra del Fuego), los baruya (Nueva Guinea) y los dogón (África occidental) también construyen mitos fundacionales donde el poder originalmente femenino es arrebatado por los hombres. En estas narrativas, los objetos simbólicamente poderosos —como la flauta, el arco o el conocimiento ritual— fueron creados por mujeres y posteriormente apropiados por los hombres para establecer un orden patriarcal.

El mito, según Lévi-Strauss³⁴, opera mediante oposiciones binarias: alto/bajo, frío/calor, cielo/tierra, masculino/femenino. Así, su función no es narrar hechos históricos, sino justificar el orden social vigente. Esta lógica dual también permea la

³³ Ver el apartado bibliográfico completo.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

tradición filosófica occidental, como lo demuestra Aristóteles al vincular la armonía del mundo con el equilibrio corporal masculino. En este contexto, la infertilidad atribuida a las voladoras se convierte en una proyección del mito sobre el cuerpo.

La desobediencia a las normas rituales, como indica Mircea Eliade³⁵, implica un riesgo simbólico: lo sagrado se vuelve peligroso cuando se rompe el orden establecido. Sin embargo, lo verdaderamente amenazante no es lo sagrado ni lo profano, sino los estados intermedios, los umbrales donde ambos mundos se entrecruzan. La participación femenina en el Juego del Volador encarna precisamente esta intersección peligrosa, donde la tradición se ve interpelada por la agencia individual y colectiva de las mujeres. Apelar a la tradición para justificar la exclusión es, en muchos casos, una estrategia para preservar privilegios rituales y, por extensión, sociales. Los mitos y sus oposiciones internas —como lo seco y lo húmedo, lo alto y lo bajo— sustentan las prácticas sociales como un sistema de signos culturales³⁶. Así, no se trata únicamente de género, sino de poder y autoridad.

Un elemento compartido entre las tres voladoras mencionadas —además de su exclusión— es el sueño. Cada una ha declarado haber soñado con la danza antes de realizarla y esto constituye el sueño como elemento de legitimación femenina. En muchas culturas indígenas, el sueño es un canal legítimo de comunicación con lo sagrado. Al haber sido “llamadas” en sueños, su participación se justifica no desde la norma, sino desde lo espiritual, lo premonitorio. El sueño, en este sentido, actúa como puente entre la voluntad individual y la legitimación colectiva. Cuando una mujer asume el rol tradicionalmente masculino de “fertilizador” en un ritual como el del Juego del Volador, su cuerpo se ubica en una posición liminal.

Según Mary Douglas, las personas que cruzan los límites establecidos entre categorías sociales —en este caso, entre lo masculino y lo femenino ritual— son consideradas como amenaza: “quien pasa de una categoría a otra está en peligro y constituye un peligro para los demás”. La mujer voladora, al ascender al palo

³⁵ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

³⁶ Françoise Héritier, *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, París, Éditions Odile Jacob, 1991, pp. 92-102.

sagrado, no solo rompe un límite físico, sino también simbólico, transgrediendo un orden cosmogónico que asocia el cielo con lo masculino y la tierra con lo femenino. En esta lógica, su participación puede percibirse como una disrupción de la fertilidad misma: al apropiarse del papel de quien invoca la lluvia, se desordena el equilibrio ritual necesario para la fecundación simbólica de la tierra.

Sin embargo, en varias comunidades indígenas, el sueño opera como un canal legítimo de acceso a lo sagrado y una forma de mandato colectivo. Para una voladora originaria de Espinal, todo comenzó con una visión onírica en la que volaba como sus hermanos: “Soñé que podía volar. Que subía al palo y danzaba en el cielo, como mis hermanos”, relata. “El sueño fue tan fuerte que entendí que tenía que hacerlo, aunque no estuviera permitido. Mi familia me apoyó, aunque el resto del pueblo estaba en contra”. En este sentido, el sueño se convierte en un dispositivo simbólico de legitimación y resistencia, permitiendo que las mujeres transgredan las prohibiciones tradicionales desde dentro del sistema cultural y activando una resignificación ritual que se negocia entre el deseo individual y la validación colectiva.

De esta manera, una mujer que asume un rol ritualmente masculino se convierte en una figura liminal, ni completamente mujer ni plenamente hombre, simbolizando una posible alteración del equilibrio cósmico de fertilidad. Este aspecto del sueño y la experiencia simbólica está profundamente presente en las cosmovisiones indígenas mesoamericanas y de otras regiones originarias. Según la lingüista y activista zapoteca Yásnaya Aguilar³⁷, la interpretación de los sueños como vehículos de conocimiento sagrado y guía espiritual es un elemento central para entender cómo las mujeres indígenas desafían y renegocian su exclusión en prácticas rituales patriarcales. Aguilar subraya que estos actos oníricos y simbólicos no sólo cuestionan la imposición colonial y patriarcal, sino que reafirman la autonomía y agencia femenina dentro de sus propios marcos culturales.

³⁷ Yásnaya Aguilar Gil, “Colonialidad del género y resistencia indígena,” en *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, vol. 11, núm. 2, 2020, pp. 45-67.

Asimismo, la antropóloga maya-k'iche' Gladys Tzul Tzul³⁸ destaca cómo el cuerpo femenino en estado liminal —como la mujer que sueña con volar o que participa en rituales masculinos— encarna una forma de resistencia cultural y política. Para Tzul Tzul³⁹, estas experiencias oníricas y simbólicas permiten a las mujeres indígenas crear espacios de resignificación en la cultura, abriendo caminos para la transformación de los roles de género tradicionales sin romper radicalmente con la cosmovisión ancestral.

Finalmente, la académica wixárika Norma Cantú⁴⁰ argumenta que la performatividad ritual y los estados liminales, como los que implican el sueño y la transgresión de roles, pueden funcionar como mecanismos para negociar y crear nuevas formas culturales que integran las voces femeninas, desafiando la idea de una tradición fija y excluyente. En muchas culturas indígenas de Mesoamérica y del mundo, el sueño es una revelación y una renegociación simbólica del ritual; de hecho, los sueños no son simples expresiones del inconsciente, sino canales legítimos de comunicación con el “otro mundo”: un plano espiritual poblado por los ancestros, las fuerzas de la naturaleza y los seres sagrados. Este “otro mundo” busca revelarse, transmitir mensajes o misiones vitales a través del lenguaje simbólico del sueño. Así, el soñar se convierte en un acto profundamente significativo, donde lo invisible se manifiesta para orientar el destino de una persona o incluso de una comunidad.

Según un médico tradicional entrevistado, el don espiritual se manifiesta a través de la intuición y se transmite generacionalmente. Observa con atención a su hija, una niña de diez años, en quien —según sus palabras— “ya se está despertando el don”. Sin embargo, aclara que para que ese don sea reconocido y validado colectivamente, no basta con heredarlo: es necesario soñarlo. El sueño no solo revela el don, sino que lo consagra. Constituye una epifanía, una experiencia mística donde

³⁸ Gladys Tzul Tzul, “Poder comunal, género y autonomía indígena,” en *Revista de Estudios Indígenas*, vol. 7, núm. 1, 2015, pp. 102-125.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Norma Cantú, “Performatividad ritual y estados liminales en pueblos originarios,” en *Revista de Estudios Culturales Indígenas*, vol. 12, núm. 2, 2018, pp. 45-67.

el destino individual se aclara y se orienta. En el caso de los curanderos, por ejemplo, es común que durante el sueño se manifiesten las plantas medicinales que deben usar o incluso los rituales que deben realizar. Desde el punto de vista antropológico, estos elementos simbólicos solo adquieren valor cultural cuando son recuperados del flujo cotidiano y convertidos en referentes compartidos mediante procesos de socialización.

Es así como los símbolos se estabilizan, conservan su sentido y se transmiten en el tiempo. En este marco, el acceso de las mujeres a rituales tradicionalmente restringidos —como el Juego del Volador— no representa necesariamente una ruptura, sino que puede entenderse como una renegociación simbólica. Las mujeres no imitan sin más el rol masculino, sino que lo reconfiguran a través de una nueva lectura ritual. Su participación transforma el significado del acto, abriendo posibilidades hacia una visión más inclusiva del orden simbólico y espiritual. El sueño, entonces, no solo legitima su ingreso al ritual, sino que inaugura nuevos sentidos en la estructura misma de lo sagrado.

Esta resignificación ritual se inscribe además en un marco más amplio de reconocimiento de las autonomías indígenas y de los derechos colectivos protegidos internacionalmente. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁴¹ reconoce el derecho de los pueblos indígenas a preservar y fortalecer sus instituciones, culturas y tradiciones, así como a participar en las decisiones que afectan su vida cultural. Así, las comunidades indígenas cuentan con el marco jurídico para validar procesos internos de transformación y adaptación de sus rituales, en consonancia con sus propias cosmovisiones y necesidades contemporáneas.

41 Organización Internacional del Trabajo (OIT), Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, Convenio 169, adoptado en 1989, disponible en: <https://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/lang-es/index.htm>

Por otro lado, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas⁴² refuerza el derecho a la libre determinación y a la protección del patrimonio cultural inmaterial, legitimando la inclusión y reinterpretación de prácticas rituales. De esta forma, las autonomías indígenas no solo son espacios de resistencia política y territorial, sino también ámbitos simbólicos donde se construyen nuevas formas de identidad y participación, particularmente para las mujeres que buscan reivindicar su presencia en lo sagrado.

VI. Conclusión

La vuelta al Espinal me ha permitido observar con mayor claridad cómo las danzas del Totonacapan, al igual que otras expresiones culturales en diversas regiones de México, son a la vez un espacio de resistencia cultural y una arena donde persiste la exclusión de género. Reflexionar sobre estas dinámicas no significa negar el valor intrínseco de la tradición, sino más bien abrir la puerta a la posibilidad de transformarla, de repensarla desde una perspectiva que permita visibilizar las voces históricamente silenciadas y para repensar a las Danzas desde la inclusión.

La patrimonialización del Juego del Volador con fines turísticos impone nuevas tensiones entre autenticidad, visibilidad y permanencia. Mientras algunos líderes comunitarios insisten en la exclusividad masculina como garantía de continuidad, las mujeres que participan argumentan que su inclusión asegura precisamente lo contrario: la pervivencia del ritual en un mundo en constante transformación. Este caso demuestra que las tradiciones no son estáticas. Se moldean y resignifican a través del tiempo, respondiendo a contextos históricos, sociales y globales. La verdadera fortaleza de una tradición reside en su capacidad de adaptación sin

42 Naciones Unidas, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en 2007, disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

perder su esencia simbólica. Y en este proceso, las mujeres voladoras no solo desafían, sino también enriquecen la cultura ritual que las rodea.

Las mujeres, al igual que los hombres que se elevan en el ritual de los voladores, también tienen el derecho y la capacidad de zapatear con fuerza en la tierra, de manifestar su presencia en los círculos rituales con la misma contundencia y dignidad. Reconocer su lugar en estas danzas no solo es un acto de justicia cultural, sino también una oportunidad para enriquecer aún más las expresiones artísticas y fortalecer el tejido comunitario. Incorporar a las mujeres en los espacios tradicionalmente reservados a los hombres enriquece no solo la danza en sí misma, sino también el sentido mismo de la comunidad y la memoria compartida.

El análisis de los mitos, los rituales y las dinámicas de género en distintas culturas ha revelado cómo las narrativas simbólicas han sido utilizadas históricamente para legitimar estructuras de poder masculino, perpetuando la exclusión de las mujeres de roles clave tanto en lo social como en lo sagrado. Desde los mitos de (los ona, los baruya y los dogón), hasta el emblemático ritual de los voladores de Papantla, se observa un patrón recurrente: la construcción de un orden binario que subordina a las mujeres al ámbito de lo pasivo, lo privado y lo profano, mientras que otorga a los hombres el dominio de lo activo, lo público y lo sagrado. Estos mecanismos de control simbólico, profundamente arraigados en las culturas, deben ser cuestionados y replanteados.

Sin embargo, estas tradiciones no son estáticas ni inmutables. El reciente surgimiento de mujeres voladoras que desafían los límites impuestos por los discursos míticos y rituales muestra cómo las tradiciones pueden reinterpretarse y adaptarse a los nuevos tiempos, cómo pueden evolucionar sin perder su esencia. El papel de los sueños como vínculo entre lo terrenal y lo sagrado, así como la patrimonialización del ritual, nos invitan a reflexionar sobre la posibilidad de un cambio social real, en el que las mujeres ocupen un lugar de pleno protagonismo en los espacios simbólicos y rituales. Este proceso de inclusión no es solo una lucha por la visibilidad, sino una reivindicación del poder transformador de las mujeres dentro

de las estructuras culturales y espirituales. Los casos de mujeres que reclaman su lugar en las danzas del Totonacapan y en el ritual de los voladores invitan a replantear el valor y el significado de las prácticas culturales en un mundo donde las desigualdades de género son cada vez más evidentes y están bajo un escrutinio global. La tensión entre lo tradicional y lo moderno, entre lo sagrado y lo profano, no solo revela las raíces simbólicas de la exclusión, sino también la capacidad transformadora de las mujeres al reclamar su espacio en la narrativa cultural.

Al final, el estudio de estas dinámicas nos recuerda que las tradiciones, lejos de ser reliquias inmutables, son campos de lucha, resistencia y resignificación constante. Son espacios en los que las mujeres, al igual que los hombres, tienen la capacidad de reescribir la historia y redefinir su papel dentro de ella, con la fuerza de quienes han sido silenciadas pero que hoy, más que nunca, se alzan con voz propia. La inclusión de las mujeres en estos rituales no es solo un cambio estético, sino una reivindicación fundamental de justicia cultural, que abre nuevas posibilidades de expresión, de memoria y de comunidad. En el estado de Veracruz, las danzas tradicionales con raíces indígenas, afrodescendientes y mestizas no son solo expresiones culturales, sino también vehículos de memoria histórica, identidad colectiva y resistencia simbólica.

Prácticas como la danza de los huehues, los matachines, el dengue, los negritos o los voladores de Papantla reflejan profundas dinámicas sociales que configuran la vida comunitaria. Este trabajo analiza cómo estas danzas contribuyen a la reproducción de estructuras de poder y género, centrándose en la exclusión histórica de las mujeres en el ámbito ritual. El caso del ritual de los voladores destaca como un ejemplo significativo, donde la participación femenina ha sido sistemáticamente negada, evidenciando la persistencia de jerarquías patriarcales en las tradiciones ceremoniales. No obstante, en algunas comunidades, hombres y mujeres participan hoy juntos en el ritual del vuelo. Este cambio no ha traído infertilidad ni desorden, como advertían las creencias tradicionales, sino una mayor inclusión y valorización del patrimonio cultural. La transformación simbólica ha fortalecido el sentido de pertenencia. La presencia de mujeres en el ritual del vuelo

representa una reconfiguración del poder simbólico. Es un ejemplo de cómo las culturas vivas se transforman, dialogan con las nuevas generaciones y encuentran nuevos equilibrios. El sueño del vuelo se convierte así en realidad: un vuelo compartido, ritual y social.

VII. Referencias

- AGUILAR GIL, Yásnaya, *Feminismo mixe: Crítica al mestizaje e invisibilización indígena*, México, Ediciones Ixchel, 2020.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *La población negra de México: Estudio etnohistórico*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1946.
- ANZALDÚA, Gloria E., *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- AURA CUMES, *Pensamiento Maya-Kaqchikel: Análisis del Patriarcado Ancestral*, Quito, Editorial Abya Yala, 2017.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1990.
- CABRERA, Adriana, “Resistencias feministas indígenas: Interseccionalidad, territorio y autonomía”, *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, vol. 11, núm. 2, 2020, pp. 45–67.
- CAÑEDO-ARGÜELLES, Laura, *Saberes Ancestrales y Resistencias Indígenas: Memoria y Autonomía desde los Pueblos Originarios*, Quito, Editorial Abya Yala, 2019.
- CAMPOS, Rafael M., *La música en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.
- DEL CARMEN ANDRADE, Ana María, “Autonomías y saberes de las mujeres indígenas en América Latina”, en *Mujeres, Territorios y Derechos*, México, Ediciones INALI, 2021.
- DOUGLAS, Mary, *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Ediciones Morata, 2002. (1.^a ed. original 1966; trad. esp.)
- GARCÍA, Rita W., “La Santísima Dualidad”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 39, México, El Colegio de México, 2008, pp. 197–212. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-12762008000200006&script=sci_arttext

- TZUL TZUL, Gladys, *Poder Comunal, Género y Autonomía Indígena*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2019.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1965.
- GRAHAM, Laura R. y PENNY, H. Glenn, "Performance Indígena y Patrimonio en Disputa", *Antropología Latinoamericana*, vol. 14, 2016, pp. 88–112.
- HARAWAY, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1991.
- LIMA, María José, "Narrativas indígenas contemporáneas: Género, cultura y resistencia", *Revista Interamericana de Antropología*, vol. 7, 2018, pp. 123–140.
- LUGONES, María, "The coloniality of gender", *Worlds & Knowledges Otherwise*, núm. 1, Spring, 2008, pp. 1–17.
- DE LA CADENA, Marisol, *Ontologías indígenas: Poder y ritualidad*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2015.
- MENDOZA, Vicente T., *Lírica popular de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero Editor, 1940.
- RICHARDS, Patricia, *Patrimonio, género e interculturalidad en América Latina*, Toronto, Universidad de Toronto Press, 2017.
- SEGATO, Rita Laura, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- TURNER, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

Recibido: 15 de mayo 2025

Aceptado: 30 de junio 2025

Consultas y pueblos indígenas: aportaciones epistemológicas en la construcción de políticas ambientales

Consultation Processes and Indigenous Peoples:
Epistemological Contributions to the Construction
of Environmental Policies

Táanilo'ob yéetel Máayaetbejo'ob: U Tsolobil Ts'íibo'ob
ichil U Beel Políticas Ambientales

Diego VILLARREAL PALMA^{*1} 

Resumen: Este artículo propone una revisión del derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas desde una perspectiva epistémica, con un enfoque principal en el pueblo maya de Yucatán y las políticas ambientales locales. A partir de una revisión de literatura y de experiencias recientes en el ámbito local, se sostiene que dicho derecho no debe limitarse a un procedimiento

¹ Licenciado en Derecho por la Universidad Marista de Mérida, Maestro en Derecho Constitucional y Amparo por la Universidad Modelo.

Recibido: 16 de agosto 2025/ Aceptado: 22 de septiembre 2025



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

DOI: <https://doi.org/10.32776/yf96x133>

jurídico unilateral, sino que debe concebirse como un mecanismo de reconocimiento del saber indígena y de participación real e incluyente en la construcción de políticas públicas. En ese sentido, se sostiene que cuando se ejerce el derecho a la consulta de forma epistémicamente justa, se alcanza un diálogo auténticamente democrático, con resultados legítimos que se encaminan a lograr una justicia ambiental real. Por ello, la consulta previa cobra una importancia fundamental como mecanismo para lograr un verdadero consenso entre el saber ancestral indígena, los conocimientos actuales, el ejercicio público y la política ambiental.

Palabras clave: consulta indígena, justicia epistémica, ecología de saberes, políticas ambientales, pueblo maya.

Abstract: This article proposes a review of the right to free, prior and informed consultation of indigenous peoples from an epistemic perspective, with a main focus on the Mayan people of Yucatan and local environmental policies. Based on a review of literature and recent experiences at the local level, it is argued that this right should not be limited to a unilateral legal procedure, but should be conceived as a mechanism for the recognition of indigenous knowledge and real and inclusive participation in the construction of public policies. In this sense, it is affirmed that when the right to consultation is exercised in an epistemically fair manner, an authentically democratic dialogue is achieved, with legitimate results that are aimed at achieving real environmental justice. Therefore, prior consultation is of fundamental importance as a mechanism to achieve a true consensus between indigenous ancestral knowledge, current knowledge, public practice, and environmental policy.

Key words: indigenous consultation, epistemic justice, ecology of knowledge, environmental policies, Mayan people.

Áabstrakto: Le ts'íibaltik'o' k'áat chi'oba'an u tsikbal tu beeta'al le consulta ts'o'okol, libre yéetel tu juntúul k'áat chi'ob, yéetel ba'ax u páajtalilil ichil u máasewalo'ob tu jump'éeel perspectiva epistemológica. Le ts'íibaltik'e' ku tuukul ba'ax u páajtalilil le consulta ku xíimbal tumen le máasewalo'ob Maaya tu Yucatán, yéetel ba'ax u meyajtajo'ob ichil u políticas ambientales localo'ob. Ka k'ajólta'al ba'ax le derecho consulta ma' táan u páajtalil le procedimiento jurídico ts'íibta'an ichil le yo'osalil máako'ob, ba'ale' ku ts'aik u meyaj tak tu máasewalo'ob. Ma' láayli' u ts'áajalilil yaan u páajtalilil ba'ax u k'áax ku beetik, tumen k'áat u yanal bin u beya'alilil meyajililil ku k'áat chi'ob u noj k'aaba' tak máasewalo'ob, yéetel u ts'aajal u beeta'al tu jach máasewal ichil u políticas públicas. Tu le nojoch meyajilil, ka ts'íibaj ba'ax k'áabet u ts'íibaltal le derecho consulta ichil jump'éeel tuukulo' justo, democrático yéetel meyajo'ob k'áat chi'ob ku páajtalil. Le consulta'e', tu'ux táan u

páajtalilil jach k'áat u beeta'alilil consenso ichil u ts'íbilil máako'ob, ichil le ts'íbilil túumben, u meyajililil ts'áajalil yéetel u política ambiental.

Tsolik bejo'ob: u consulta máasewal, justicia epistemológica, ecología u tsíibalo'ob, políticas ambientales, máasewalo'ob Maaya.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN; II. FUNDAMENTOS EPISTÉMICOS DEL DERECHO EN LAS CONSULTAS INDÍGENAS; III. LA CONSULTA INDÍGENA. IV. CONSULTAS INDÍGENAS, POLÍTICAS AMBIENTALES Y APORTACIONES EPISTÉMICAS. V. CONCLUSIÓN; VI. REFERENCIAS.

I. Introducción.

Tanto a nivel nacional como internacional, el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas cobra una relevancia especial debido al impacto que las decisiones estatales y privadas pueden tener sobre su forma de vida. Este artículo propone una revisión crítica del derecho a la consulta previa desde una perspectiva epistémica al considerar que, más allá de ser un formalismo jurídico, las consultas constituyen un mecanismo que reivindica los conocimientos indígenas en la construcción de las políticas ambientales, con especial énfasis en las comunidades mayas de Yucatán.

En ese sentido, en primer lugar, se lleva a cabo una revisión de literatura especializada sobre justicia epistémica, pluralismo jurídico y ecología de saberes, a fin de identificar los fundamentos teóricos que permiten reconfigurar el derecho a la consulta indígena como un mecanismo de reconocimiento de conocimientos. En segundo término, se analizan disposiciones normativas nacionales e internacionales aplicables, entre ellas la Constitución mexicana, el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, así como leyes sectoriales ambientales y climáticas. Asimismo, se revisó jurisprudencia relevante tanto de la Suprema Corte de Justicia de la Nación como de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con el propósito de delimitar el alcance del estándar

interamericano en materia de consultas. Finalmente, se examinan dos casos concretos del estado de Yucatán: la actualización del Programa Estatal de Ordenamiento Ecológico del Territorio y el Programa Especial Estatal de Cambio Climático. Esto con el fin de contrastar el marco normativo y jurisprudencial con su implementación práctica, y mostrar cómo la exclusión de saberes indígenas configura injusticias epistémicas que afectan la legitimidad y eficacia de las políticas ambientales.

Este análisis evidencia que una consulta previa que excluye los saberes de las comunidades indígenas no solo vulnera sus derechos, sino que también desconoce sus aportaciones epistémicas en la formulación de políticas públicas, privándolas de conocimientos que podrían hacerlas más eficaces, pertinentes y justas.

II. Fundamentos epistémicos del derecho en las consultas indígenas.

El reconocimiento de la importancia de los pueblos indígenas no solo se limita a su relevancia demográfica en la conformación del país, sino en el valor que sus ideas, conocimientos, cultura e instituciones aportan a la construcción de México como nación. No obstante, desafortunadamente, desde la época colonial y de manera ininterrumpida hasta la actualidad, los pueblos indígenas han sido despojados de sus propias instituciones, mientras se les han impuesto saberes ajenos, originados en comunidades epistémicas occidentales². No hay que olvidar que incluso la redacción primigenia de la Constitución Mexicana de 1917 no contenía disposiciones relacionadas con el reconocimiento y protección de los pueblos indígenas³, y no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX, que influenciados por los movimientos sociales y corrientes de pensamiento como el pluralismo jurídico de León Duguit y Boaventura de Sousa

² De Sousa Santos, Boaventura; Meneses, María Paula (coords.) y Bidaseca, Karina (eds.). *Epistemologías del Sur – Epistemologias do Sul*. CLACSO; Centro de Estudos Sociais – CES, 2018, pp. 26–28.

³ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917_ima.pdf (fecha de consulta: 15 de abril de 2025)

Santos, que tanto el derecho internacional como el derecho interno comenzaron a desarrollarse hacia la dirección garantista y reivindicatoria de los pueblos indígenas como lo conocemos al día de hoy.

Bajo ese tenor, se puede decir que, gracias a la lucha permanente de los pueblos indígenas y el avance de una corriente de pensamiento basada en el reconocimiento de su dignidad, tanto el derecho internacional público como, posteriormente, el derecho interno mexicano, han reconocido una “ecología de saberes”⁴ en el que coexisten los conocimientos de los pueblos originarios con los occidentales, misma ecología que busca combatir las desigualdades epistemológicas en el mundo y que rechaza la idea de que solo el conocimiento occidental es válido. En efecto, los saberes de los pueblos indígenas son racionales, útiles y aportan un valor en la construcción del conocimiento. A esto se le puede añadir las aportaciones de Fricker, que denuncia las injusticias epistémicas testimoniales en las que históricamente han incurrido personas, instituciones y gobiernos, al desestimar los conocimientos provenientes de comunidades enteras por prejuicios sociales, económicos y culturales, tal como ha sucedido con las comunidades indígenas, reconociendo que, de hecho, esas mismas comunidades pueden aportar recursos epistémicos y hermenéuticos en la construcción de conocimientos y saberes⁵.

Así, todo lo anterior resulta sumamente relevante, pues el derecho de las comunidades indígenas a ser consultados, reconocido tanto por el Convenio 169 de 1989 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo⁶

⁴ De Sousa Santos, Boaventura. *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. CLACSO, 2006, pp. 53–56.

⁵ Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007, pp. 9–17.

⁶ Organización Internacional del Trabajo. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (Convenio núm. 169), 1989, disponible en: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@americas/@rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf (fecha de consulta: 15 de marzo de 2025).

(OIT) como en el artículo segundo de la Constitución⁷, no solo constituye una formalidad de cordialidad y respeto en reconocimiento de su dignidad y capacidad de autodeterminarse, sino que constituye verdaderamente un instrumento de justicia epistémica que reivindica los conocimientos de los pueblos indígenas y reconoce la valía de sus aportaciones en la construcción de soluciones frente a los problemas a los que enfrentan sus comunidades.

III. La consulta indígena

Los compromisos internacionales asumidos por el estado mexicano han robustecido el bloque de constitucionalidad al incorporar una serie de obligaciones que han orillado a México a adoptar disposiciones de derecho interno en materia de consultas a los pueblos indígenas. En esa línea, si bien tanto el Convenio 169 de la OIT como la Constitución Mexicana recogen el derecho que tienen las comunidades indígenas a ser consultadas frente a determinadas situaciones, ninguno de estos instrumentos detalla de manera pormenorizada la manera en que han de realizarse dichas consultas. A pesar de ello, ambas disposiciones reconocen de manera enunciativa, pero no limitativa, una serie de escenarios y situaciones en los que resulta indispensable la realización de las consultas indígenas, de entre los cuales destaca como una situación de impacto la destrucción y contaminación del ambiente tradicional⁸.

Dicho lo anterior, es importante señalar que existe un estándar internacional vinculante para México que establece cómo deben llevarse a cabo las consultas a los pueblos indígenas, el cual se fundamenta en las obligaciones generales de los Estados previstas en el Convenio 169 de la OIT. Este es el denominado estándar interamericano, desarrollado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) a través de su jurisprudencia, en la que ha definido con precisión el alcance de cada una de las

⁷ Art. 2o., Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

⁸ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Tesis 2a. XXVII/2016, *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, 24 de junio de 2016, disponible en: <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2011957> (fecha de consulta: 10 de abril de 2025).

características esenciales que deben reunir las consultas: deben ser previas, libres, realizadas de buena fe y con el propósito de llegar a un acuerdo, culturalmente adecuadas y accesibles, así como debidamente informadas⁹. Así, a continuación, se procederá a analizar cada una de las características descritas bajo el alcance que les otorga el estándar interamericano, y se señalará su relación con la reivindicación de las aportaciones epistémicas de los pueblos indígenas.

a) La consulta debe ser realizada con carácter previo

En lo que respecta a la consulta previa, la Corte IDH ha señalado que este requisito implica que la comunidad sea consultada antes de tomar alguna medida o realizar un proyecto que sea susceptible de afectar a las comunidades indígenas, incluyendo las medidas legislativas, siendo que dichas comunidades deben de ser consultadas en todas las fases del proceso de producción normativa, y que tales consultas no deben de ser restringidas a propuestas¹⁰.

En ese tenor, el diálogo entre las autoridades y las comunidades no solo puede constituir la presentación de propuestas por parte del Estado, sino que requiere una participación activa de las comunidades en la construcción del conocimiento mediante su experiencia y saberes, que implica el respeto a sus formas de conocer, discutir y tomar decisiones¹¹.

b) La consulta debe ser libre, de buena fe y con la finalidad de llegar a un acuerdo

⁹ Corte IDH, *Caso Pueblo Saramaka vs. Surinam*, excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas, sentencia del 28 de noviembre de 2007, Serie C, núm. 172, párr. 133.

¹⁰ Corte IDH, *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, fondo y reparaciones, sentencia del 27 de junio de 2012, Serie C, núm. 245, párr. 181.

¹¹ Gutiérrez Rivas, Rodrigo. "Derecho a la consulta de los pueblos indígenas en México: un primer acercamiento". *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 2005, pp. 540-542, disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2564/28.pdf> (fecha de consulta: 2 de abril de 2025)

Tratándose del criterio de libertad, buena fe y la finalidad de acordar, la consulta debe ser considerada como un instrumento para convenir, y no solo como un mero trámite formal¹². Así, el objetivo de las consultas debe ser el poder llegar a un acuerdo que sea satisfactorio para las partes. A su vez, las conversaciones que se realicen deben de ser garantizadas por el Estado y deben de ser libres de coacción alguna¹³.

Debe destacarse que, de conformidad con lo señalado por la Corte IDH, el objetivo de las consultas es llegar a un acuerdo, pero en ningún momento es imponer una decisión o disposición a la comunidad, previa satisfacción de requisitos formales por parte del Estado. En lo que nos es relevante, el hecho de que el criterio sea llegar a un acuerdo implica, necesariamente, que exista un convenio o pacto entre las partes involucradas, para lo cual se debe realizar un ejercicio de exposición, debate y toma de decisiones en el que ambas partes deben estar en disposición de escuchar y, en su caso, llegar a un compromiso, pudiendo haber cedido en sus pretensiones originales.

El uso de las palabras aquí es relevante, pues en ellas está reconocido el papel que juegan las comunidades en la toma de decisiones mediante el diálogo con la autoridad estatal para reconceptualizar y volver a concebir estructuras institucionales, sociales y epistémicas¹⁴. De ahí que el criterio de “llegar a un acuerdo” va acompañado del que sostiene que las consultas deban ser de buena fe, porque el Estado debe garantizar la capacidad negociadora de la comunidad indígena sin ejercer coacción o mediante la corrupción de la comunidad o sus representantes, es decir, que todas las personas involucradas deben de tener la libertad de participar y expresar lo que piensan sin verse menoscabados ni sufrir represalias por ello.

c) La consulta debe ser adecuada y accesible

¹² Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya: La situación de los pueblos indígenas en Chile*, A/HRC/12/34/Add.6, Apéndice A, 2009, párr. 50.

¹³ Corte IDH, *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, cit., nota 9, párr. 186.

¹⁴ Walsh, Catherine. "Interculturalidad, conocimientos y de(s)colonialidad". En *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Livro da Academia da Latinidade, 2005, pp. 35-39.

La Corte IDH ha señalado que los procesos de consulta se deben realizar por medio de procedimientos culturalmente adecuados o, dicho de otra forma, de conformidad con sus tradiciones¹⁵. Esta obligación tiene como propósito que los procedimientos de consulta que se sigan sean accesibles, respeten las instituciones representativas de la comunidad y se aseguren que quienes participen en los mismos puedan comprender y darse a entender en los procesos de consulta¹⁶ a través de medios eficaces¹⁷.

Esta dimensión de la consulta reconoce que no existe un único modelo de procedimiento para realizar las consultas y que, por el contrario, cada consulta debe tomar en consideración las circunstancias particulares de cada pueblo indígena y su contexto¹⁸, pero seguirá siendo obligación del Estado la adopción de disposiciones de derecho interno para garantizar el proceso de consulta indígena.

Ahora bien, en lo que respecta a la accesibilidad de las consultas, como se ha señalado, el diálogo que ocurra entre las partes debe realizarse de manera eficaz, brindando las facilidades que sean requeridas para lograr dicho objeto y adaptándose a las circunstancias específicas de la comunidad. Aquí es relevante lo sostenido por José Medina¹⁹, en el sentido de que existen injusticias epistémicas estructurales, tal y como es la desigualdad en la disposición de los recursos, situación que puede representar un obstáculo en la generación y transmisión de conocimiento. Así, ha de tomarse en

¹⁵ Corte IDH, Opinión Consultiva OC-23/17 del 15 de noviembre de 2017, solicitada por la República de Colombia, Serie A, núm. 23, párr. 169.

¹⁶ Artículo 12, Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (Convenio núm. 169), disponible en: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@americas/@rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf, (fecha de consulta: 15 de marzo de 2025).

¹⁷ Artículo 36.2, Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf, (fecha de consulta: 15 de marzo de 2025)

¹⁸ Organización Internacional del Trabajo, *Informe del Comité encargado de examinar la reclamación en la que se alega el incumplimiento por el Brasil del Convenio núm. 169*, GB.295/17; GB.304/14/7, 2006, párr. 42.

¹⁹ Medina, José. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press, 2013, pp. 119–185.

consideración que, al momento de garantizar la eficacia de la consulta, se tomen en cuenta las injusticias epistémicas estructurales en la comunidad, tal y como los costos de traslado y acceso a la tecnología, para que dichos obstáculos puedan ser superados y la población vea garantizada su participación en las consultas.

d) La consulta debe ser informada

Al respecto, la referida Corte IDH ha señalado que el deber del Estado en la garantía del derecho a la consulta, requiere que éste no solo brinde información, sino que la acepte²⁰, es decir, que la comunicación del Estado no se puede constreñir a un simple aviso o al ejercicio de una función activa en una comunicación, sino que también debe recibir información por parte de la comunidad, lo que requiere una comunicación constante entre las partes.

La primera parte de la obligación estatal es relevante porque tiene por objetivo el informar a la población sobre las circunstancias que le atañen, pero, además, busca que se brinden a la comunidad las herramientas hermenéuticas necesarias para que puedan entender mejor su situación y ejercer de mejor manera sus derechos. En lo que respecta a la segunda parte, su importancia radica en el hecho de que la comunidad puede aportar información relevante para proponer soluciones a la problemática propuesta. Después de todo, son los integrantes de las comunidades indígenas quienes conocen de primera mano sus necesidades, territorio, riesgos y oportunidades, por lo que su participación en la toma de decisiones es invaluable. Este criterio tiene como objetivo superar una injusticia epistémica testimonial, ya que requiere que la autoridad escuche a la comunidad sin prejuicios, recibiendo información de la misma para poder atender sus necesidades de manera más pertinente sin que sus aportaciones sean ignoradas o rechazadas sistemáticamente²¹.

²⁰ Corte IDH, *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, 2007, *cit.*, notas 9 y 12, párr. 208.

²¹ Dotson, Kristie. "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing". *Hypatia*, vol. 26, núm. 2, 2011, pp. 236–257.

IV. Consultas indígenas, políticas ambientales y aportaciones epistémicas

El derecho a la consulta indígena en materia ambiental no es ajeno al derecho internacional de los derechos humanos ni para el derecho interno mexicano. El desarrollo de este derecho se encuentra en el Convenio 169 de la OIT, en el artículo segundo de la Constitución Mexicana y en la Opinión Consultiva OC-23/17 (2017): Medio ambiente y derechos humanos, por mencionar algunos instrumentos. Todos ellos tienen como factor común que reconocen la situación social, económica, cultural y política particular de los pueblos indígenas, y por ello estiman como necesaria la adopción del derecho de consulta para preservar su identidad étnica y cultural²².

Contrario a lo que podría pensarse, en materia ambiental el derecho de las comunidades indígenas a ser consultadas no está condicionado únicamente a la existencia de un posible daño. Por el contrario, este derecho se activa siempre que la actuación estatal tenga un impacto directo o diferenciado en dichas comunidades. En ese sentido, las consultas no deben limitarse a situaciones de riesgo o afectación negativa ²³, sino que deben extenderse a cualquier decisión que pueda incidir significativamente en su territorio, vida comunitaria, cosmovisión o entorno, independientemente de que dicho impacto sea positivo o negativo²⁴. De ahí que puede afirmarse que los instrumentos de la política ambiental y climática de México sean susceptibles de ser sometidos a consulta de los pueblos indígenas por la relevancia e impacto que tienen en sus comunidades.

²² Tesis XXVII.3o.20 CS, *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, 11 de enero de 2019, disponible en: <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2019077> (fecha de consulta: 10 de abril de 2025).

²³ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales*, OEA/Ser.L/V/II. Doc. 413, 2021, disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/libredeterminaciones.pdf> (fecha de consulta: 16 de agosto de 2025).

²⁴ Tesis 2a./J. 11/2023, *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Undécima Época, 24 de marzo de 2023, disponible en: <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2026054> (fecha de consulta: 12 de abril de 2025).

En ese tenor, entre la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente y la Ley General de Cambio Climático, podemos identificar los principales instrumentos rectores de las políticas públicas en materia ambiental de México, pero a pesar de que el artículo segundo de la Constitución prevé la obligación general de realizar consultas a los pueblos indígenas, en la primera disposición solo son considerados para ser consultados respecto a un grupo limitado de instrumentos de la política pública ambiental²⁵, mientras que la segunda solo comprende una mención vaga y poco clara sobre la consulta a los pueblos indígenas en la elaboración de los programas estatales de cambio climático²⁶.

Aun así, debemos preguntarnos cuántas veces son realmente consultadas las comunidades indígenas en materia ambiental, y sobre qué temas han sido consultados. Por ejemplo, en el estado de Yucatán, México, hogar del pueblo maya, durante los últimos siete años se han realizado consultas en materia de infraestructura, como fue el caso del “Tren Maya”²⁷, en materia de educación indígena e inclusiva²⁸ y en materia de participación política²⁹ y distritación electoral³⁰, y si bien la celebración de estas

²⁵ Artículos 20 bis 8, 78 y 158, Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGEEP_A.pdf, (fecha de consulta: 14 de abril de 2025)

²⁶ Artículos 26 y 71, Ley General de Cambio Climático, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGCC.pdf>, (fecha de consulta: 14 de abril de 2025)

²⁷ Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. *Convocatoria y protocolo para el proceso de consulta indígena sobre el proyecto de desarrollo Tren Maya*, 2019, disponible en: <https://www.gob.mx/inpi/documentos/> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

²⁸ LXIII Legislatura del Congreso del Estado de Yucatán. *Protocolo del proceso de consulta a las personas, pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en el estado de Yucatán en materia de educación indígena*, 2023.

²⁹ Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Yucatán. *Acuerdo CG/019/2023: Convocatoria a consulta dirigida a las personas que se autodescriban y pertenezcan a una comunidad indígena maya, de otra etnia o afromexicana del estado de Yucatán en materia de representación política*, 2023, disponible en: <https://iepac.mx/consultas2023/static/documents/i&a/Convocatoria-Consulta-Indigena.pdf> (fecha de consulta: 16 de abril de 2025).

³⁰ Instituto Nacional Electoral. *Convocatoria a las personas indígenas, pueblos y comunidades indígenas con interés en participar en la consulta previa, libre e informada en materia de autoadscripción para la postulación de candidaturas a cargos federales de elección popular*, 2022, disponible en: <https://repositorio.ine.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/136344/CGor202205-31-ap-20-EC.pdf> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

consultas resultan relevantes, no puede ponerse en entredicho que las funciones administrativas del estado en materia ambiental, en numerosas ocasiones, se han impuesto a las comunidades sin haberlas consultado antes. Para abundar en lo anterior, tomemos como referencia un instrumento de la política ambiental y uno de la política climática del estado de Yucatán.

a) Consulta indígena y el Programa Estatal de Ordenamiento Ecológico del Territorio del estado de Yucatán (POETY)

De conformidad con la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente³¹, el Programa Estatal de Ordenamiento tiene como propósito establecer las áreas ordenadas de conformidad con la descripción de sus características físicas, biológicas y socioeconómicas, así como regular o inducir el uso del suelo y las actividades productivas para proteger el medio ambiente, preservar los recursos naturales y promover su aprovechamiento sustentable. Este programa de la política ambiental fue formulado por primera vez en el año dos mil siete³², más no fue sino hasta el año dos mil veintitrés que fue vuelto a revisar y actualizado por parte de la autoridad estatal.

De acuerdo con dicho instrumento, el plan de ordenamiento ecológico busca equilibrar dos aspectos: por un lado, la protección del medio ambiente y, por otro, el desarrollo económico a través de la explotación sustentable de los recursos naturales y humanos de la región³³. Para ello, el programa realiza una zonificación funcional del

³¹ Artículos 3, fracción XXIV, 7, fracción IX, 20 bis 2 y 20 bis 3, Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGEEPA.pdf>, (fecha de consulta: 14 de abril de 2025)

³² Gobierno del Estado de Yucatán. *Decreto 793/2007 por el que se formula y expide el Programa de Ordenamiento Ecológico del Territorio del Estado de Yucatán*, 2007, *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*, edición No. 30,904, disponible en: https://www.yucatan.gob.mx/docs/diario_oficial/diarios/2007/2007-07-26.pdf (fecha de consulta: 16 de abril de 2025).

³³ Gobierno del Estado de Yucatán. *Decreto 692/2023 por el que se formula y expide la actualización del Programa de Ordenamiento Ecológico del Territorio del Estado de Yucatán*, 2023, *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*, edición No. 35,255, disponible en:

uso del territorio que integra el estado de Yucatán. Esta zonificación se traduce en la delimitación de Unidades de Gestión Ambiental (UGAs) que son identificadas como unidades mínimas territoriales en las que se aplicarán las estrategias ambientales reconocidas por el POETY.

En lo que respecta específicamente a las consultas indígenas, es necesario identificar dos situaciones presentes en el programa. La primera es que, de todas las actividades sectoriales susceptibles de realizarse en las UGAs, los pueblos indígenas únicamente son considerados en los criterios ecológicos vinculados a los sectores de energía eólica y fotovoltaica, donde se establece lo siguiente:

La evaluación de los impactos y de los beneficios ambientales y sociales deberá considerarse de manera conjunta, para garantizar que los medios de vida y el bienestar de los pueblos indígenas y las comunidades locales no se verán afectados negativamente.³⁴

De este enunciado se desprenden distintas conclusiones. En primer lugar, que los conocimientos de los pueblos indígenas han sido excluidos de todas las demás estrategias ecológicas asociadas a las actividades sectoriales identificadas en el POETY. Esto incluye, de forma particularmente llamativa, la milpa maya, un sistema agroforestal tradicional íntimamente vinculado al aprovechamiento de los recursos genéticos de la región. Si bien esta exclusión resulta sorprendente dada la estrecha relación entre la milpa maya y el pueblo maya, no lo es menos el hecho de que tampoco se les haya considerado en actividades como apicultura, agricultura extensiva, cría avícola, cría porcina, pesca y turismo, entre otras.

En segundo lugar, la referencia a las comunidades indígenas en el POETY se limita a evitar impactos negativos en el contexto de proyectos eólicos y fotovoltaicos, sin reconocer ni aprovechar las aportaciones epistémicas que dichos pueblos pueden

https://www.yucatan.gob.mx/docs/diario_oficial/diarios/2023/2023-12-05_2.pdf (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

³⁴ Gobierno del Estado de Yucatán, *op. cit.*, nota 33, pg. 26.

realizar. La consulta no debería reducirse a informar sobre riesgos y mitigarlos, sino convertirse en un auténtico espacio de intercambio de conocimientos que permita reivindicar y aplicar los saberes indígenas para mejorar las actividades sectoriales en armonía con la sociedad y el medio ambiente.

La segunda situación que se desprende del POETY es que, según los considerandos del Decreto 692/2023 por el que se expide su actualización, no se llevó a cabo una consulta indígena conforme al estándar interamericano. En su lugar, se publicó un aviso de consulta en el *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán* el siete de junio de dos mil veintitrés, y el Modelo de Ordenamiento Ecológico del Territorio se puso a disposición del público en formato digital a través de sitios web, así como en formato impreso en las oficinas de la Secretaría de Desarrollo Sustentable³⁵.

Debe señalarse que una consulta indígena no es equivalente a una consulta pública. La primera se fundamenta en el Convenio 169 de la OIT, en el artículo 2° constitucional y en diversas leyes sectoriales, y constituye un derecho humano colectivo de los pueblos indígenas. La segunda, en cambio, se sustenta en disposiciones administrativas o ambientales y es un mecanismo de participación ciudadana abierto a toda la población. La diferencia no es únicamente normativa, sino también procedimental: las consultas indígenas deben ser previas, libres, informadas, de buena fe, culturalmente adecuadas y con el objetivo de llegar a un acuerdo, mientras que las consultas públicas suelen ajustarse a plazos breves y predeterminados, ser de carácter general y realizarse mediante foros o publicación de documentos para recibir comentarios.

En el caso que nos ocupa, la consulta pública realizada no estuvo adaptada cultural ni lingüísticamente al pueblo maya. En el aspecto cultural, el acceso a la consulta dependía de contar con medios tecnológicos, conocimientos jurídicos intermedios o

³⁵ Gobierno del Estado de Yucatán, *op. cit.*, nota 33, pp. 6 y 7.

avanzados, información previa sobre los foros, acceso a internet o la posibilidad de desplazarse desde las comunidades hasta la capital del estado. En el aspecto lingüístico, el programa fue difundido únicamente en español, sin traducción a la lengua maya.

Lo anterior evidencia que el pueblo maya no fue consultado en la elaboración del POETY, privándolo incluso de la oportunidad de participar en la zonificación y determinación de las UGAs, a pesar de que el programa incide de manera directa y significativa en su territorio, su entorno y las actividades económicas que en él pueden desarrollarse.

Esto constituye una injusticia epistémica en perjuicio del pueblo maya de Yucatán, pues se les excluye de la construcción de conocimiento técnico y normativo sobre un fenómeno que los afecta directamente, como lo es el cambio climático. Siguiendo a Miranda Fricker³⁶, en este caso se configuran dos tipos de injusticia epistémica. En primer lugar, una injusticia testimonial, ya que el conocimiento del colectivo indígena es desvalorado o invisibilizado por prejuicios estructurales. Así, las experiencias y saberes tradicionales del pueblo maya en torno a su territorio, al clima y a la relación con su entorno no fueron reconocidos como fuentes de conocimiento legítimas. En segundo lugar, se incurre en una injusticia hermenéutica, pues el diseño mismo del instrumento de política ambiental impidió que la comunidad maya contara con los recursos interpretativos necesarios para que su experiencia fuese comprendida por las autoridades. En efecto, los mecanismos de consulta empleados imposibilitaron que el pueblo maya expresara, en sus propios términos, la manera en que concibe su vínculo con el medio ambiente.

Adicionalmente, desde la perspectiva de la epistemología del punto de vista de Sandra Harding³⁷, marginar saberes situados como la milpa maya, la apicultura o la pesca implica empobrecer la objetividad del propio programa, pues se dejan fuera

³⁶ Fricker, Miranda, *op. cit.*, nota 4, pp. 9-17, 147-169.

³⁷ Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press, 2016, pp. 1-16.

experiencias que permiten una comprensión más completa de la relación entre sociedad y medio ambiente, mientras que bajo la corriente de la epistemología social representada por Helen Longino³⁸, el restringir la participación a especialistas y actores institucionales sin considerar al pueblo maya, debilita la validez del documento pues niega la diversidad crítica como una condición necesaria para generar conocimiento robusto y democrático.

b) Consulta indígena y el Programa Especial Estatal de Cambio Climático de Yucatán (PEECCY)

De conformidad con la Ley General de Cambio Climático, corresponde a las entidades federativas instrumentar sus programas en la materia. En este sentido, el 26 de abril de 2014 se publicó en el *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán* el Decreto 176/2014, mediante el cual se aprobó y ordenó la publicación del *Programa Especial de Acción ante el Cambio Climático del Estado de Yucatán*³⁹. Posteriormente, en 2023, la Secretaría de Desarrollo Sustentable del Estado emitió el más reciente Programa Especial Estatal de Cambio Climático de Yucatán⁴⁰.

Al respecto, conviene precisar lo siguiente: en primer lugar, en relación con el programa de dos mil veintitrés, debe destacarse que este instrumento no puede considerarse como una disposición de carácter general, toda vez que no fue publicado en el *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*, de tal suerte que no surte efectos

³⁸ Longino, Helen E. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton University Press, 1990, pp. 215–225.

³⁹ Gobierno del Estado de Yucatán. *Decreto 176/2014 por el que se aprueba y ordena la Publicación del Programa Especial de Acción ante el Cambio Climático del Estado de Yucatán*, 2014, *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*, edición No. 32,598, disponible en: https://www.yucatan.gob.mx/docs/transparencia/ped/2012_2018/PROGRAMA_ESPECIAL_ACCION_CAMBIO_CLIMATICO.pdf (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

⁴⁰ Secretaría de Desarrollo Sustentable del Gobierno del Estado de Yucatán. *Programa especial estatal de cambio climático de Yucatán* (1.ª ed.), 2023, disponible en: http://www.sds.yucatan.gob.mx/archivos/varios/PEECC_2023.pdf (fecha de consulta: 16 de abril de 2025)

contra terceros por no reunir el requisito de publicidad previsto por la norma⁴¹. En segundo término, cabe señalar que, al igual que ocurre con el POETY, en su elaboración no se realizó una consulta indígena. En su lugar, se llevaron a cabo talleres participativos, virtuales y presenciales en la ciudad de Mérida, dirigidos principalmente a especialistas y actores involucrados, a fin de recabar aportaciones para la integración del instrumento. Resulta relevante subrayar que ni siquiera se llevó a cabo una consulta pública, sino reuniones con grupos focalizados de personas con conocimientos específicos sobre la materia.

En consecuencia, los mecanismos de consulta empleados por la autoridad no se encuentran adaptados lingüística ni culturalmente al pueblo maya. Ello se confirma en la medida en que los foros participativos se desarrollaron en castellano, sin intérpretes maya-hablantes, y que los talleres se efectuaron a través de medios virtuales y en la ciudad de Mérida, sin considerar las limitaciones de conectividad ni las condiciones de movilidad de las comunidades indígenas. Por su parte, respecto del Decreto 176/2014, mediante el cual se aprobó y ordenó la publicación del *Programa Especial de Acción ante el Cambio Climático del Estado de Yucatán*, único documento que cumple con los requisitos normativos para ser considerado disposición de observancia general al haber sido publicado en el *Diario Oficial del Gobierno del Estado*, debe señalarse que ni en los considerandos ni en su contenido se hace referencia alguna a la participación o consulta de los pueblos indígenas, ni durante su elaboración ni en su implementación.

En este caso particular, puede afirmarse con certeza que no solo se configuraron las injusticias epistémicas testimoniales y hermenéuticas descritas por Fricker, sino también una injusticia epistémica agencial, según los términos de José Medina⁴², al limitarse las oportunidades del pueblo maya para ejercer agencia epistémica, es decir, para participar de manera significativa en la construcción de conocimiento compartido.

⁴¹ Artículo 7, Ley de Actos y Procedimientos Administrativos del Estado de Yucatán, disponible en: <https://www.poderjudicialyucatan.gob.mx/digestum/marcoLegal/02/2012/DIGESTUM02009.pdf>, (fecha de consulta: 16 de agosto de 2025).

⁴² Medina, José, *op. cit.*, nota 18.

Al no haberse realizado una consulta indígena, los pueblos mayas se vieron privados de actuar como agentes epistémicos en la formulación e implementación de políticas climáticas que afectan directamente sus territorios. Asimismo, la elaboración e implementación del PEECCY constituye un caso de opresión epistémica, dado que se restringe sistemáticamente la participación de la comunidad en las prácticas colectivas de producción de conocimiento que determinan su futuro⁴³.

En efecto, la elaboración del PEECCY sin haber realizado una consulta indígena es una forma de silenciamiento que restringe voces legítimas en la creación de conocimiento⁴⁴ que acentúa a fragilidad del pueblo maya, al negar el valor de sus saberes situados que resultan esenciales para enfrentar los impactos del cambio climático en su territorio⁴⁵.

Como señala Sally Engle Merry ⁴⁶, reconocer y valorar las aportaciones epistémicas de las comunidades indígenas permite que el derecho se adapte y transforme de manera más efectiva frente a los retos que enfrenta.

V. Conclusión

Si bien el derecho a la consulta previa de las comunidades indígenas se ha llevado a cabo con frecuencia como una formalidad jurídica orientada a cumplir fines políticos, en realidad debe entenderse como un mecanismo de justicia epistémica que permite a las comunidades contribuir con sus conocimientos a la construcción de políticas públicas. El conocimiento ancestral transmitido de generación en generación, brinda una aportación sumamente valiosa y arraigada a la realidad, especialmente

⁴³ Dotson, Kristie, *op. cit.*, nota 21.

⁴⁴ Alcoff, Linda Martín. "Epistemologies of Ignorance: Three Types". En *Race and Epistemologies of Ignorance*, editado por Shannon Sullivan y Nancy Tuana, State University of New York Press, 2007, pp. 39-50.

⁴⁵ Broncano, Fernando. *La melancolía del ciborg*. Herder Editorial, 2009.

⁴⁶ Merry, Sally Engle. "Sorting out Popular Justice", editado por Merry, Sally Engle y Milner, Neil, *The Possibility of Popular Justice: A Case Study of Community Mediation in the United States*. University of Michigan Press, 1995, pp. 31-66.

cuando se les escucha y se busca la comprensión de sus saberes, que pueden conducir a un mejor planteamiento en la protección de los derechos ambientales de la comunidad.

Actualmente, como se ha señalado, en el estado de Yucatán se han cometido injusticias epistémicas en perjuicio de las comunidades indígenas mayas en virtud de que no se han tomado en cuenta sus saberes en la elaboración de algunas políticas ambientales recientes. La exclusión sistemática de estos saberes, como ocurrió en Yucatán con la actualización del Programa Estatal de Ordenamiento Ecológico del Territorio (POETY), que dejó fuera los conocimientos indígenas respecto a prácticas centrales como la milpa maya, la apicultura o la pesca, o con el Programa Especial Estatal de Cambio Climático (PEECCY), elaborado sin consulta indígena alguna, configura graves injusticias epistémicas que debilitan tanto los derechos de las comunidades mayas como la eficacia de las políticas ambientales.

Superar estos retos requiere más que solo multiplicar el número de consultas: exige que éstas se realicen conforme el estándar interamericano, en condiciones de diálogo genuino, aprendizaje recíproco y respeto intercultural. Solo de esta forma se puede construir un espacio de verdadera democracia en el que autoridades y comunidades participen como iguales en la creación de políticas ambientales justas, legítimas y sostenibles. Reconocer a los pueblos indígenas como agentes epistémicos no es solo una obligación jurídica, sino también una oportunidad para fortalecer la democracia, enriquecer el conocimiento colectivo y asegurar la protección del medio ambiente para las generaciones presentes y futuras.

VI. Referencias.

Doctrina.

- ALCOFF, Linda Martín. "Epistemologies of Ignorance: Three Types", en Shannon Sullivan y Nancy Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, Albany, 2007, p. 39-50.
- BRONCANO, Fernando. *La melancolía del ciborg*, Herder Editorial, Barcelona, 2009.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura; Meneses, María Paula (coords.) y Bidaseca, Karina (eds.), *Epistemologías del Sur – Epistemologias do Sul*, CLACSO; Centro de Estudos Sociais – CES, Buenos Aires/Coímbra, 2018, p.26-28.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*, CLACSO, Buenos Aires, 2006. p.53-56.
- DOTSON, Kristie. "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing", en *Hypatia*, vol. 26, núm. 2, 2011, p. 236-257.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 9-169.
- GUTIÉRREZ RIVAS, Rodrigo. "Derecho a la consulta de los pueblos indígenas en México: un primer acercamiento", en *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 2005, disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2564/28.pdf> (fecha de consulta: 2 de abril de 2025).
- HARDING, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca, 2016, p. 16.
- LONGINO, Helen E. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 215-225.

MEDINA, José. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.119-185.

MERRY, Sally Engle. "Sorting out Popular Justice", en Sally Engle Merry y Neil Milner (eds.), *The Possibility of Popular Justice: A Case Study of Community Mediation in the United States*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995, p. 31-66.

WALSH, Catherine. "Interculturalidad, conocimientos y de(s)colonialidad", en *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Livro da Academia da Latinidade, Bogotá, 2005, p. 35-39.

Jurisprudencia nacional

Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Tesis 2a. XXVII/2016*, Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, Décima Época, 24 de junio de 2016, disponible en: <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2011957> (fecha de consulta: 10 de abril de 2025).

Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Tesis XXVII.3o.20 CS*, Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, Décima Época, 11 de enero de 2019, disponible en: <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2019077> (fecha de consulta: 10 de abril de 2025).

Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Tesis 2a./J. 11/2023*, Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, Undécima Época, 24 de marzo de 2023, disponible en: <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2026054> (fecha de consulta: 12 de abril de 2025).

Jurisprudencia internacional

Corte IDH, *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, fondo y reparaciones, sentencia del 27 de junio de 2012, Serie C, núm. 245.

Corte IDH, *Caso Pueblo Saramaka vs. Surinam*, excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas, sentencia del 28 de noviembre de 2007, Serie C, núm. 172.

Opiniones consultivas

Corte IDH, Opinión Consultiva OC-23/17 del 15 de noviembre de 2017, solicitada por la República de Colombia, Serie A, núm. 23.

Disposiciones nacionales y estatales

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917_ima.pdf (fecha de consulta: 15 de abril de 2025)

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

Ley de Actos y Procedimientos Administrativos del Estado de Yucatán, disponible en: <https://www.poderjudicialyucatan.gob.mx/digestum/marcoLegal/02/2012/DIGESTUM02009.pdf>, (fecha de consulta: 16 de agosto de 2025)

Ley General de Cambio Climático, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGCC.pdf>, (fecha de consulta: 14 de abril de 2025)

Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGEEPA.pdf>, (fecha de consulta: 14 de abril de 2025)

Disposiciones internacionales

Naciones Unidas. *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 2007, disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (fecha de consulta: 15 de marzo de 2025)

Organización Internacional del Trabajo. *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (Convenio núm. 169)*, 1989, disponible en: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@americas/@rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf (fecha de consulta: 15 de marzo de 2025)

Documentos internacionales no vinculantes

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y tribales*, OEA/Ser.L/V/II. Doc. 413, 2021, disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/libredeterminaciones.pdf> (fecha de consulta: 16 de agosto de 2025).

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya: La situación de los pueblos indígenas en Chile*, A/HRC/12/34/Add.6, Apéndice A, 2009.

Organización Internacional del Trabajo, *Informe del Comité encargado de examinar la reclamación en la que se alega el incumplimiento por el Brasil del Convenio núm. 169*, GB.295/17; GB.304/14/7, 2006.

Documentos de autoridades nacionales

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. *Convocatoria y protocolo para el proceso de consulta indígena sobre el proyecto de desarrollo Tren Maya*, 2019, disponible en: <https://www.gob.mx/inpi/documentos/> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

Instituto Nacional Electoral. *Convocatoria a las personas indígenas, pueblos y comunidades indígenas con interés en participar en la consulta previa, libre e informada en materia de autoadscripción para la postulación de candidaturas a cargos federales de elección popular, 2022*, disponible en: <https://repositoriodocumental.ine.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/136344/CGor202205-31-ap-20-EC.pdf> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

Documentos de autoridades estatales

Gobierno del Estado de Yucatán. *Decreto 793/2007 por el que se formula y expide el Programa de Ordenamiento Ecológico del Territorio del Estado de Yucatán, 2007*, *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*, edición No. 30,904, disponible en: https://www.yucatan.gob.mx/docs/diario_oficial/diarios/2007/2007-07-26.pdf (fecha de consulta: 16 de abril de 2025).

Gobierno del Estado de Yucatán. *Decreto 692/2023 por el que se formula y expide la actualización del Programa de Ordenamiento Ecológico del Territorio del Estado de Yucatán, 2023*, *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*, edición No. 35,255, disponible en: https://www.yucatan.gob.mx/docs/diario_oficial/diarios/2023/2023-12-05_2.pdf (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Yucatán. *Acuerdo CG/019/2023: Convocatoria a consulta dirigida a las personas que se autodescriban y pertenezcan a una comunidad indígena maya, de otra etnia o afromexicana del estado de Yucatán en materia de representación política, 2023*, disponible en: <https://iepac.mx/consultas2023/static/documents/i&a/Convocatoria-Consulta-Indigena.pdf> (fecha de consulta: 16 de abril de 2025).

Consultas y pueblos indígenas: aportaciones epistemológicas en la construcción de políticas ambientales

LXIII Legislatura del Congreso del Estado de Yucatán. *Protocolo del proceso de consulta a las personas, pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas en el estado de Yucatán en materia de educación indígena*, 2023.

Secretaría de Desarrollo Sustentable del Gobierno del Estado de Yucatán. *Programa especial estatal de cambio climático de Yucatán* (1.^a ed.), 2023, disponible en: http://www.sds.yucatan.gob.mx/archivos/varios/PEECC_2023.pdf (fecha de consulta: 16 de abril de 2025).

Recibido: 16 de agosto 2025/

Aceptado: 22 de septiembre 2025

Derechos lingüísticos: desafíos del pueblo maya

Linguistic Rights: Challenges Faced by the Maya People

U Páajtalilo'ob ti' T'aanilo'ob: Ba'ax u Talamil Máaya Kaaj
U Tsoolil

Eugenia ITURRIAGA ACEVEDO*¹ 
Silvia Cristina LEIRANA ALCOCER**² 

Resumen: En este trabajo reflexionamos sobre los desafíos que enfrenta el pueblo maya en la defensa de su lengua. Los censos nacionales de las últimas décadas muestran un descenso sostenido del número de hablantes de la lengua maya. La proporción de hablantes de maya en el estado de Yucatán se mantuvo más o menos constante desde 1960 hasta 1990, siendo poco menos de la mitad de la población

¹ *Doctora en Antropología. Profesora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1 de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI).

² **Doctora en Literatura y Comunicación por la Universidad de Sevilla. Profesora-investigadora en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY y coordinadora del Programa Institucional de Estudios del Pueblo y la Cultura Maya. Desde junio de 2025, presidenta del Centro Yucateco de Escritores, A.C. <https://orcid.org/0000-0002-8052-0123> Email: sleirana@correo.uady.mx

Recibido: 18 de agosto 2025/ Aceptado: 05 de octubre de 2025



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

DOI: <https://doi.org/10.32776/zvnqce86>

del estado la que hablaba esta lengua. De 1990 a 2025 el descenso en el número de hablantes es preocupante y coloca a la lengua maya en una situación vulnerable. Para explicar estos desafíos, primero presentaremos el marco jurídico referente a los derechos lingüísticos y la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Después explicaremos los criterios que los especialistas de la UNESCO establecieron en 2003 para evaluar la vitalidad de una lengua. Con estos criterios en mente analizaremos el caso de la lengua maya en el estado de Yucatán.

Palabras clave: Derechos lingüísticos, pueblo maya, lengua maya, vitalidad lingüística.

Abstract: In this paper, we reflect on the challenges faced by the Mayan people in defending their language. National censuses from recent decades show a sustained decline in the number of Mayan speakers. The proportion of Mayan speakers in the state of Yucatán remained more or less constant from 1960 to 1990, with just under half of the state's population speaking this language. From 1990 to 2025, the decline in the number of speakers is worrying and places the Mayan language in a vulnerable situation. To explain these challenges, we will first present the legal framework for language rights and the General Law on the Linguistic Rights of Indigenous Peoples. We will then explain the criteria that UNESCO specialists established in 2003 to evaluate the vitality of a language. With these criteria in mind, we will analyze the case of the Mayan language in the state of Yucatán.

Keywords: Linguistic rights, Mayan people, Mayan language, linguistic vitality.

Áabstrakto: Ti' le meyaja' k tuklik yo'olal le u talamil utia'al maaya kaaj ti' u je'ets'el yéetel u mu'uk'a'ankúunsa'al u t'aan. Le xookik ku beeta'al tak ti' noj kaaj ti' le pachalak lajun ja'abo'ob ku ye'esiko'ob tu bin u yéemel máax ku t'anik maaya. Le buka'aj máak ku t'anik maaya ti' u méektáankaajil Yucatán olie' laylie' leti'e' ti' u ja'abilo'ob 1960 tak 1990, jump'it menos ti' táanchumuk ti' le kajnáalilo'ob ku t'aaniko'ob maaya. Tu ja'abil 1990 tak 2025 le u yéemel máaxo'ob t'aaniko'ob jach ku beetik u ja'ak'al u yóol máak tumen ku ets'kúuntik le maaya t'aan ti' jump'éeel súutukil ma' unaj u yúuchul. Utia'al k tsolik le je'el táan u yúuchule', yáaxe' yaan k e'esik le u páajtalilo'ob ti' t'aanilo'ob yéetel xan le a'almaaj t'aan ti' u páajtalilo'ob yo'olal t'aanil ti' le máasewal kaajo'ob. Ku ts'o'okole' yaan k tsolik ba'ax tsoolil tu jets'o'ob le máaxo'ob ku táakpajo'ob meyaj ti' le UNESCO tu ja'abil 2003 utia'al u p'iisil u kuxtalil t'aano'ob. Yéetel le tsoolilo'ob jets'a'ana' yaan k pa'ajóoltik yéetel k tsikbaltik yo'olal le maaya t'aan yaan to'on ti' u méektáankaajil Yucatán.

“T'aano'ob k'a'abéet u jach k'ajóolta'al.

Páajtalilo'ob ti' t'aanil, máaya kaaj, máaya t'aan, u kuxtalil t'aan (su'ut t'aan).”

Luis Antonio Canché Briceño

T'aano'ob táanil: U derechos t'aanilo'ob, máaya kaaj, máaya t'aan, u kuxtalil t'aan.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. DERECHOS LINGÜÍSTICOS. III. CRITERIOS PARA EVALUAR LA VITALIDAD DE UNA LENGUA. IV. LA LENGUA MAYA EN YUCATÁN. V. CONCLUSIONES. VI. REFERENCIAS.

I. Introducción

Hoy en día alrededor del mundo hay muchos idiomas que están en peligro de desaparecer. Noventa y siete por ciento de las personas que habitan en el planeta hablan cuatro por ciento de las lenguas del mundo, mientras que tres por ciento de los habitantes hablan noventa y seis por ciento de las lenguas. Esta distribución deja claro que la heterogeneidad lingüística es protegida y cuidada por un número muy reducido de personas³. Se calcula que actualmente se hablan más de 6,000 idiomas, sin embargo, la diversidad no se distribuye uniformemente: hay países como Indonesia, Nigeria, Papúa Nueva Guinea, India, México, Camerún, Australia, Zaire y Brasil donde se concentra la mayor diversidad lingüística con alrededor de 3,500 idiomas⁴. Especialistas convocados por la UNESCO señalan que al menos cincuenta por ciento de las lenguas en el mundo están perdiendo hablantes porque no son enseñadas a las infancias y estiman que cerca de noventa por ciento de todas las lenguas podrían ser sustituidas por las dominantes para fines del siglo XXI⁵. El lingüista norteamericano David Harrison señaló a principios del siglo XXI que cada dos semanas desaparecía una lengua y que ese proceso de extinción era más alto que el ocurrido entre los mamíferos, aves, plantas y peces⁶.

El antropólogo y lingüista Michael Krauss, en su trabajo “Las lenguas del mundo en crisis”⁷ señala que en el planeta hay muchísimas lenguas moribundas. Para él una

³ Bernard, 1996: 142, citado en: Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, París, UNESCO, 2003, p. 2, disponible en: <https://goo.su/jfV4L9> (23 de agosto de 2025).

⁴ INALI, *Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales (PINALI) 2008-2012*, Ciudad de México, 2009, p. 16.

⁵ Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op. cit.* 2.

⁶ Citado por Sánchez Arroba, María Elena, en: “Migración y pérdida de la lengua maya en Quintana Roo”, en: Vargas Paredes, Saúl (coord.) *Migración y políticas públicas en el Caribe mexicano hoy*, Ciudad de México, Universidad de Quintana Roo/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 397-398.

⁷ Krauss, Michael. “The world's languages in crisis”, en *Language* 68, núm. 1, 1992, pp. 4-10, <https://dx.doi.org/10.1353/lan.1992.0075> Este trabajo aparece en español en Flores Farfán, José Antonio (coord.), trad. de Lucrecia Orensanz, Adriana Santoveña y José Antonio Flores Farfán, en: *Antología de textos para la revitalización lingüística*, Ciudad de México, INALI/CONACYT/LINGUA PAX/Acervo Digital de Lenguas Indígenas Víctor Franco Pellotier, 2011 pp. 45-56, (23 de agosto de 2025).

lengua está condenada a “morir” cuando ya no es transmitida de una generación a otra. Apunta que “el peligro de desaparición de las lenguas es significativamente comparable con el peligro de desaparición de las especies biológicas del mundo natural, pues muchas lenguas —al igual que especies— han perdido su capacidad reproductiva”⁸. Sin embargo, en el caso de las lenguas, bajo condiciones muy particulares, pueden revivirse.

Nuestro país tiene una enorme diversidad lingüística. Hoy en día se hablan 68 agrupaciones lingüísticas (lo que comúnmente llamamos lenguas o idiomas) indígenas⁹ con 364 variantes. Algunas de ellas están a punto de desaparecer pues tienen menos de 100 hablantes¹⁰: en el censo del 2020 el INEGI registró que sólo había 20 hablantes de awakateko; 63 hablantes de kickapoo; 71 hablantes de ayapaneco; 76 hablantes de kiliwa; 77 hablantes de oluteco y 78 hablantes de teko. En contraste con esto, la lengua indígena más hablada en el país es el náhuatl con 1,651,958 hablantes, seguida por la lengua maya con 774,755 hablantes¹¹. Contrario a lo que pudiera pensarse, estas dos lenguas también están en peligro: los datos censales muestran cómo su número de hablantes ha disminuido en cada conteo de población. De seguir esta tendencia, en las próximas generaciones muchas de las lenguas indígenas habladas en México habrán desaparecido.

⁸ Krauss, Michael “Las lenguas del mundo en crisis” trad. de Lucrecia Orensanz, Adriana Santoveña y José Antonio Flores Farfán, en: Flores Farfán, José Antonio (coord.), *Antología de textos para la revitalización lingüística*, Ciudad de México, INALI/CONACYT/LINGUA PAX/Acervo Digital de Lenguas Indígenas Víctor Franco Pellotier, 2011 pp. 45-66, (23 de agosto de 2025).

⁹ Si bien, como señala Jaime López Reyes (2020), la palabra indígena ha sido utilizada para homogeneizar a pueblos enteros y negar la manera en la cual los distintos pueblos se han definido, también es un concepto que puede servir para hablar de los distintos pueblos que comparten una cultura general que los hace similares; eso no debe implicar dejar de nombrar a cada pueblo tal como ellos se autodesignan. Yasnaya Elena A. Gil (2003) explicó que la categoría indígena no es una categoría identitaria, sino política. Los propios intelectuales del pueblo maya han dicho que ser indígena es reconocerse como pueblos que han resistido al proceso de conquista “Pronunciamiento contra la celebración del V centenario” (resultado de los trabajos del Segundo Encuentro de Escritores en Lengua Maya, Mérida, 26 de julio de 1992) y, Primer Congreso de Educación Indígena, organizado por la Subdirección de Educación Indígena de la Secretaría de Educación del Estado de Yucatán (Valladolid, Yucatán, 25 de marzo de 1994 [SEGEY]), ambos citados por Leirana Alcocer, Silvia Cristina *Identidad étnica y políticas culturales: el auge de la literatura maya-yucateca contemporánea*, tesis de maestría, Mérida, UADY, 2001, pp. 16-17, 87.

¹⁰ INALI, *op. cit.*, pp.17-19.

¹¹ INEGI “Personas hablantes de lenguas indígenas según sexo 2020”, disponible en: https://beta.cuentame.inegi.org.mx/descubre/poblacion/hablantes_de_lengua_indigena/ (24 de agosto 2025).

En este trabajo nos enfocaremos en la lengua maya, en particular en los hablantes del estado de Yucatán. Además de analizar información estadística sobre número de hablantes y pérdida de la lengua, también abordaremos otros criterios para conocer su vulnerabilidad y los desafíos que el pueblo maya tiene para ejercer sus derechos lingüísticos. Para ello, primero presentaremos el marco jurídico de los derechos lingüísticos y la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas en el contexto internacional y nacional. Después explicaremos la metodología propuesta por el Grupo especial de expertos sobre las lenguas en peligro convocado por la UNESCO en 2003 para evaluar la vitalidad de una lengua en cualquier región del mundo. Cabe decir que estos criterios fueron adoptados por la Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO “Salvaguardia de las Lenguas en Peligro”.¹² Siguiendo esa metodología analizaremos el grado de vitalidad de la lengua maya en el estado de Yucatán.

II. Derechos lingüísticos

El primer marco jurídico internacional sobre derechos lingüísticos de los pueblos indígenas del mundo quedó plasmado, en 1957 en el Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), antecedente del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de esta misma organización. Este último, vigente en la actualidad, tiene dos postulados básicos: “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan”¹³, y reconoce “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”¹⁴. En su numeral 3, el

¹² Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op. cit.*, portada.

¹³ OIT-Oficina Regional para América Latina y el Caribe, *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Edición conmemorativa por los veinticinco años*, Lima, OIT-Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014, pp. 6-9.

¹⁴ *Ibidem*, 16.

artículo 28 señala que dentro de los Estados independientes “deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas”¹⁵. El convenio 169 entró en vigor en 1991, México fue el segundo país en ratificarlo (el 5 de septiembre de 1990), después de Noruega. A la fecha ha sido ratificado por 24 países¹⁶.

El marco jurídico de los derechos lingüísticos a nivel internacional creció con la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, aprobada por la Asamblea General Naciones Unidas en 1992, en su resolución 47/135¹⁷, la cual reconoce el derecho de las minorías a disfrutar de su propia cultura, a practicar su religión y usar su idioma, tanto en privado como en público. Además, establece que los Estados deben tomar medidas para promover la igualdad y el respeto hacia las minorías. Su artículo dos señala: “Las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo”¹⁸.

El 13 de septiembre de 2007, cuando la Asamblea General de la ONU aprueba la resolución 61/295, conocida como Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, se fortalece aún más el marco jurídico referido a los derechos lingüísticos, pues, aunque lo enunciado se convierta en ley imperfecta, al ser no vinculante, expresa la idoneidad en cuanto a las relaciones interculturales. Esta declaración afirma que “los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos” y

¹⁵ *Ibidem*, p. 58.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 81-82.

¹⁷ Asamblea General de la ONU *Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas*, resolución 47/135, Nueva York, 1992, disponible en: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-rights-persons-belonging-national-or-ethnic> (24 de agosto de 2025). Aunque las resoluciones de la Asamblea General de la ONU “no son vinculantes, hacen una declaración política por parte de la mayoría de los miembros de la comunidad internacional”, entrevista a Dennis Francis, quien la presidiera durante el septuagésimo octavo período de sesiones (que inició el 5 de septiembre de 2023) disponible en: <https://news.un.org/es/interview/2023/11/1525852> (24 de agosto 2025).

¹⁸ Asamblea General de la ONU, *op. cit.*

al mismo tiempo, reconoce “el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales”¹⁹. Con relación a la lengua, en el artículo trece sostiene que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos”²⁰. En el siguiente artículo (el catorce), su numeral uno señala que “Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje” y en el numeral tres de ese mismo artículo se indica que: “Los Estados adoptarán medidas eficaces, conjuntamente con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma”²¹. Esta Declaración, como veremos más adelante, fue posterior a la Ley General de Derechos lingüísticos de los Pueblos Indígenas que se estableció en nuestro país, la cual entró en vigor en marzo de 2003.

En México, el marco jurídico de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas tuvo importantes cambios con la ratificación del convenio 169 de la OIT a mediados de 1990²² y continuó su progreso rumbo a la protección de la diversidad lingüística: el 28 de enero de 1992, se publica en el *Diario Oficial de la Federación*

¹⁹ ONU, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, S/L, 2008, p. 1, disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (24 de agosto de 2025).

²⁰ *Ibidem*, p. 7.

²¹ *Idem*.

²² Para que un Convenio sea ratificado, debe ser aprobado por la Cámara de Senadores (el 11 de julio de 1990 aprobó este órgano el Convenio 169), tras lo cual lo firma la persona presidente (para el convenio en comento, esto ocurrió el 13 de agosto de 1990), luego se deposita ante la presidencia de la OIT. Es entonces cuando ya la persona presidente de México puede promulgar un decreto que convierte en ley el convenio ratificado. La fecha de la ratificación del Convenio 169 de la OIT es 5 de septiembre de 1990, cuando se hizo el depósito del documento firmado por el presidente de México ante la presidencia de la OIT. El Decreto Promulgatorio del Convenio 169 es del 25 de septiembre de 1990 (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Ciudad de México, Cuadernos de Legislación Indígena-CDI, 2003, p. 3.

(DOF)²³ la modificación al artículo cuarto constitucional, al cual se le adiciona un párrafo al inicio, a fin de consagrar la naturaleza pluricultural de la Nación, sustentada en la diversidad originaria de los pueblos indígenas, para garantizar el acceso de los indígenas, en condiciones de igualdad, a la jurisdicción del Estado²⁴:

La Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley²⁵.

Esta reforma se efectuó en el marco de las discusiones acerca de cómo referirnos a los sucesos cuyo Quinto Centenario²⁶ se conmemoraba. Hasta ese momento los pueblos indígenas no habían sido reconocidos constitucionalmente. Dos años más tarde, en 1994, los pueblos indígenas a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional exigieron el reconocimiento de sus derechos colectivos. Esta lucha continúa hasta la fecha.

En 2001 se derogó el primer párrafo del artículo 4º y se reformó el artículo 2º donde se concentró todo lo referente a Derechos Culturales de los Pueblos Originarios. Este segundo artículo inicia así:

²³ *Diario Oficial de la Federación*, martes 28 de enero de 1992, p.5. disponible en https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_121_28ene92_ima.pdf (25 de agosto de 2025).

²⁴ Cámara de Diputados, Iniciativa de Reformas Constitucionales en Materia de Derechos y Cultura Indígenas que presenta el Ejecutivo Federal al Congreso Mexicano, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/bibliot/publica/dereindi/deculin.htm> (25 de agosto de 2025)

²⁵ DOF, martes 28 de enero de 1992, p.5., disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_122_28ene92_ima.pdf (25 de agosto de 2025).

²⁶ A nivel intercontinental desde fines de los ochenta se dio una amplia discusión por parte de académicos, artistas e intelectuales indígenas y mestizos acerca de las acciones a tomar para revertir la situación de violencia estructural que prevalecía en las relaciones entre los diferentes pueblos originarios y las instancias gubernamentales (Leirana Alcocer, Silvia Cristina 1996, *La literatura maya actual vista por sus autores (un acercamiento a la literatura maya-peninsular contemporánea)*, Mérida, UADY, tesis de licenciatura, 1996, p. 55-58.

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible, basada en la grandeza de sus pueblos y culturas.

La Nación tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos²⁷.

En la fracción IV de su inciso A les reconoce su derecho a Preservar proteger y desarrollar su patrimonio cultural, material e inmaterial, que comprende todos los elementos que constituyen su cultura e identidad. Se reconoce la propiedad intelectual colectiva respecto de dicho patrimonio, en los términos que dispongan las leyes²⁸.

La fracción V del inciso A de este artículo, refiere a los derechos lingüísticos:

Promover el uso, desarrollo, preservación, estudio y difusión de las lenguas indígenas como un elemento constitutivo de la diversidad cultural de la Nación, así como una política lingüística multilingüe que permita su uso en los espacios públicos y en los privados que correspondan ²⁹.

El 13 de marzo de 2003 entró en vigor la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas³⁰, que, en el artículo tres de sus disposiciones generales dice:

²⁷ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Últimas reformas del *Diario Oficial de la Federación* (DOF), 15 de abril de 2025, p 2.

²⁸ *Ibidem*, p. 3. El reconocimiento a la propiedad intelectual colectiva es muy importante, ha permitido demandar a diseñadoras de ropa y representantes de marcas de zapatos por apropiarse de los diseños de huipiles y alpargatas sin pagar regalías a los pueblos. De esta parte de la constitución deriva la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (LFPPCPCIA), que entró en vigor el 18 de enero de 2022. LFPPCPCIA, Última Reforma, DOF 29 de noviembre de 2023, pp. 1-20, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPCPCIA.pdf> (26 de agosto de 2025).

²⁹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Últimas reformas del *Diario Oficial de la Federación*, 15 de abril de 2025, p 3.

³⁰ El Proyecto de Decreto que crea la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y deroga la Fracción IV del Artículo 7º de la Ley General de Educación fue presentado por el Diputado yucateco Uuc-Kib Espadas Ancona, el 25 de abril de 2001 (Decreto por el que se crea la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y reforma la fracción IV, del artículo 7o. de la Ley General de Educación. Publicado en el DOF el 13 de marzo de 2003, consultado en *A la letra, la Cámara de Diputados Dice*, disponible en: [https://www.diputados.gob.mx/sedia/biblio/dsai/a-la-letra-db-](https://www.diputados.gob.mx/sedia/biblio/dsai/a-la-letra-db-9)

Las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nacional. La diversidad de lenguas indígenas es una de las principales expresiones de la composición pluricultural de la Nación Mexicana.³¹

El artículo seis de esta ley establece que:

El Estado adoptará e instrumentará las medidas necesarias para asegurar que los medios de comunicación masiva difundan la realidad y la diversidad lingüística y cultural de la Nación Mexicana. Además, destinará un porcentaje del tiempo que dispone en los medios de comunicación masiva concesionados, de acuerdo a la legislación aplicable, para la emisión de programas en las diversas lenguas nacionales habladas en sus áreas de cobertura, y de programas culturales en los que se promueva la literatura, tradiciones orales y el uso de las lenguas indígenas nacionales de las diversas regiones del país³².

A continuación, citaremos dos artículos del capítulo II de la LGDLPI que obligan al Estado Mexicano a generar las condiciones para que toda la ciudadanía pueda ejercer sus derechos lingüísticos:

ARTÍCULO 9. Es derecho de todo mexicano comunicarse en la lengua de la que sea hablante, sin restricciones en el ámbito público o privado, en forma oral o escrita, en todas sus actividades sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas y cualesquiera otras.

ARTÍCULO 10. El Estado garantizará el derecho de los pueblos y comunidades indígenas el acceso a la jurisdicción del Estado en la lengua indígena nacional de que sean hablantes. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.³³

En la fracción V del artículo 13, esta Ley señala que el Estado debe:

Supervisar que en la educación pública y privada se fomente o implemente la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad lingüística para contribuir a la preservación, estudio y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales y su literatura;³⁴

[130303.pdf](#) (26 de agosto de 2025) La LGDLPI vigente puede consultarse en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf> (26 de agosto de 2025).

³¹ LGDPI, *DOF*, *op. cit.*, 1.

³² *Ibidem*, 2.

³³ *Ídem*.

³⁴ *Ibidem*, 3.

En el capítulo IV “Del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas” se establece la creación del mismo, así como sus atribuciones. Su objetivo es

[...] promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional, el conocimiento y disfrute de la riqueza cultural de la Nación, y asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia.³⁵

Cabe decir que, a inicios de los noventa, con similares metas se creó la Asociación Nacional de Escritores en Lenguas Indígenas (conocida como ANELI o ELIAC). Si bien tuvo apoyo de instituciones gubernamentales, contó con una amplia participación nacional tanto de colectivos como de artistas independientes adscritos a casi todos los grupos étnicos de México y detonó la profesionalización del trabajo literario y de promoción y gestión cultural entre los escritores en lenguas nacionales de México³⁶.

III. Criterios para evaluar la vitalidad de una lengua

En el 2003 la UNESCO convocó -en la ciudad de París- a una reunión internacional de expertos para la salvaguardia de las lenguas en peligro. Resultado de la reunión fue el documento *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*³⁷. En este documento el grupo de expertos señalan que:

³⁵ *Ibidem*, 4.

³⁶ Escritores en Lenguas Indígenas / Dirección General de Culturas Populares, *Primer Encuentro Nacional de Escritores en Lenguas Indígenas, documento final*, “II. Considerando”, inciso 8, 14 de julio de 1993, Ciudad de México. Al final de documento están los nombres de quienes coordinaron su redacción: Jacinto Arias (tzotzil), Juan Gregorio Regino (Mazateco), María Luisa Góngora Pacheco (maya), Natalio Hernández, (náhuatl) y Fernando Olmos Cañedo (pai-pai). De 1996 a 2002 editaron una revista cuyos primeros seis números apareció como *Palabra Florida* y en el séptimo cambió a su nombre a *Nuni*. La ANELI se vinculó a la UNAM para impartir diplomados y a la Dirección de Culturas Populares y la Secretaría de Educación Pública para elaborar materiales audiovisuales y actividades artísticas y académicas. También gestionaron que el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (actualmente la Secretaría de Cultura Federal) instaurara el Premio Nezahualcóyotl para la literatura en lenguas originarias de México, e hiciera ediciones bilingües, incluyendo la lengua originaria del autor de la obra (ANELI, *Palabra Florida/Nuni*, números 1 al 15; Leirana Alcocer, Silvia Cristina, *Identidad étnica y políticas... op. cit.* pp. 148-151. Actualmente Rosario Patricio Martínez es presidenta de esta Asociación.

³⁷ En la redacción de este documento participaron: Matthias Brenzinger, Arianne M. Dwyer, Tjeerd de Graaf, Collete Grinevald, Michael Krauss, Osahito Miyaoka, Nicholas Ostler, Osamu Sakiyama, María E. Villalón, Akira Y. Yamamoto y Ofelia Zepeda.

Una lengua está en peligro cuando sus hablantes dejan de utilizarla, cuando la usan en un número cada vez más reducido de ámbitos de comunicación y cuando dejan de transmitirla de una generación a la siguiente. Es decir, cuando no hay nuevos hablantes, ni adultos ni niños³⁸.

Es muy importante entender que cuando una lengua muere, con ella se pierden no sólo sonidos y gramáticas, sino también formas de pensar y de entender el mundo. Cuando una lengua se extingue muere una parte muy importante de una cultura y un pedacito de la humanidad. Para ubicar el nivel de riesgo en el que se encuentra una lengua, los expertos convocados por la UNESCO establecieron nueve criterios para evaluar su grado de vitalidad. Se utiliza una escala que va de la estabilidad a la extinción. El primer criterio es la transmisión intergeneracional de la lengua; el segundo, el número absoluto de hablantes; el tercero, la proporción de hablantes respecto a la población total. En el cuadro 1 se ven los grados de peligro de la lengua según los criterios uno y tres:

Cuadro I
Transmisión intergeneracional de la lengua
según proporción de hablantes respecto a la población de referencia

Grado de peligro	Población de hablantes	Proporción de hablantes respecto a la población de referencia
A salvo (5)	La lengua es usada en todos los grupos de edad, incluidos niños.	Todos hablan la lengua
Vulnerable (4)	La lengua es usada por algunos niños en todos los ámbitos, y por todos los niños en ámbitos limitados.	Casi todos hablan la lengua
En peligro (3)	La lengua es usada, sobre todo, por la generación de los padres y sus ascendientes.	La mayoría habla la lengua
Seramente en peligro (2)	La lengua es usada, sobre todo, por la generación de los abuelos y sus ascendientes.	Una minoría habla la lengua
En situación crítica (1)	La lengua es conocida por muy pocos hablantes, principalmente de la generación de los bisabuelos.	Muy pocos hablan la lengua

³⁸ Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op. cit.* p. 2.

Extinta (0)	No quedan hablantes.	Nadie habla la lengua
-------------	----------------------	-----------------------

Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op.cit.*, pp.7-8.

El cuarto criterio son los desplazamientos en los ámbitos de uso de la lengua. Con este, los expertos de la UNESCO buscan conocer dónde, con quién y en qué tipo de asuntos se habla la lengua. Los marcadores que dan cuenta del grado de vitalidad en la que se encuentra una lengua van del uso universal a la extinción, Ver cuadro II:

Cuadro II

Cambios en los ámbitos de utilización de la lengua

Grado de vitalidad	Ámbitos y funciones
Uso universal (5)	La lengua se utiliza en todos los ámbitos y para todas las funciones.
Paridad plurilingüe (4)	Se pueden emplear dos o más lenguas en la mayoría de los ámbitos sociales y para la mayoría de las funciones.
Ámbitos decrecientes (3)	La lengua se utiliza en el ámbito doméstico y para muchas funciones, pero la lengua dominante empieza a penetrar incluso en el ambiente familiar.
Ámbitos limitados o formales (2)	La lengua se utiliza en ámbitos sociales limitados y para varias funciones.
Ámbitos muy limitados (1)	La lengua se utiliza solo en un número muy restringido de ámbitos y para muy pocas funciones.
Extinta (0)	La lengua no se utiliza en ningún ámbito para ninguna función.

Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op.cit.*, p. 9

El quinto criterio es la respuesta a los nuevos ámbitos y medios. Los expertos de la UNESCO señalan que las comunidades lingüísticas se adaptan a distintas condiciones y se apropian de nuevas áreas, como la radio, la televisión, y otros medios de comunicación masiva; explican que las lenguas no son estáticas, pues persisten superando los retos de la modernidad. La escala para medir este criterio va del dinamismo hasta la inactividad, ver cuadro III:

Cuadro III

Nuevos ámbitos de uso de la lengua

Grado de peligro	Nuevos usos y medios aceptados por la lengua en peligro
------------------	---

13

DOI: <https://doi.org/10.32776/zvnqce86>

Dinámica (5)	La lengua es usada en todos los nuevos ámbitos.
Robusta/activa (4)	La lengua es usada en la mayoría de los nuevos ámbitos.
Pasiva (3)	La lengua es usada en muchos nuevos ámbitos.
Comprometida (2)	La lengua es usada en algunos nuevos ámbitos.
Mínima (1)	La lengua sólo es usada en unos pocos nuevos ámbitos.
Inactiva (0)	La lengua no es usada en ningún nuevo ámbito.

Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op.cit.*, p. 10

El sexto criterio son los materiales para la enseñanza de la lengua y la alfabetización. Aunque muchas lenguas han persistido transmitiéndose únicamente de manera oral, los expertos de la UNESCO señalan que es más probable que una lengua se preserve cuando cuenta con gramáticas, diccionarios, publicaciones periódicas, libros y materiales sobre todos los temas para distintas edades y niveles de dominio de la lengua³⁹. Este criterio también cuenta con su escala que indica el grado de peligro en el que se puede encontrar una lengua. Se asigna cero cuando en una lengua no existe una ortografía para la comunidad. Se asigna uno si la comunidad conoce una ortografía práctica y se están redactando algunos materiales. Se asigna dos cuando existen materiales escritos, pero sólo son de utilidad para algunos miembros de la comunidad y la alfabetización en la lengua no forma parte de los planes de estudio en las escuelas. Se asigna tres cuando existen materiales escritos y los niños pueden entrar en contacto con la forma escrita en la escuela, pero no se promueve la alfabetización. Cuatro, cuando existen materiales escritos y los niños de edad preescolar están desarrollando capacidades de escritura en la lengua, pero esta no es usada en su forma escrita en la administración. Se asigna cinco cuando la lengua cuenta con una ortografía establecida, una tradición de lectura y escritura, textos escritos de literatura y otras disciplinas, es hablada en medios de comunicación diaria y su forma escrita se usa en la administración y la educación⁴⁰.

El séptimo criterio está relacionado con las actitudes y las políticas lingüísticas gubernamentales. Un Estado nación puede designar una lengua como oficial y relegar a

³⁹ Ibidem, 10.

⁴⁰ Ibidem, 11.

las demás lenguas habladas en su territorio (como fue el caso de México en la primera mitad del siglo XX donde incluso, en algunas épocas, se prohibió su uso) o el Estado puede otorgar el mismo estatus oficial a todas sus lenguas (cuestión que sucedió en nuestro país hasta 2003). El apoyo oficial, según estos expertos, se mide también a través de una escala. Ver el siguiente cuadro.

Cuadro IV
Políticas lingüísticas por parte de los Estados

Grado de apoyo grado	Actitudes lingüísticas oficiales
Apoyo equitativo (5)	Todas las lenguas están protegidas.
Apoyo diferenciado (4)	Las lenguas no dominantes están protegidas, sobre todo las lenguas en el ámbito privado. El uso de la lengua no dominante goza de prestigio.
Asimilación pasiva (3)	No existe una política explícita para las lenguas minoritarias; la lengua dominante prevalece en el dominio público.
Asimilación activa 2	El gobierno alienta la asimilación de la lengua dominante. No existe protección para a lenguas minoritarias
Asimilación forzada 1	La lengua dominante es la única lengua oficial; las lenguas no dominantes no son ni reconocidas ni protegidas
Prohibición 0	Las lenguas minoritarias están prohibidas.

Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op.cit.*, p. 13.

El octavo criterio son las actitudes que los miembros de la comunidad tienen hacia su propia lengua. Para esta medición los expertos ponen atención la valoración y su consecuente promoción (o la falta de ella) que los hablantes otorgan a su propia lengua. Se asigna cero puntos si a nadie le importa que la lengua desaparezca y prefieren utilizar la lengua dominante; uno, si sólo unos pocos miembros de la comunidad apoyan la conservación de la lengua, puesto que a muchos no les importa que se mantenga o prefieren que sus hijos hablen la lengua dominante; dos, cuando algunos miembros apoyan su conservación; tres, cuando muchos miembros de la comunidad apoyan la conservación; cuatro, cuando la mayoría de la población apoya la conservación de la

lengua, y cinco, en los casos donde todos los miembros de la comunidad apoyan la conservación de su lengua.

El noveno criterio tiene que ver con el tipo y la calidad de la documentación que existe en la lengua. Para esto los expertos de la UNESCO establecieron la siguiente escala de medición (ver cuadro V):

Cuadro V
Documentación lingüística de una lengua

Naturaleza de la documentación grado	Documentación lingüística
Excepcional (5)	Existen gramáticas y diccionarios exhaustivos, textos extensos y un flujo constante de materiales lingüísticos. Abundan las grabaciones audiovisuales comentadas de alta calidad.
Buena (4)	Existe al menos una buena gramática, algunos diccionarios, textos, literatura y medios audiovisuales.
Aceptable (3)	Puede haber una gramática adecuada, algunos diccionarios y textos, pero no medios de comunicación cotidianos; pueden existir grabaciones audiovisuales con grados variables de calidad.
Fragmentaria (2)	Hay algunos esbozos gramaticales, listas de palabras y textos útiles para investigaciones lingüísticas limitadas, grabaciones audiovisuales con grados variables de calidad.
Inadecuada (1)	Sólo hay algunos esbozos gramaticales, listas cortas de palabras y textos fragmentarios. No existen grabaciones audiovisuales, son de muy mala calidad.
Indocumentada (0)	No existe material

Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op.cit.*, p. 15.

Ninguno de estos criterios debe utilizarse de forma aislada, es muy importante verlos siempre en su conjunto, pues una lengua puede parecer a salvo si únicamente se observa alguno de ellos⁴¹.

IV. La lengua maya en Yucatán

Como señalamos al inicio de este trabajo en México se hablan 68 lenguas indígenas, una de ellas es el maya yucateco. Está lengua es hablada por 774,755

⁴¹ *Ibidem*, p. 15-17.

personas que habitan en nuestro país⁴². Como lo muestra el último censo, en todos los estados de la república mexicana hay hablantes de lengua maya, sin embargo, la mayoría de la población se concentra en la Península de Yucatán.

Cuadro VI
Población mayahablante de la Península de Yucatán

Estado	Población mayahablante mayor de 3 años
Campeche	70,603
Yucatán	519,167
Quintana Roo	174,817

Elaboración propia a partir de INEGI, *op. cit.*

La lengua maya es la segunda lengua originaria más hablada en México, después del náhuatl. Como ya señalamos, en este trabajo nos enfocamos en la situación de la lengua maya en el estado de Yucatán según los criterios establecidos por los especialistas de la UNESCO; en nuestro análisis seguiremos el orden en el cual los explicamos. Para establecer si la lengua maya es transmitida a la siguiente generación es importante saber si es hablada por todas las generaciones. A través de los datos censales podemos identificar los grupos de edad que hablan la lengua maya en el estado de Yucatán. Los datos del censo 2020 (ver cuadro VII) muestran que las infancias pertenecientes al pueblo maya no están aprendiendo esta lengua en la misma proporción que lo hacían las personas mayores. Este dato es muy preocupante pues, como señalamos al inicio, si una lengua pierde su capacidad reproductiva desaparecerá.

Cuadro VII
Población mayahablante por grupo etario en el estado de Yucatán

Grupo de edad	Población total	Población mayahablante	Porcentaje de mayahablantes en Yucatán
---------------	-----------------	------------------------	--

⁴² INEGI “Población de 3 años y más hablante de lengua indígena maya por entidad federativa según sexo, años censales de 2010 y 2020”, disponible en: <https://goo.su/CXnNVf> (28 de agosto de 2025).

Derechos lingüísticos: desafíos del pueblo maya

10-14 años	189,137	22,023	11.64%
40-44 años	161,231	45,424	28.17%
70-74 años	53,224	25,211	47.36%

Elaboración propia a partir de INEGI, *op. cit.*

Siguiendo lo establecido por los expertos de la UNESCO para este primer criterio la lengua maya en Yucatán se encontraría entre el 3 (en peligro) y el 2 (seriamente en peligro) pues es usada sobre todo por la generación de los padres y en algunos casos, en la de los abuelos.

Respecto al número absoluto de mayahablantes en el estado de Yucatán, en 2020, los mayores de 3 años eran 519,167. Si bien no es una cantidad menor, está descendiendo, no solo en Yucatán, sino en toda la península, como lo muestra el cuadro VIII donde se comparan los números absolutos del censo de 2010 con los del 2020.

Cuadro VIII

Población mayahablante en cada estado de la Península de Yucatán (2010-2020)

Estado	Población mayahablante mayor de 3 años 2010	Población mayahablante mayor de 3 años 2020
Campeche	71,852	70,603
Yucatán	537,618	519,167
Quintana Roo	177,979	174,817

Elaboración propia, a partir de INEGI, *op. cit.*

En el Cuadro IX se compara el uso de la lengua maya con la población total de Yucatán en diferentes censos, lo que muestra cómo la proporción de mayahablantes ha descendido drásticamente en las últimas décadas. Mientras que en 1970 55.52% de los habitantes de Yucatán hablaban lengua maya, en 2020 sólo 23.69% de la población del estado era mayahablante.

Cuadro IX

Cronología de población mayahablante en el estado de Yucatán

Año	Mayahablantes de 5 años y más	Total, de la población de 5 años y más	Porcentaje de Mayahablantes
-----	-------------------------------	---	--------------------------------

1970	357,270	643,434	55.52%
1980	489,958	923,887	53.03%
1990	525,262	1,192,513	44.04%
2000	549,532	1,484,997	37.0%
2010	537,516	1,784,850	30.11%
2020 ⁴³	525,092	2,215,931	23.69%

Elaboración propia, a partir de INEGI, *op. cit.*

Este cuadro también muestra que no sólo el porcentaje de mayahablantes descendió con relación a la población total, sino que desde 2000 inició la disminución del número absoluto de mayahablantes (de 549,532 a 537,516 en 2010), tendencia que ha continuado, pues en el conteo de 2020 se registraron un total de 525,092 mayahablantes. Esto quiere decir que la lengua maya en Yucatán se encuentra en serio peligro de extinción (grado 2), puesto que actualmente sólo una minoría lo habla. El cuarto criterio se refiere al desplazamiento en los ámbitos de uso; implica preguntarnos dónde y entre quiénes se habla lengua maya, así como los temas que en ella se abordan. Para explicar la situación del idioma maya según este criterio es importante señalar que existen grandes diferencias en el número y proporción de hablantes de lengua maya por municipio. En Yucatán existen 106 municipios y en 14 de ellos más de 75% de sus habitantes hablan maya. Por ejemplo en Tahdziú 97% de la población es mayahablante, en Chikindzonot, 94%, y en Mayapán, 93%. Podemos afirmar que en estos municipios la lengua maya es hablada en todos los espacios, en todos los grupos de edad y con ella se pueden abordar casi todos los temas. La población hablante de maya en estos 14 municipios es de 81,910 personas⁴⁴.

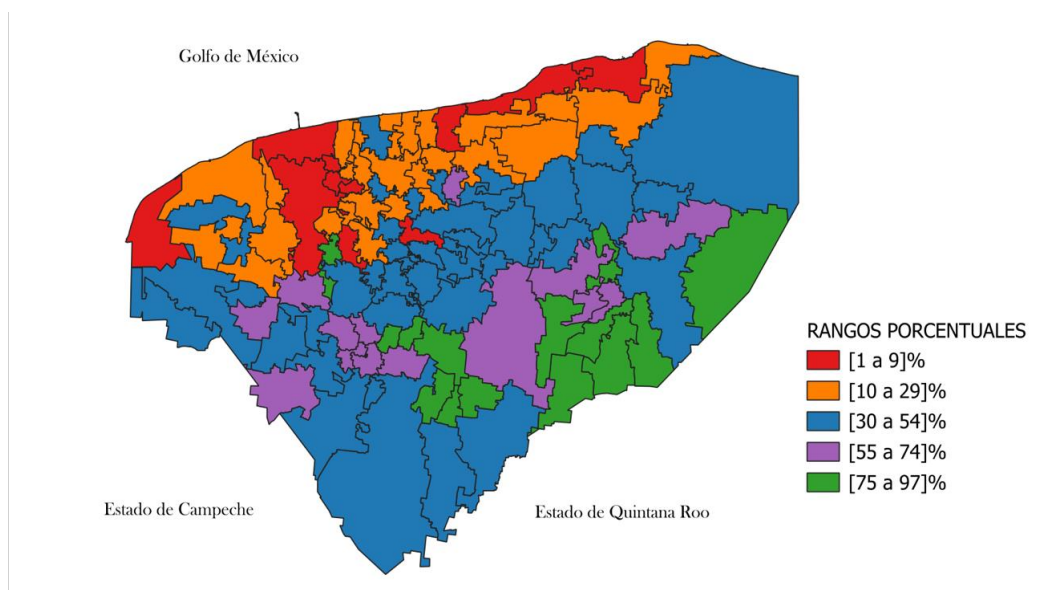
En Mérida, la capital del estado, donde vive la mayor parte de la población de Yucatán, sólo 7% de sus habitantes habla la lengua maya. Sin embargo, el número de mayahablantes no es menor: 71,040. En la ciudad de Mérida muchas veces la lengua se utiliza en espacios privados o entre amigos y familiares en lugares públicos. En la capital del estado se encuentran la mayoría de las oficinas gubernamentales, juzgados, hospitales de segundo y tercer nivel, escuelas de educación superior entre otros

⁴³ Para este año el dato refiere a población de 3 años y más.

⁴⁴ INEGI, *op. cit.*

servicios. Así que cuando los hablantes de maya (habitantes de Mérida o de otros municipios) acuden a realizar trámites o solicitar servicios es frecuente que se vean en la necesidad de hablar en la lengua dominante: el español. El caso de la ciudad de Valladolid, la segunda ciudad más poblada del estado, es distinto al de Mérida. En Valladolid 50% de la población habla maya, por lo cual está muchas veces presente más allá de los espacios privados. En el siguiente mapa se puede ver la distribución de la lengua maya por número de hablantes en los 106 municipios.

Mapa 1 Porcentaje de mayahablantes por municipio de Yucatán



Elaboración Mónica Patricia René A partir de INEGI, 2020.

Este mapa muestra que es difícil asignar un grado de vitalidad general de la lengua maya en el estado de Yucatán. Hay municipios donde su grado de vitalidad es cinco, pues se utiliza en todos los ámbitos y todas las funciones. Pero hay otros donde es uno, pues se utiliza solo en un número muy restringido de ámbitos y para muy pocas funciones. El quinto criterio tiene que ver con cómo se ha ido adaptando la lengua maya a los nuevos ámbitos, si han surgido nuevas áreas para su uso. Si las comunidades han ampliado el uso de la lengua maya en nuevos espacios y están superando los retos de la modernidad. La lengua maya, como lo muestra el mapa anterior, es hablada en todos los municipios de Yucatán, con una presencia mayor en el sur y oriente del estado.

Desde 1982, en Peto (en el sur del estado), opera una radiodifusora que transmite en lengua maya: XEPET “La voz de los mayas”. Pertenece al Centro

Coordinador Indigenista de Peto y jugó un papel muy importante en la región cuando no había internet y el uso de celulares era muy limitado. A través de ella se anunciaban los programas de gobierno; los días que se entregaban los apoyos en las distintas comunidades, y también era utilizada por las personas migrantes a la Riviera Maya o a los Estados Unidos para mantener el contacto con sus familias. Migrantes —nacionales e internacionales— llamaban a la radio y pedían que sus mensajes fueran transmitidos al aire: solicitaban al locutor dar aviso de que habían llegado con bien a su destino, o dedicaban canciones a sus seres queridos el día de su cumpleaños⁴⁵. Desde que el uso de teléfonos celulares se hizo accesible y frecuente, la comunicación entre familias de migrantes dejó de pasar por XEPET. Además de esta radiodifusora ubicada en Peto, hubo otras que funcionaban en albergues escolares para niños indígenas manejados por el Instituto Nacional Indigenista⁴⁶. Desde mediados de los setenta en toda la Península de Yucatán, las estaciones comerciales con perfil “C” (es decir, que se dirigen a los sectores populares como “Candela F.M.” y “QW La Poderosa”), transmiten en maya avisos de alerta por entrada de huracanes, maneras de prevenir incendios forestales, campañas de salud⁴⁷.

Desde fines de los ochenta, hasta el presente, el canal de televisión del XHYTV-13 “Trecevisión, la imagen de nuestra gente” ha transmitido programas de enseñanza de lectoescritura en lengua maya, así como noticieros en lengua maya⁴⁸, sin embargo, como señaló Iturriaga en su libro *Las élites de la ciudad blanca*, las conductoras de los noticieros en lengua maya, a diferencia de las conductoras de noticias en español, tenían que usar hipil, su nombre no aparecía en la cintilla y su intervención era precedida por música con instrumentos prehispánicos. Este formato ejemplifica de una “estrategia ideológica de estandarización, ya que el mensaje que se transmite al televidente, en el caso de los conductores en lengua maya, es que no se puede disociar lengua y vestido

⁴⁵ Iturriaga Acevedo, Eugenia, *Estrategias indigenistas en el sur de Yucatán: relaciones interétnicas vistas a través del Centro Coordinador Indigenista de Peto*, Tesis de maestría. Mérida, UADY, 2004, p. 1.

⁴⁶ Estrada Castillo, Myriam “El sistema de albergues para niñas y niños indígenas y la nueva Ley General de Derechos Lingüísticos”, en: Krotz, Esteban (coord.) *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, México: INALI / Universidad de Oriente, 2008, p. 313.

⁴⁷ Leirana Alcocer, Silvia Cristina, *Identidad étnica y políticas culturales: el auge de la literatura maya-yucateca contemporánea*, Tesis de maestría, Mérida, UADY, 2001, pp. 94-95.

⁴⁸ Ibidem, p. 108.

de un origen prehispánico, generando marcos de referencia estándar que estereotipan a un grupo”⁴⁹. Esto ha tenido algunas transformaciones, si bien las locutoras en lengua maya utilizan vestuario asociado a la ropa regional, en algunas emisiones portan vestidos de manta bordada o blusas con flores que evocan a los hipiles. Actualmente, para las cortinillas se usa música contemporánea o de trova en español⁵⁰.

Hoy en día, en la segunda década del siglo XXI, jóvenes mayas han utilizado su lengua en distintas plataformas virtuales. Por ejemplo, en *Spotify* y *YouTube* se puede escuchar la música de Pat Boy, Dino Chan, Cima Atte, Príncipe Maya, entre otros raperos mayas, o la banda de *rock* Juumil Moots⁵¹. Estos jóvenes han encontrado a través de la música una forma de reivindicar su identidad maya y revitalizar su lengua. Otras plataformas como *Instagram* y *Tiktok* también son utilizadas para promover la lengua y la cultura maya, un ejemplo de ello es Santos Tuz quien a través de su cuenta de *Instagram* enseña la lengua maya de forma sencilla y amena. En *FaceBook* existen por lo menos seis perfiles de promoción del Maaya t’aan⁵². En este sentido podemos clasificar a la lengua maya en el grado 4, robusta, pues consideramos que es usada en gran parte de los nuevos ámbitos y ha logrado adentrarse en los espacios creados por la tecnología de la información y la comunicación (TIC) y está superando los retos de la modernidad.

El sexto criterio establecido para medir la vitalidad de una lengua es la existencia de materiales para enseñarla y alfabetizar en ella. Ya hemos explicado que la educación en una lengua es fundamental para su preservación y transmisión, y que para ello se necesitan libros y materiales sobre temas que sean de interés para todos los grupos de edad y niveles de conocimiento de esa lengua. La producción literaria en maya yucateco es previa a la conquista pues hay textos poéticos escritos en jeroglíficos y pruebas de

⁴⁹ Iturriaga Acevedo, Eugenia, *Las élites de la ciudad blanca*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, p. 252.

⁵⁰ Esto puede corroborarse en *FaceBook*, pues la etiqueta #Noti13Maya lleva al repositorio de emisiones del noticiero en lengua maya con Jemina Peraza Chan (28 de agosto de 2025).

⁵¹ Este proyecto fue iniciado por Yazmín Novelo, actualmente lo conforman: Belle Delouis (voz principal); Diego Torres (guitarra líder); Luis Cupul (percusiones y secuencias); Nicolás Alonso (bajo eléctrico) y Carlos Canto (batería y dirección musical).

⁵² Los perfiles son: *Lengua MayaJMC*; *SC Lengua Maya Saberes Kopomá*; *Lengua Cultura Coordinación*; *Rangel Uc* (Transmitiendo Nuestra Lengua Materna Maya), *Cultura y Lengua Maya Oficial*, e *Idioma Maya, Maya T’aan*.

representaciones teatrales y los primeros escritos en maya con alfabeto latino datan del siglo XVI. Textos como *El Ritual de los Bacabes*, los *Libros de Chilam Balam* y el libro de *Los Cantares de Dzibalche* fueron escritos entre los siglos XVI y el XVIII⁵³.

La primera cartilla de alfabetización en lengua maya fue elaborada por Joaquín Ruz y fue publicada con el título, *Silabario de la lengua maya* en 1845⁵⁴. En este trabajo no pretendemos ser exhaustivas sino dar un panorama general de los esfuerzos que maestros rurales y activistas mayas han emprendido en la defensa de su lengua.

En 1939 se formó la Academia de la Lengua Maya de Yucatán donde se llevaron a cabo proyectos de investigación, promoción y difusión de la lengua. Sus publicaciones más destacadas son: la revista *Yikal Maya Than*, que circuló de 1939 a 1955; el *Diccionario maya Cordemex* publicado en 1980; la compilación *Maaya ts'íibil ju'uno'ob* de 1997, y el *Diccionario maya popular* publicado en 2003⁵⁵.

Desde los años setenta ha habido compañías de teatro en donde se presentan obras pensadas y habladas en lengua maya⁵⁶. Así como también hay poetas y cantautores que traducen sus textos a la lengua maya. En 1979 la antropóloga Hilaria Máas Collí inicia su labor docente en la enseñanza de la lengua maya, que se prolongaría hasta la segunda década del siglo XXI. Además, produjo una serie de materiales educativos, creados para acompañar sus cursos. Además de ello, como investigadora produjo materiales etnográficos particularmente valiosos por contar con el doble punto de vista de una académica autoadsrita al pueblo maya⁵⁷.

⁵³ Leirana Alcocer, Silvia Cristina "Textualidad maya prehispánica" y "La producción textual en el orden colonial" en *Discursos literarios en Yucatán contemporáneo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, España, tesis doctoral, 2014, pp. 74-97.

⁵⁴ Ligorred Perramon, Francesc "Cuestiones de habla, de lengua y de literatura mayas (estudios y propuestas)" en: *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1993, pp. 475.

⁵⁵ Leirana Alcocer, Silvia Cristina, "¿A qué se obliga el Estado Mexicano con la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas? En: Krotz, Esteban, *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los pueblos indígenas*, México: INALI / Universidad de Oriente, 2008, p. 262

⁵⁶ Por ejemplo, en Maní, Carlos Armando Dzul Ek, desde fines de los setenta hasta inicios de los dosmil, creó y dirigió obras teatrales en lengua maya, en la primaria "Doroteo Arango" donde trabajaba; en Oxtutzcab María Luisa Góngora Pacheco dirige la compañía teatral Chan Ts'u'unum desde mediados de los ochenta. A principios de los noventa inicia el trabajo del grupo de teatro Jo'ots'uk, dirigido por José María Uc Cahum (Leirana Alcocer, 2001, *op. cit.* pp. 139, 141-142).

⁵⁷ Más Collí, Hilaria, "La muerte y sus rituales en la cultura maya", en *Temas Antropológicos*, número 28, volumen 1-2, 2006: 179-193. *Diccionario breve maya español*, Mérida, UADY, 2018; Máas Collí, Hilaria,

Hacia finales de la década de los ochenta y la primera mitad de los años noventa el grupo cultural *Mayáon* realizó un boletín que contenía reflexiones acerca de la identidad propia de los mayas. Durante la década de los noventa, en la ciudad de Valladolid, los profesores Gertudiz Puch Yah y Santiago Arellano Tuz coordinaron un taller literario llamado *Yaajal K'in* del cual derivó la revista *Túumben Lool* que circulaba entre los maestros bilingües de la región⁵⁸. Hoy en día hay una extensa producción literaria: novelas, cuentos y poemas para todas las edades. Los trabajos de escritoras como Briceida Cuevas Cob, Sasil Sánchez Chan, Lizbeth Carrillo Can, autores como Vicente Canché Moo, Luis Antronio Canché Briceño, Feliciano Sánchez Chan, entre muchos otros, son muestra de ello. Nos parece relevante destacar el trabajo de Ana Patrica Martínez Huchim quien además de escribir cuentos y novelas, elaboró dos diccionarios ilustrados maya-español /español maya⁵⁹.

Por todo lo anterior, siguiendo los criterios establecidos por el grupo de expertos convocados por la UNESCO, asignamos a la vitalidad de la lengua maya entre tres y cinco. El puntaje tres se otorga cuando existen materiales escritos y las infancias pueden entrar en contacto con ellos en la escuela. El punto cinco se otorga cuando la lengua cuenta con ortografía y tradición escrita que abarca textos literarios y de otras disciplinas, y es hablada en medios de comunicación, además de usada en la administración y la educación. Aunque esto no sucede en todo el estado de Yucatán, hay una buena producción de materiales escritos en lengua maya; en las escuelas de la Dirección de Educación Indígena se distribuyen libros en lengua maya; en los planteles de este subsistema, durante los homenajes a la bandera los alumnos dicen poemas en lengua maya y recurrentemente hay concursos Inter escolares de interpretación del Himno Nacional Mexicano en Lengua Maya.

El séptimo criterio son las actitudes y políticas lingüísticas gubernamentales e institucionales. Los expertos plantean que:

Curso de lengua maya para investigadores: nivel avanzado, Mérida, UADY, 2010; Máas Collí, Hilaria, *La reorganización de los gremios en Huhí*, Yucatán, Mérida, UADY, 2018.

⁵⁸ Leirana Alcocer, 2008, *op. cit.* 267.

⁵⁹ Martínez Huichim, Ana Patricia, *Diccionario visual: español-maya*, Mérida, Dante, 2016.
Martínez Huichim, Ana Patricia, *Diccionario Maya Ilustrado*, Mérida, Dante, 2018.

La ideología lingüística del Estado puede inspirar a las minorías lingüísticas a movilizar a sus poblaciones hacia el mantenimiento de sus lenguas, o puede obligarlas a abandonarlas. Esas actitudes lingüísticas pueden ser una fuerza poderosa para la promoción de una lengua o, por el contrario, para su desaparición⁶⁰.

En Yucatán, después de un largo proceso de discusión, fue hasta abril de 2007 que en la Constitución Estatal se reconocieron los derechos económicos, sociales y culturales de la etnia maya⁶¹. Aunque -como señalamos al inicio de este trabajo- a nivel federal las lenguas indígenas fueron reconocidas como oficiales en 2003. Tanto a nivel federal como en el estado de Yucatán hubo, desde décadas atrás, esfuerzos institucionales para su revaloración: En 1978 se creó la Dirección de Educación Indígena al interior de la Secretaría de Educación Pública. Desde esta dirección se empezó a impulsar la enseñanza de la lectura y la escritura en lenguas indígenas de las distintas regiones. En Yucatán se crearon escuelas bilingües y comenzó la enseñanza de la lectura y la escritura en maya.

En la década de los ochenta, la Unidad Regional de Culturas Populares en Yucatán (URCPY) inició un programa de Lengua y Literatura Mayas. La URCPY formó a varios escritores e impulsó proyectos editoriales como *Xunán Cab* y el periódico mensual el despertar de los mayas: *U yajal maya winniko*. Un esfuerzo gubernamental que ha sido clave en la generación de libros, revistas y material audiovisual es el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), que a través de la iniciativa de las propias comunidades financia proyectos culturales⁶².

En 1994 la Secretaría de Educación del estado de Yucatán promovió el programa *Ko'one'ex Kanik Maaya*. En el año 2000 el gobernador Víctor Cervera Pacheco conformó el Instituto para el Desarrollo de Cultura Maya en el Estado de Yucatán (Indemaya) y en 2007 este Instituto lanzó una campaña muy grande de revalorización de la lengua llamada *Wey yano'oné* (aquí estamos).

⁶⁰ Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *op. cit.* 11.

⁶¹ Angulo López, Geofredo, "Constitución y derechos de la etnia maya de Yucatán", en: *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 245-246, 2008, pp. 3-12.

⁶² Vela Cano, Nidelveia (coord.) *Voces en el viento. Las publicaciones del PACMYC en Yucatán 1989-2008*, Mérida, UADY/ Secretaría de la Cultura y la Artes de Yucatán/ Conaculta, 2013.

Siguiendo los criterios de la UNESCO, en este rubro ubicamos a la lengua maya entre el número tres y el cuatro, pues la lengua maya está protegida, sobre todo en el ámbito privado, pero la lengua dominante prevalece en el público.

El octavo criterio son las actitudes de los miembros de la comunidad hacia su propia lengua: no suelen ser neutrales. Algunos pueden verla como necesaria para su identidad y otros pueden avergonzarse de ella y no promoverla ni enseñarla, pues hablarla ha sido un obstáculo para su movilidad económica e integración a la sociedad dominante. A pesar de las políticas de revitalización y el trabajo de jóvenes y activistas para revitalizar la lengua, el número de hablantes, como se pudo ver en los cuadros VII y VIII, sigue decreciendo en cada conteo de población. Nosotras creemos que esto tiene que ver con el estigma que cargan las personas mayahablantes. El racismo hacia el pueblo maya ha ocasionado que muchos integrantes del pueblo dejen de enseñar la lengua a su descendencia, para que no sean discriminada ni maltratada en la escuela y en los ámbitos laborales. Creemos que a este criterio podríamos asignarle el número dos, pues solo algunos miembros apoyan la conservación de la lengua.

Por último, el noveno criterio es el tipo y calidad de la documentación. Los expertos señalan que es muy importante tener además de textos escritos, grabaciones audiovisuales del habla cotidiana. En este rubro creemos asignamos el grado cinco, pues existen gramáticas, diccionarios exhaustivos, flujo constante de materiales lingüísticos (aunque siempre faltan apoyos económicos para poder generar más). También abundan las grabaciones audiovisuales de buena calidad.

Como señalan los expertos, ninguno de estos criterios debe utilizarse de forma aislada, pues la lengua maya podría considerarse a salvo si sólo se observan los criterios nueve, siete y seis.

V. Conclusiones

Muchas veces, como señala Esteban Krotz⁶³, la función de la lengua es reducida a un *vehículo de expresión* o un *elemento de comunicación* y se olvida que las personas simbolizamos a través de la lengua y que el lenguaje es también un dispositivo perceptivo. El antropólogo Franz Boas explicaba que quienes vivían en el ártico tienen muchas palabras para dar cuenta de los diferentes colores y calidades de la nieve, mientras que tiene pocas palabras para referirse a las plantas. En cambio, las personas que viven en las selvas tienen muchísimas palabras para dar cuenta de su vegetación. Las lenguas nos hablan del mundo donde se desarrollan. Por ello, una lengua “hace ver la realidad objetiva siempre de una manera única, propia de una comunidad sociolingüística determinada”⁶⁴.

A través de la lengua los seres humanos percibimos la realidad y esta nos provoca emociones que generan acciones. Por ende, la lengua es un aspecto muy importante de la identidad de un grupo. Las personas pensamos con palabras, en consecuencia, podemos afirmar que una lengua encierra una cosmovisión, coincidimos con Krotz cuando señala que “las lenguas nos dicen mucho más que lo que las palabras nos comunican”⁶⁵.

Las lenguas son importantes en y para la vida de los seres humanos. Por eso contar con un marco jurídico internacional que las proteja es esencial. Cada lengua que muere, que se extingue, es un pedazo de humanidad que desaparece. En México, la Ley General de los Derechos Lingüísticos y la creación del INALI han sido pasos importantes, pero no suficientes, para la revitalización de las sesenta y ocho lenguas habladas en nuestro país por personas pertenecientes a pueblos indígenas.

A pesar de contar con muchos hablantes, y ser la segunda lengua indígena más hablada, la lengua maya está en peligro. En 2000 en el estado de Yucatán había 549,532 mayahablantes; en 2010, 537,618; el censo del 2020 registró 519,167 hablantes, es decir, entre 2000 y 2010, hubo una disminución de 11,914 hablantes. Diez años después

⁶³ Krotz, Esteban, “Lenguas, culturas y derechos humanos: sobre algunas características y perspectivas de la Ley General de Derechos Lingüísticos para la Península de Yucatán” en: Krotz, Esteban (coord.), *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, 2008, p. 20.

⁶⁴ *Ibidem*, 21.

⁶⁵ *Ibidem*, 22.

(en 2020) había 18,451 hablantes menos. Eso quiere decir que la lengua no está siendo enseñada a las nuevas generaciones. Y aunque la lengua maya es empleada en la vida cotidiana por muchas familias, el estigma que conlleva hablarla en espacios públicos ha provocado que muchas decidieran dejar de transmitirla a la siguiente generación. A lo largo de estas páginas, hemos dado cuenta de cómo maestros, activistas e instituciones de gobierno han impulsado acciones para revalorizar la lengua maya, mucho antes de la creación de la Ley General de Derechos Lingüísticos. Sin embargo, sus esfuerzos no se han traducido en una revitalización de este idioma.

Nosotras creemos que, si bien activistas y el pueblo maya defienden y promueven el uso de su lengua, hace falta un trabajo de concientización y educación a la población monolingüe en español sobre la importancia de la lengua maya y el impacto negativo que sobre ella ha tenido la discriminación lingüística.

Como señala el artículo 13, fracción V de la Ley General de Derechos Lingüísticos, el Estado debe: “Supervisar que en la educación pública y privada se fomente o implemente la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad lingüística para contribuir a la preservación, estudio y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales y su literatura”⁶⁶. Estamos convencidas que el modelo intercultural bilingüe tiene que ser llevado también a las aulas urbanas y a la población monolingüe en español.

VI. Referencias

I. Doctrina

AGUILAR GIL, Yasnaya Elena, “¿Ser indígena es una identidad? Ëëts”, *El País*, 16 de julio de 2023.

ANGULO LÓPEZ, Geofredo, “Constitución y derechos de la etnia maya de Yucatán”, *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 245-246, 2008, pp. 3-12.

⁶⁶ LGDLPI vigente puede consultarse en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf>

- BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón; BRICEÑO CHEL, Fidencio; CANTO ROSADO, Jorge y TEC TUN, José Manuel (coords.), *Diccionario maya popular*, Mérida, INAH/ICY/Indemaya/URCPY/PACMYC/UADY, 2003.
- BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón; BRICEÑO CHEL, Fidencio; CANTO ROSADO, Jorge Manuel; DZUL POLANCO, Lázaro Desiderio y QUINTAL MARTÍN, Fidelio, *Maaya ts'íibil ju'uno'ob 1842*, Mérida, INAH/ICY/URCPY/PACMYC/UADY, 1997.
- ESTRADA CASTILLO, Myriam, "El sistema de albergues para niñas y niños indígenas y la nueva Ley General de Derechos Lingüísticos", en: Esteban Krotz (coord.), *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, México, INALI/Universidad de Oriente, 2008, pp. 292-315.
- ITURRIAGA ACEVEDO, Eugenia, *Estrategias indigenistas en el sur de Yucatán: relaciones interétnicas vistas a través del Centro Coordinador Indigenista de Peto*, tesis de maestría, UADY, 2004.
- ITURRIAGA ACEVEDO, Eugenia, *Las élites de la ciudad blanca: discursos racistas sobre la Otredad*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- KRAUSS, Michael, "Las lenguas del mundo en crisis", en: FLORES FARFÁN, José Antonio (coord.), trad. de Lucrecia Orensanz, Adriana Santoveña y José Antonio Flores Farfán, *Antología de textos para la revitalización lingüística*, Ciudad de México, INALI/CONACYT/LINGUA PAX/Acervo Digital de Lenguas Indígenas Víctor Franco Pellotier, 2011, pp. 45-56.
- KROTZ, Esteban, "Lenguas, culturas y derechos humanos: sobre algunas características de la Ley de Derechos Lingüísticos para la Península de Yucatán", en: Esteban Krotz (coord.), *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, México, INALI/Universidad de Oriente, 2008, pp. 19-43.
- LEIRANA ALCOCER, Silvia Cristina, *Identidad étnica y políticas culturales: el auge de la literatura maya-yucateca contemporánea*, tesis de maestría, UADY, 2001.
- LEIRANA ALCOCER, Silvia Cristina, "¿A qué obliga el Estado mexicano la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas?", en: Esteban Krotz (coord.), *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, México, INALI/Universidad de Oriente, 2008, pp. 261-296.
- LEIRANA ALCOCER, Silvia Cristina, *Discursos literarios en Yucatán contemporáneo*, tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014.
- LIGORRED PERRAMON, Francesc, "Cuestiones de habla, de lengua y de literatura mayas (estudios y propuestas)", en: IGLESIAS PONCE DE LEÓN, María Josefa y LIGORRED

PERRAMON, Francesc (coords.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, 1993, pp. 467-478.

LÓPEZ REYES, Jaime, “Identidades impuestas”, en: Iturriaga Acevedo, Eugenia y Jaime López Reyes, *Pueblos indígenas frente al racismo mexicano: caja de herramientas para identificar el racismo en México II*, Ciudad de México, UNAM, 2020.

MARTÍNEZ HUICHIM, Ana Patricia, *Diccionario visual: español-maya*, Mérida, Dante, 2016.

MARTÍNEZ HUICHIM, Ana Patricia, *Diccionario maya ilustrado*, Mérida, Dante, 2018.

SÁNCHEZ ARROBA, María Elena, “Migración y pérdida de la lengua maya en Quintana Roo”, en: VARGAS PAREDES, Saúl (coord.), *Migración y políticas públicas en el Caribe mexicano hoy*, Ciudad de México, Universidad de Quintana Roo/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 397-398.

VELA CANO, Nidelvia (coord.), *Voces en el viento. Las publicaciones del PACMYC en Yucatán 1989-2008*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán/Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán/CONACULTA, 2013.

II. Fuentes normativas

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, art. 4º, Diario Oficial de la Federación, 28 de enero de 1992, p. 5, disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_121_28ene92_ima.pdf (25 de agosto de 2025).

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, Diario Oficial de la Federación, 13 de marzo de 2003, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf> (25 de agosto de 2025).

Convenio Núm. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Lima, 2014.

III. Documentos internacionales e institucionales

Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, *Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas*, Resolución 47/135, Nueva York, 1992, disponible en: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-rights-persons-belonging-national-or-ethnic> (24 de agosto de 2025).

Grupo especial de expertos convocado por la UNESCO, *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, París, UNESCO, 2003, p. 2, disponible en: <https://goo.su/jfV4L9> (23 de agosto de 2025).

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), *Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales (PINALI) 2008-2012*, Ciudad de México, INALI, 2009.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Censo de Población y Vivienda: "Población de 3 años y más hablante de lengua indígena maya por entidad federativa según sexo, años censales de 2010 y 2020"*, disponible en: <https://goo.su/CXnNVf> (28 de agosto de 2025).

Recibido: 18 de agosto 2025/
Aceptado: 05 de octubre de 2025

Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas: estudio exploratorio

Displacement and Maintenance of the Mayan Language in Mayan Children and Adolescents: An Exploratory Study

U ch'éenel u t'a'anal yéetel u k'abéetkunsá'al maaya
tumen maaya paalal, xi'ipalal yéetel xch'úupalal

María de Lourdes **PINTO LORÍA***¹ 

Jesús Antonio **CHAN NAVARRO***² 

Kesenia **SIDOROVA***³ 

¹ Doctora en Psicología y profesora-investigadora de tiempo completo en la Facultad de Psicología de la UADY, adscrita al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores nivel 1 de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación. (SECIHTI). Especialista en riesgos psicosociales, suicidio y adicciones tecnológicas en población infantil y juvenil, con énfasis en comunidades mayas.

e-mail: lourdes.pinto@correo.uady.mx

² Psicólogo por la UADY y estudiante de la Maestría en Psicología Aplicada, especializado en bienestar psicológico en relación con factores culturales y lingüísticos. Especialista en la generación de un modelo de intervención psicoterapéutico para mujeres mayas cuidadoras primarias informales. e-mail: A150006571@alumnos.uady.mx

³ Lingüista y doctora en Ciencias y Humanidades, profesora-investigadora en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY. Especialista en procesos de fortalecimiento lingüístico y prácticas de comunicación en torno a la lengua maya con jóvenes de Mérida.

e-mail: sidorova@correo.uady.mx

Recibido: 11 de agosto 2025/ 16 de septiembre 2025

1

DOI: <https://doi.org/10.32776/n0m5nf82>

Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas: estudio exploratorio

Resumen: El objetivo de este trabajo fue explorar y describir los procesos de mantenimiento y desplazamiento de la lengua maya en una comunidad maya de la región de Yaxcabá, Yucatán. La metodología empleada fue de tipo exploratoria, descriptiva con un diseño de estudio de campo. Participaron niñas, niños y adolescentes estudiantes de la escuela primaria y telesecundaria. Para la recolección de información se diseñó un cuestionario *ex profeso* que abordó los temas de historial lingüístico, usos y actitudes hacia la lengua maya y el español y competencias lingüísticas tanto de la maya como del español. Los resultados revelaron que el mantenimiento de la lengua maya está presente, pero también su desplazamiento, particularmente en las familias nucleares. Los niños y las niñas presentan mayor predominio del español respecto los adolescentes. Ambos grupos, niñeces y adolescentes, tienen actitudes favorables hacia ambas lenguas, pero en la función escolar únicamente tienen posibilidades de aprendizaje en español.

Palabras clave: Lengua maya; Desplazamiento lingüístico, Mayas; Niñeces; Adolescencias

Abstract: The objective of this study was to explore and describe the processes of maintenance and displacement of the Maya language in a Maya community in the Yaxcabá region of Yucatán. The methodology employed was exploratory and descriptive, with a field study design. Children and adolescents from primary and secondary school participated. A questionnaire was designed to collect data that addressed linguistic history, language use and attitudes towards Maya and Spanish, and linguistic proficiency in both Maya and Spanish. The results revealed that the Maya language is maintained, but also displaced, particularly in nuclear families. Children speak Spanish more predominantly than adolescents. Both groups, children and adolescents, have favorable attitudes toward both languages, but in school, they only have the opportunity to learn Spanish.

Key Words: Mayan language; Language shift; Mayan; Childhood; Adolescence.

Áabstrakto: Le meyaja' tu kaxantaj u xak'alta'al yéetel u tso'olol bix u k'abéetkunsal yéetel bix u ch'éenel u t'a'anal maaya ti' jump'éeel maaya kaaj tu méek'táankaajil Yaxcabá, Yucatán. Le xookila' exploratorio yéetel descriptivo u k'aaba', le meyaja' úuch ich kaaj. Táakpajo'ob paalal, xi'ipalal yéetel xch'úupalal, u xoknáalo'ob primaria yéetel secundaria. Ti'al u mo'olol le informaciono' máak'anta'ab u tsoolil k'áatchi'ob, exprofeso u ya'ala'al ti', ka k'áatchi'ita'ab bix u k'abéetkúunsal maaya yéetel kastelan tumen le xoknáalo'ob yéetel u láak'tsilo'obo', bix u yu'ubikuba'ob yéetel le maayao', beyxan le kastelano', buka'aj u yojelilo'ob le t'aano'oba'. Le xak'al xooka' ku ye'esike' láayli' ts'aka'an le maayao',



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

ba'ale' táan u bin u tse'elel xan tumen le kastelano', lelo' maas suuk u yúuchul ichil le familia nuclearo'. Paalale' maas u yojlo'ob yéetel u k'abéetkunsiko'ob kastelan ti' le xi'ipalal yéetel le xch'úupalalo'. Paalal, xi'ipalal yéetel xch'úupalale' láaj uts u yiliko'ob maaya yéetel kastelan, ba'ale' chéen ich kastelan yaan u béeytalil u kaambalo'ob te'e tu naajilo'ob xooko'.

T'aano'ob ichil u k'ajóol: Máaya t'aan; Ts'e'elel t'aanil; Máasewalo'ob Maaya; Paalalo'ob; Xi'ipalo'ob.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. DESPLAZAMIENTO DE LAS LENGUAS Y DERECHOS HUMANOS LINGÜÍSTICOS. III. DESARROLLO. IV. PROCEDIMIENTO. V. CONSIDERACIONES ÉTICAS. VI. CONCLUSIONES. VII. REFERENCIAS.

I. Introducción

Los seres humanos somos seres culturales⁴; esto quiere decir también que somos seres lingüísticos, siendo la lengua “lo más íntimo de la cultura”⁵. Nuestra experiencia de la vida está mediada por la lengua o las lenguas de nuestros grupos de pertenencia, por lo mismo es un importante elemento identitario; a nivel individual, retomando las ideas de Ordiozola, Garabide explica dice que, a través de la lengua, los menores adquieren su propia personalidad; el conocimiento de su existencia como personas les llega a través de una lengua, que es la lengua de sus pensamientos internos. Todos los entresijos de los recuerdos, juicios y sentimientos de los hablantes se reúnen y penetran en las entrañas de la lengua⁶.

La lengua es también el núcleo de la identidad colectiva. Retomando las ideas de Sánchez Carrión, Garabide⁷ señala: “la lengua constituye la comunidad primera del ser humano, anterior a los estados y coyunturas políticas, y más profunda y auténtica que

⁴ Krotz, Esteban, “Cinco ideas falsas sobre la “cultura”. *Diálogos en acción*, primera etapa, disponible en: <https://antrosocial.files.wordpress.com/2011/06/cinco-ideas-falsas-sobre-la-cultura.pdf> (fecha de consulta: 18 de junio de 2024).

⁵ Lizama Quijano, Jesús J. *Del pueblo a la urbe. El perfil maya de la blanca Mérida*, México, CIESAS, 2012, p. 45.

⁶ Garabide Elkartea, *La experiencia vasca: claves para la recuperación lingüística e identitaria*, Agirrezabal Pertusa, Lore (Coord.), España, Gobierno Vasco, Eusko Jaulararitza, Kultura Sayla, 2009, p. 12, disponible en: <https://www.garabide.eus/fitxategiak/dokumentuak/doks/garabide-claves-para-la-recuperacion-linguistica-e-identitaria-2.pdf> (fecha de consulta: 12 de agosto de 2025).

⁷ *Ibidem*, p. 13.

éstos”. Integra la matriz epistémica del grupo, la cual permite a la comunidad reconocerse como tal y distinguirse de otras, tiendo una visión propia de la realidad, relacionándose con ella de una manera particular, sosteniendo una forma de vida, basada en conocimientos que se codifican lingüísticamente, y transmitiéndola a nuevas generaciones. En términos de Ngūgĩ wa Thiong’o⁸, “El lenguaje es, por tanto, inseparable de nosotros mismos como comunidad de seres humanos con una forma y un carácter distintivo, una historia y una relación específicas con el mundo”.

La discriminación, el racismo, la imposición de una forma de vida ajena, particularmente, en las sociedades de origen colonial, han producido efectos devastadores sobre las culturas y las lenguas de numerosos pueblos. El desplazamiento lingüístico a favor de las lenguas coloniales ha atentado en contra de las identidades individuales y colectivas. Ngūgĩ wa Thiong’o⁹ afirma que “el dominio de la lengua de un pueblo por parte de las lenguas de los poderes colonizadores fue crucial para la dominación del universo mental de los colonizados”. A través de la dominación lingüística se produce la disociación de la lengua de la vida real de la colectividad, de la experiencia vivida y sentida por las personas. Esta dominación lingüística, en el caso de las niñeces, ha ocurrido de una manera contundente a través de las instituciones educativas de carácter colonial. En éstas, las niñeces entran en contacto con sistemas de ideas y prácticas ajenas a la forma de vida y la matriz cultural propia, que pueden llegar a alterar la autopercepción y la autoidentificación: “Controlar la cultura [y la lengua] de un pueblo es dominar sus herramientas de autodefinición en relación con los otros”¹⁰.

La historia de la educación de las niñeces y adolescencias indígenas en México da cuenta de lo anterior. Junto con factores de carácter económico, político y social, ha sido partícipe del desplazamiento lingüístico. El predominio del español frente a las

⁸ Ngūgĩ wa Thiong’o, *Decolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*, trad. de Martha Sofía López, España, Pinguin Random House Grupo Editorial, 2024, p. 48.

⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰ *Idem*.

lenguas originarias en las escuelas de educación indígena¹¹ es reportado por varios autores como Baeza-Piña y Flores-Mendoza¹²; Camarillo y Leo Peraza¹³; Leo Peraza y Cortés Camarillo¹⁴. A su vez, en el caso de las escuelas generales –no indígenas– el aprendizaje de o en lenguas originarias no se contempla. En este contexto, la situación del estudiantado proveniente de los pueblos originarios es que, en la educación primaria, el 53.4% asiste a escuelas indígenas y el 43.4% a escuelas generales. Lo que revela un grupo cuantitativamente considerable que no está siendo atendido con pertinencia y calidad en su propia lengua. En secundaria, la situación es todavía más seria, pues no existe el sistema de educación indígena; lo mismo sucede con la educación media superior¹⁵.

En esta misma línea de ideas, hablando del papel de la educación en el desplazamiento lingüístico en Yucatán, Corral Gadea, Pérez Campos e Investigación y

¹¹ Al hablar del sistema de educación indígena, debemos mencionar la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), creada en 1978, que reconoció “la existencia de otras lenguas maternas de los mexicanos, asumiendo que los niños de esas comunidades lingüísticas no siempre hablan castellano al ingresar a la escuela, constituyendo para ellos una segunda lengua y que como tal debe ser enseñada” (Blanco Gómez, Rossana, “Legislación en materia de derechos lingüísticos y educación indígena en México”, *Tinkuy*, Canadá, vol. 12, 2010, pp. 73-92, p. 83, disponible en <https://tinkuy.mtl.com/wp-content/uploads/2023/06/Blanco-R.pdf>, (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025). Asimismo, se encuentra la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), creada en 2001, “que es responsable de la educación del niño indígena. Sus propósitos fundamentales son elevar la calidad de la educación destinada a los pueblos indígenas, ampliando el acceso de los indígenas a una oferta educativa culturalmente relevante a todos los niveles educativos y, con respecto al sistema educativo general, desarrollar una educación intercultural para todos los mexicanos” (*Ibidem*, p. 88).

¹² Baeza-Piña, Carmen Sac Nichte Haa y Flores-Mendoza, Jessica Berenice, “Educar en la Diversidad: La Importancia de la Alfabetización en Lengua Indígena en el Contexto de la Nueva Escuela Mexicana”. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, México, vol. 8, num. 1, 2024, doi: https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v8i1.10200

¹³ Cortés Camarillo, Graciela y Leo Peraza, Leyla Gisela. “Derechos indígenas: una educación cultural y lingüísticamente pertinente”, en Vértiz Galván, Miguel Angel (Coord.), *El Tercero Constitucional a Debate*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes / Universidad Pedagógica Nacional, 2022, pp. 463-477, doi: <https://doi.org/10.33064/UAA/978-607-8834-83-9>

¹⁴ Leo Peraza, Leyla Gisela y Cortés Camarillo, Graciela, “Educación rural en Yucatán: experiencias escolares en una escuela indígena”. *Sinética. Revista electrónica de educación*, México, vol. 49, 2017, pp.1-14, disponible en: <https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/article/view/721/735> (fecha de consulta: 12 de agosto de 2025).

¹⁵ *Ibidem*, pp. 468-9. Aunado a esto, Cortés Camarillo y Leo Peraza añaden: “En el sistema indígena, lo que parecería ser una situación ideal en las 24 mil 625 escuelas con alumnos y docentes que son hablantes de lenguas originarias, sólo en 59.7% de ellas los docentes hablan las mismas lenguas que los alumnos; en 9.5% hablan la lengua de sólo algunos alumnos; y en 25% los docentes hablan una lengua distinta a la de los alumnos” (Cortés Camarillo y Leo Peraza, *op. cit.*, p. 469).

Educación Popular Autogestiva (IEPAAC), autores del ensayo *La infancia cuenta en Yucatán 2021*, señalan que su contribución es altamente significativa, en el sentido que se privilegia la enseñanza en español (incluidas escuelas de modalidad indígena) por encima de las lenguas originarias, además de la falta de una propuesta curricular con verdadera pertinencia cultural hacia y desde los pueblos originarios del estado¹⁶.

Podemos observar, entonces, que existe un reto enorme en la atención de las niñeces y adolescencias indígenas de edad escolar: el sistema educativo tiene que ser el principal aliado en los procesos de fortalecimiento lingüístico y cultural de las generaciones más jóvenes. El ámbito primero, empero, como explica Garabide¹⁷, sigue siendo la familia, la cual posibilita la adquisición natural de la lengua, a través de la cual cada ser humano va configurando su identidad y relación con el mundo. Dicho esto, se hace necesario revisar las causantes del desplazamiento y la pérdida de las lenguas minorizadas, así como observar la situación en la cual se encuentra, en particular, la lengua maya, en tanto que pone en evidencia si se cumplen o no los derechos lingüísticos del pueblo maya.

II. Desplazamiento de las lenguas y derechos humanos lingüísticos

En México, el séptimo país en diversidad lingüística del mundo, alrededor del 60% de sus lenguas se encuentra en peligro¹⁸. Entre estas lenguas se encuentra la lengua maya (maaya, maayat'aan, maya yucateco o maya peninsular). Durante el siglo

¹⁶ Corral Gadea, Francisco Ivan, Pérez Campos, Irma Yolanda e Investigación y Educación Popular Autogestiva [IEPAAC], *La infancia cuenta en Yucatán, 2021 – Ensayo sobre niñas, niños y adolescentes en Yucatán*, Red por los Derechos de la Infancia/W. G. Kellogg Foundation, 2021, p. 29, disponible en: <https://infanciacuenta.org/publicaciones/la-infancia-cuenta-en-yucatan>

¹⁷ Garabide Elkartea, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸ Secretaría de Cultura, Méxicoe' yóok'ol wukp'éel kúuchil (séptimo) yaan ich tuláakal yóok'ol kaab ich le tu'uxo'ob ku t'a'anal jejeláas t'aanilo'obo', Prensa, 18 de febrero de 2019, disponible en: <https://www.gob.mx/cultura/prensa/mexicoe-yook-ol-wukp-eel-kuuchil-septimo-yaan-ich-tulaakal-yook-ol-kaab-ich-le-tu-uxo-ob-ku-t-a-anal-jejelaas-t-aanilo-obo?idiom=es-MX> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

XXI, el porcentaje de la población mayahablantes en Yucatán pasó del 37.3% en 2000¹⁹ al 29.6% en 2010²⁰, disminuyendo hasta el 23.7% en 2020²¹. En el caso de las niñas y las adolescencias, la pérdida ha sido más notoria: en el rango de edad de 10 a 14 años, correspondiente a nuestros sujetos de estudio, el porcentaje de hablantes en 2020 constituía 11.64%, en comparación con el 17.66% en 2010²². En general, la pérdida intergeneracional de la lengua maya, para 2020, equivalía al 65.8%; es el segundo porcentaje más alto entre las quince lenguas indígenas con mayor número de hablantes en México²³.

Cabe mencionar que la interrupción en la transmisión intergeneracional es el factor preponderante de la vitalidad lingüística. Según el Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE), de las veinte lenguas mayenses que se hablan en México, la mitad, incluyendo la lengua maya, se encuentra en categorías de extinción acelerada o lenta.^{24,25}

¿Qué ocasiona los procesos de desplazamiento y la sustitución lingüística? Garabide²⁶ explica que la sustitución lingüística ocurre cuando la lengua deja de estar presente –pierde funciones– en los ámbitos en los cuales una lengua normalizada tiene

¹⁹ Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información [INEGI]. *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

²⁰ Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información [INEGI]. *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

²¹ Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información [INEGI]. *XIV Censo General de Población y Vivienda, 2020*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

²² Corral Gadea, Francisco Ivan, Pérez Campos, Irma Yolanda e Investigación y Educación Popular Autogestiva, *op. cit.*, p. 29.

²³ Solís, Patricio y Alcántara, Ivan, “Las oportunidades son en español: pérdida intergeneracional de las lenguas indígenas y bienestar social en México”, *Otros diálogos*, México, num. 22, 2023, disponible en: <https://otrosdialogos.colmex.mx/las-oportunidades-son-en-espanol-perdida-intergeneracional-de-las-lenguas-indigenas-y-bienestar-social-en-mexico>

²⁴ Ordorica, Manuel, Rodríguez, Constanza, Velázquez, Bernardo y Maldonado, Ismael, “El Índice de Reemplazo Etnolingüístico entre la población indígena de México”. *Desacatos, Revista de Antropología Social*, México, vol. 29, 2008, pp. 123-140, doi: <https://doi.org/10.29340/29.436>

²⁵ Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI], *Códice México. Lenguas indígenas nacionales*, 2019, disponible en: <https://www.inpi.gob.mx/codicemexico/assets/codice-mexico-inpi-infografia.pdf>

²⁶ Garabide Elkartea, *op. cit.*, p. 24.

presencia: “la familia, la educación, la administración, el mundo laboral, los servicios, el sistema judicial, los medios de comunicación, la cultura”. La lengua se convierte en minorizada cuando solamente se utiliza para las funciones identitaria y familiar, mientras que la lengua que se utiliza para la función nacional empieza a emplearse también para las funciones local y laboral; en esta situación, dice Garibide²⁷, “de la sustitución a la desaparición no hay más que un paso”, pues “dos generaciones son suficientes para que la sustitución se complete”²⁸.

Ahora, si bien son los hablantes que dejan de transmitir la lengua, son otros los causantes que orillan a dicha situación, como Garabide²⁹ señala “no emplear la lengua materna en la educación formal de los menores (la escuela)”. Otros causantes son el uso de la lengua dominante en los ámbitos sociales vitales, como lo son medios de comunicación, mercado laboral, esfera de cultura y el ocio; la urbanización que ocasiona la migración y “la desintegración de las comunidades de hablantes”³⁰; la falta de protección de los derechos humanos lingüísticos e ideologías que, frente al bilingüismo, consideran el monolingüismo de las lenguas dominantes como normal”³¹. En el caso de las sociedades de origen colonial, el racismo y la discriminación subyacen en todos los procesos anteriores, Aguilar Gil³² dice “son muchas las razones para aprender una nueva lengua, pero solo hay una para querer dejar de hablar una, sobre todo si es la lengua materna, la discriminación a la que los hablantes de esta lengua han sido sujetos”.

²⁷ *Ibidem*, p. 25.

²⁸ *Ibidem*, p. 26.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 27.

³¹ *Idem*.

³² Aguilar Gil, Yásnaya Elena, *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*, México, Bookmate Ltd. / Almadía, 2020, p. 71.

Cabe mencionar que México ha ratificado el Convenio 169 de la OIT (1989)³³, que tiene naturaleza vinculante³⁴, así como se ha adherido a otras declaraciones internacionales que no tienen tal carácter pero sí reconocen el derecho a salvaguardar, transmitir, utilizar, fomentar y revitalizar las lenguas indígenas; entre éstas se encuentran la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural³⁵ y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas³⁶, aprobadas en 2001 y 2007, respectivamente. De manera importante, México aprobó en 2003 la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas³⁷. La promoción de las lenguas indígenas son objeto del artículo 57 de la Ley General de Educación³⁸ y las fracciones V y VI del apartado A del 2º artículo de la Constitución Mexicana³⁹.

La situación grave de la mayoría de las lenguas indígenas nacionales habla del no cumplimiento de los derechos lingüísticos. Es importante insistir en que se trata de derechos no solamente individuales; son colectivos⁴⁰, se vinculan con otros derechos y

³³ Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014, p.130, disponible en: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@americas/@ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

³⁴ Blanco Gómez, Rossana, *op. cit.*, pp. 73-92.

³⁵ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, Doc. 31C/Res 25, Anexo 1, 2 de noviembre de 2001, disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000124687_spa.page=72 (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

³⁶ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Resolución 61/295 de la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007, disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

³⁷ México, Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Última Reforma DOF 18-10-2023. Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

³⁸ México, Art. 57, Ley General de Educación, disponible en: <https://mexico.justia.com/federales/leyes/ley-general-de-educacion/gdoc> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

³⁹ México, Art. 2º, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

⁴⁰ Hammel, Rainer Enrique, "Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas", *Alteridades*, México, vol. 5, num.10, 1995, pp. 11-23, disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/560> (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025). Hammel (1995) explica: "El hecho evidente de que un sujeto sólo pueda ejercer sus derechos

luchas de los pueblos indígenas, como en la defensa del territorio⁴¹. Walsh señala que, estamos ante un problema estructural, que requiere de políticas y acciones contundentes que apunten hacia la reconstrucción societal basada en los principios de la interculturalidad crítica, pero entendida como “un proyecto que se construye desde la gente –y como demanda de la subalternidad”⁴². Garabide⁴³ añade que, en el caso de las comunidades lingüísticas amenazadas, la labor para reclamar los derechos lingüísticos y recuperar sus lenguas tiene como primera condición “el deseo de los hablantes; resulta imprescindible que verdaderamente sientan la voluntad. De hecho, si la comunidad lingüística no desea proteger su identidad, si está dispuesta a ser asimilada, consciente o inconscientemente, no hay nada que hacer”.

Con ello regresamos a lo planteado con anterioridad: las lenguas nos constituyen como personas y como comunidades humanas. La lengua no puede desprenderse de sus hablantes, tal como señala Sánchez Carrión⁴⁴, “Sin nosotros el lenguaje no existe. Pero sin el lenguaje nosotros tampoco existimos”. En este sentido, la consideración de los factores subjetivos, como los son las actitudes lingüísticas, a la hora de trabajar los procesos de desplazamiento y mantenimiento, resulta fundamental. Estos factores enseñan cómo es el vínculo de los hablantes con la lengua minorizada, así como cuáles

individuales de comunicarse en su lengua en la medida en que exista y sobreviva su comunidad de habla demuestra que todo derecho lingüístico se basa en última instancia en la comunidad y tiene, por lo tanto, un carácter colectivo” (p. 16).

⁴¹ Blanco Gómez, Rossana, *op. cit.* Unamuno, Virginia, “Derechos lingüísticos como derechos humanos: notas para un debate”, en Pablo Abratte, Beatriz *et al.* (cols.), De Mauro, Sofía (comp.), *Actas I Encuentro internacional: derechos lingüísticos como derechos humanos en Latinoamérica*, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2020, pp. 99-111, disponible en: https://ffyh.unc.edu.ar/derechoslinguisticos/wp-content/uploads/sites/31/2020/07/Publicaci%C3%B3n-de-actas_.pdf, (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025). Kleirnert, Cristina Victoria y Martínez Gutiérrez, Eduardo Ezequiel, “Derechos lingüísticos y formaciones de intérpretes de lenguas indígenas en Oaxaca: dos perspectivas en disputa”, *Eduscientia. Divulgación de la ciencia educativa*, México, vol. 1. núm. especial, 2024, pp. 97-118, disponible en: <https://eduscientia.com/index.php/journal/article/view/427>

⁴² Walsh, Katherine, “Hacia una comprensión de la interculturalidad”, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2012, pp. 89-93, p. 92.

⁴³ Garabide Elkartea, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴ Sánchez Carrión, José María, La nueva sociolingüística y ecología de las lenguas. *Oihernart: cuadernos de lengua y literatura*, España, 4, 1985, pp. 327-345, p. 332, disponible en: <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/PDFAnlt/literatura/04/04327345.pdf>

son los elementos subjetivos con los cuales tenemos que trabajar para activar el deseo de recuperar la lengua minorizada.

Es necesario tener un diagnóstico claro de las generaciones jóvenes más afectadas para conocer sus competencias y actitudes lingüísticas, los usos que dan a la lengua y que observan en sus comunidades. Como señala Garabide⁴⁵ el trabajo por la lengua se realiza “siempre mirando a las generaciones futuras”. En nuestro caso son estudiantes bilingües maya-español, de una comunidad de Yaxcabá, Yucatán. Si bien se trata de un estudio exploratorio, nos permite acercarse a sus competencias y las actitudes hacia la lengua maya y sus usos, para, apoyándonos en esta información, poder generar estrategias y acciones orientadas al fortalecimiento identitario, así como ubicar aquellos elementos que producen el desplazamiento lingüístico, perjudicando procesos de la transmisión y el mantenimiento de la lengua maya. El objetivo de este trabajo fue explorar y describir los procesos del mantenimiento y desplazamiento de la lengua maya, en sus funciones identitaria, familiar, escolar y local, a través del estudio de la competencia lingüística, el uso y las actitudes hacia la lengua maya y el español de un grupo de niños, niñas y adolescentes de una comunidad de Yaxcabá, Yucatán.

III. Desarrollo

La presente investigación fue exploratoria, descriptiva y de campo. Se adaptó a las necesidades del problema para un análisis riguroso respecto al contexto de vida de los sujetos mediante un pilotaje previo para la sensibilización con situaciones comunicativas propias de la comunidad, para conseguir una descripción detallada de la lengua de los participantes desde lo individual y considerando los acontecimientos escolares y comunitarios.

Los sujetos fueron niñas, niños y adolescentes pertenecientes a una localidad del municipio de Yaxcabá en Yucatán, México, inscritos en la escuela primaria y telesecundaria de la comunidad. El municipio de Yaxcabá tiene una población de 16,350

⁴⁵ Garabide Elkartea, *op. cit.*, p. 30.

**Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas:
estudio exploratorio**

habitantes, de los cuales el 51.1% de la población es de sexo masculino y el 48.9% es del sexo femenino⁴⁶. Este municipio fue un bastión importante para las rebeliones indígenas, en su historia se documenta la rebelión de 1761 por Jacinto Canek y durante el 8 de septiembre de 1848 por Cecilio Chí durante el movimiento social indígena denominado Guerra de Castas⁴⁷. Hasta la fecha este municipio vive constantes choques entre la lengua maya yucateca y el español. En 2020, de acuerdo con INEGI⁴⁸, un 65.52% de sus habitantes eran hablantes de la lengua indígena, de los cuales 57.49% se encontraban en estatus de bilingüismo maya-español.

Se realizó un muestreo no probabilístico intencional en el cual los criterios de inclusión fueron: a) ser alumnos bilingües maya-español ya sean sucesivos o simultáneos; b) estar cursando el sexto grado de primaria o primer grado de secundaria; c) contar con la autorización de los profesores del grupo; d) contar con la autorización de los tutores o padres de familia; e) responder el cuestionario del estudio en forma completa.

La muestra final quedó conformada por 38 participantes, de los cuales el 33% fueron mujeres y 66% varones; 39% de sexto de primaria y 61% de primer grado de telesecundaria. Respecto la edad, se logró una representatividad de 11 años a 14 años, quedando la distribución de la siguiente manera:

Tabla 1. Distribución de los estudiantes de primaria por sexo y edad

Primaria			Telesecundaria		
Edad	Hombre	Mujer	Edad	Hombre	Mujer
11	4	1	12	6	4
12	5	3	13	7	5
13	2	0	14	1	0
Total	11	4	Total	14	9

⁴⁶ Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información [INEGI], *XIV Censo General de Población y Vivienda, 2020*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

⁴⁷ Gobierno del Estado de Yucatán, *Municipios de Yucatán: Yaxcabá*, 2023, disponible en: https://www.yucatan.gob.mx/estado/ver_municipio.php?id=104 (fecha de consulta: 24 de mayo del 2023).

⁴⁸ INEGI, 2020, *op. cit.*

Para el desarrollo de la investigación se establecieron las siguientes variables del estudio, en la Tabla 2, se presenta cada una con sus definiciones e indicadores correspondientes.

Tabla 2. Definición y medición de las variables del estudio

Variable	Definición conceptual	Operacionalización	Medición
Historial lingüístico	Se trata de la edad en la que el individuo bilingüe comienza a aprender y consolida el aprendizaje de ambas lenguas. De cierta forma, se trata de la historia de vida de la persona y cómo ésta ha tenido que pasar por distintos procesos para poder ser hablante (Mulík, 2021).	Edad de adquisición del habla Edad de adquisición de ambas lenguas Tipo de composición familiar Presencia de abuelos en el hogar Uso de cada lengua (maya/español) durante una semana Años de clases en lengua maya Personas con las que habla la lengua maya en las escuelas.	Cuestionario de preguntas abiertas y cerradas de opción múltiple
Uso de la lengua	Es la porción de tiempo en el cual la persona reporta hacer uso de cada una de sus lenguas dentro de una semana normal, contando las interacciones que tiene a nivel social, educativo, laboral e incluso de pensamiento (Mulík, 2021).	Presencia o ausencia de uso del español o de la lengua maya en la función identitaria, familiar, escolar y local.	Escala dicotómica Presencia/Ausencia
Competencia lingüística	Es la percepción que tiene el hablante acerca de su propia habilidad para utilizar cada una de las lenguas que habla, considerando su producción oral y la comprensión que tiene cuando recibe estímulos en cada una de las lenguas (Mulík, 2021).	Valoración de la capacidad que se tengan al hablar, al escribir, al leer y al entender las lenguas (maya/español).	Escala de tipo Likert con valores del 1-10 donde 1 es la percepción de la nula capacidad y 10 de la máxima capacidad para hablar las lenguas (maya/español)
Actitudes hacia la lengua	Es la representación teórica que tienen los individuos con respecto a una lengua, sus variantes e incluso hacia la concepción de los hablantes de ésta (Sima y Be, 2017).	Es el grado de afecto, positivo o negativo hacia la lengua y la práctica de conductas relacionadas con la lengua (maya/español).	Escala de tipo Likert con valores de 1 En desacuerdo, 2 Ligeramente en desacuerdo, 3 Ni de acuerdo ni en desacuerdo,

Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas: estudio exploratorio

			4 Ligeramente de acuerdo y 5 Muy de acuerdo.
--	--	--	---

A partir de las variables de estudio, se elaboró un cuestionario *ex profeso*, tomando como fuentes a Gertken, Amengual y Birdsong⁴⁹, Sima Lozano y Be Ramírez⁵⁰, Mulík, Corona-Dzul, Amengual y Carrasco-Ortíz⁵¹, así como los estudios de la región yucateca para la medición de la lengua maya de Tah Montejo y Matus Matus⁵², Chi Pech⁵³ y Sima Lozano y Perales Escudero⁵⁴.

El cuestionario contó con 39 reactivos, divididos en cinco secciones que corresponden a: 1) Datos generales, 2) Historial Lingüístico, 3) Actitudes hacia la lengua, 4) Uso de la lengua y 5) Competencia lingüística. La aplicación fue *in situ*.

⁴⁹ Gertken, Libby M., Amengual, Mark y Birdsong, David, "Bilingual Language Profile: An Easy-to-Use Instrument to Assess Bilingualism", en Leclercq, Pascale, Edmonds, Amanda y Hilton, Heather (Eds.), *Measuring L2 proficiency: perspectives from SLA*, Estados Unidos, Bristol, Multilingual: Matters, 2014, pp. 208-225, disponible en <https://blp.coerll.utexas.edu/using-the-blp/access-testing-materials/> (fecha de consulta: 20 junio de 2024).

⁵⁰ Sima Lozano, Eyder Gabriel y Be Ramírez, Pedro Antonio, "Actitudes lingüísticas hacia la maya por yucatecos bilingües de la Región 90 de Cancún", *Culturales* [online], México, vol. 5, num.1, 2017, pp. 217-253, disponible en: <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/492> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

⁵¹ Mulík, Stanislav, Corona-Dzul, Beerelim, Amengual, Mark y Carrasco-Ortíz Haydée, "Perfil psicolingüístico de los bilingües otomí (hñáñho)-español, migrantes de Santiago Mexquititlán a Santiago de Querétaro, México", *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México*, México, vol. 8, 2021, pp. 1-50, disponible en <https://cuadernoslinguistica.colmex.mx/index.php/cl/article/view/154> (fecha de consulta: 26 de agosto de 2025).

⁵² Tah Montejo, Lidia Gabriela y Matus Matus, Nallely, *La lengua maya: un estudio de su vitalidad en el municipio de Peto*, Tesis de licenciatura, Universidad Pedagógica Nacional, 2015, disponible en: <http://rixplora.upn.mx/jspui/handle/RIUPN/149041>

⁵³ Chi Pech, Jaime Inocencio, *Dinámicas bilingües en la socialización del maya y el español en niños de X-pichil (Quintana Roo) en el contexto del desplazamiento del maya*, Tesis de maestría, 2016, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS], disponible en <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/492> (fecha de consulta: 26 de agosto de 2025).

⁵⁴ Sima Lozano, Eyder Gabriel y Perales Escudero, Moisés Damián, "Actitudes lingüísticas hacia la maya y la elección del aprendizaje de un idioma en un sector de población joven de la ciudad de Mérida", *Península*, México, vol.10, num.1, 2015, pp. 121-144, doi: <https://doi.org/10.1016/j.pnsla.2014.09.001>

IV. Procedimiento

Este estudio es parte de un proyecto de innovación social más amplio (FPSIC-001-2022) de la Universidad Autónoma de Yucatán, por lo que al iniciar el trabajo de campo de este estudio se gestionaron los permisos ante las autoridades administrativas de las escuelas de la localidad, para poder ingresar al plantel educativo e interactuar con el alumnado y el profesorado durante un módulo determinado de clases. El profesorado facilitó los tiempos para la aplicación del cuestionario *ex profeso*, dicha gestión se realizó en ambas escuelas.

Prevía aplicación del cuestionario, se llevó a cabo un pilotaje con un grupo de estudiantes que no participarían en el estudio, con el fin de conocer si los reactivos del cuestionario eran claros y si las situaciones presentadas eran de la comprensión y familiaridad de los niños, niñas y adolescentes. Seguidamente, con el apoyo del profesorado y alumnado, fueron identificados quienes cumplían con los criterios de inclusión. La aplicación del cuestionario se realizó de manera individualizada una vez concluida la fase de sensibilización. Para que los niños, niñas y adolescentes pudieran verter sus respuestas, se les apoyó en la comprensión lectora de las instrucciones y reactivos.

La recolección de la información inició con el alumnado de primer año de la telesecundaria, en la que se pudieron identificar 23 estudiantes en estatus de bilingüismo del total de 47 estudiantes que sí asisten al colegio, representando así el 48.93% del total del alumnado de los tres grupos de primer año. La segunda aplicación se realizó en el alumnado de sexto año de una Escuela Primaria Federal. Del total de 50 estudiantes que conforman el grupo A y Grupo B, se pudieron identificar 15 estudiantes en estatus de bilingüismo, lo que representa el 32% del total del sexto grado. Se detectó que en la escuela primaria de las 15 estudiantes bilingües, en cinco casos se observó el bilingüismo simultáneo y en otros diez el bilingüismo sucesivo, siendo el español la lengua materna, es decir, la lengua maya constituye su segunda lengua. En la

telesecundaria, del total de 47 estudiantes, 23 fueron bilingües; en nueve casos se da el bilingüismo simultáneo y en 14 casos sucesivo.

V. Consideraciones éticas

La institución contó con la aprobación de las autoridades de los centros educativos donde se llevó a cabo el trabajo de campo, a quienes se les especificaron los objetivos de la investigación, el uso académico de los resultados y de la contribución al proyecto de innovación social FPSIC-001-2022 de la Universidad Autónoma de Yucatán. Asimismo, contó con el consentimiento informado de los padres de familia y el asentimiento de las niñas, niños y adolescentes participantes. A todos se les garantizó la confidencialidad de la información recopilada y el anonimato de los participantes a lo largo de todo el proceso de investigación. Se les brindó una explicación clara al momento de la aplicación, en la que se les indicó que su participación era completamente voluntaria y que podían desistir en cualquier momento sin repercusiones. Se especificó que los datos serán analizados de manera global y no individual para garantizar el anonimato de los participantes. Se adquirió el compromiso de que una vez concluido el estudio se retribuirá con la divulgación de los resultados a la comunidad educativa.

Resultados. Historial lingüístico

El historial lingüístico se circunscribe en un escenario comunitario y educativo, donde se desarrollan las niñas y adolescencias mayas. La lengua hablada en las comunidades constituye el sentido inicial de la pertenencia⁵⁵, por lo que primero hay

⁵⁵ Sidorova, Ksenia y Rivero Pérez, Astrid Karina. "Compromiso con la lengua maya en la praxis de Comunicación y Cambio Social: aspectos metodológicos y aprendizajes del trabajo con jóvenes en Mérida, Yucatán". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, México, vol. XIX, num. 57, 2023, pp. 189-219, disponible en: <https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/culturascontemporaneas/article/view/1473/1388> (fecha de consulta: 20 de agosto de 2025).

comunidad y luego hablantes, es decir, que los sujetos se encuentran imbricados comunitaria y lingüísticamente. Como ya mencionamos con anterioridad, el desplazamiento lingüístico el caso de los pueblos originarios de América, como lo es el pueblo maya, ocurre como resultado de la dominación colonial y su consecuente efecto en múltiples desigualdades y el racismo. En este contexto, en la actualidad, la lengua maya, como la mayoría de las lenguas originarias minorizadas, está en peligro de desaparecer y demanda fortalecimiento.

Ahora bien, en cuanto a la religión, en el caso de la comunidad estudiada, las familias son en su mayoría afiliadas al cristianismo y la segunda religión que se practica es la católica. Los hogares se componen de familias que tienen hasta once miembros en una misma vivienda, en el 30% de las viviendas de los niños y las niñas tienen seis integrantes, mientras que el de adolescentes es de ocho miembros. En el caso del estudiantado de primaria, predominaron hogares conformados por la familia nuclear con un 60% (N= 9); el porcentaje restante 40% (N= 6) corresponde a familias extensas. Se identificaron que en cinco hogares aún habitan los abuelos y las abuelas dentro de la casa (Tabla 3).

En la telesecundaria, el 69.6% (N = 16) vivía en familia nuclear (madre, padre, hijos e hijas), mientras que un 30.4% (N = 7) con familia extensa compuesta por figuras como los abuelos, abuelas, tíos, tías, primos y primas. El número de estudiantes que reportó que sus abuelos y abuelas aún vive fue de 22; además, mencionaron que tenían convivencia con sus abuelos y abuelas, incluso, si no vivan en su mismo hogar (Tabla 3).

Tabla 3. Frecuencia de número de personas que habitan en el hogar del alumnado de primaria.

Número de Personas que habitan un hogar	Frecuencia	Porcentaje
Secundaria		
4	4	17.4%
5	4	17.4%
6	7	30.4%
7	2	8.7%

**Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas:
estudio exploratorio**

8	2	8.7%
9	1	4.3%
11	1	4.3%
12	2	8.7%
Total	23	100%
Primaria		
4	1	6.7 %
5	2	13%
6	8	53%
8	2	13%
9	1	6.7%
10	1	6.7%
Total	15	100%

La mayoría de los padres, tanto del alumnado de la primaria como de la telesecundaria, se dedica a la albañilería (aproximadamente un 60%), mientras que las madres (más del 95%) son amas de casa (Tabla 4).

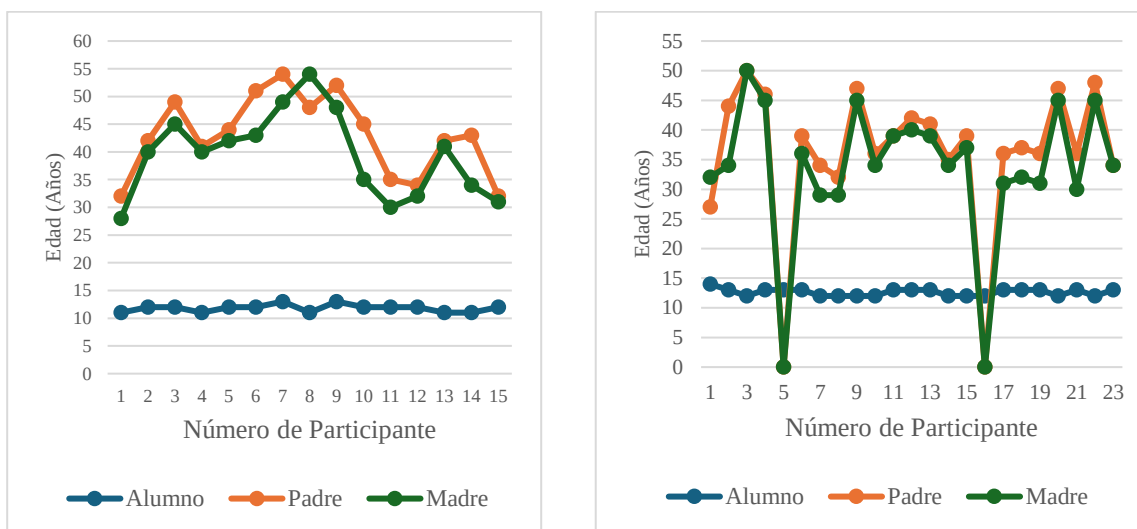
Tabla 4. Frecuencia de ocupaciones de los padres y madres de familia

	Ocupación	Frecuencia	Porcentaje
Familias de los alumnos de primaria			
Padres	Albañil	10	66.66%
	Capataz	1	6.66%
	Campesino	4	26.66%
Madres	Ama de Casa	14	93.33%
	Partera	1	6.66%
Familias de los alumnos de secundaria			
	Ocupación	Frecuencia	Porcentaje
Padres	Albañil	14	60.9%
	Otras	9	39.1%
Madres	Ama de Casa	22	95.7%
	Enfermería	1	4.3%

En cuanto a las edades de las madres y los padres de familia, en el alumnado de primaria la edad mínima de los padres fue de 32 años y la máxima de 54, mientras que para las madres de familia la mínima fue de 28 años y la máxima de 54 años. En el caso del alumnado de secundaria, la edad mínima de los padres y las madres fue de 27 y la

máxima 50 años; dos participantes no supieron las edades de sus padres y madres. Los padres suelen tener mayor o igual edad que sus esposas, de igual forma se puede observar que las edades en las que se embarazaron fluctúan entre los 15 y 20 años (Figura 1).

Figura 1. Distribución de edades de las madres y padres, respecto la edad de los hijos.



Nota. En la figura a la izquierda, puede observarse la edad del alumnado de la escuela primaria, respecto las edades de sus padres y madres. En la figura a la derecha, puede observarse la edad del alumnado de la escuela secundaria, respecto la edad de sus padres y madres, con excepción del participante cinco y siete.

Las familias de las niñas, niños y adolescentes en la comunidad de estudio pueden considerarse maya yucateca; se sabe que los varones mayas suelen desempeñarse como albañiles en las poblaciones urbanizadas de Yucatán, particularmente la ciudad de Mérida; otros viajan al estado de Quintana Roo, estado que por sus características turísticas ofrece trabajo de albañilería. Esto ocasiona que los varones durante la semana se ausenten de la comunidad y, por ende, las madres suelen dedicarse a las labores del hogar y al cuidado de sus hijas e hijos. Un estudio realizado en Yaxcabá, señala que a los varones se les valora más, por ser quienes tratan de lograr un buen equilibrio entre la producción y consumo, además de que garantizan la

continuidad de la familia y del apellido. Un aspecto importante para destacar respecto a las mujeres es que ellas suelen tener el embarazo muy jóvenes y unirse en pareja, ya sea en matrimonio o no⁵⁶. En ese sentido, el ser joven en el contexto maya yucateco es una cualidad que constantemente se está modificando como parte de las interacciones entre las personas que habitan en la comunidad y como resultado de un proceso de adecuación a las condiciones históricas y sociales. Pérez Ruiz señala que... “en la cultura maya la juventud es una etapa transitoria que implica la obediencia y el respeto hacia los adultos y que termina con el matrimonio, sin importar la edad en la que este se realice”⁵⁷.

Otro aspecto importante para considerar es el escenario educativo de la comunidad maya, puesto que, aunque los alumnos y las alumnas de primaria estudiaron en un preescolar bajo el modelo intercultural bilingüe, un 86.66% (N= 13) nunca ha tenido clases de lengua maya. No obstante, un 46.66% (N= 7) habla la lengua maya dentro de los planteles de clase; también hay alumnos y alumnas quienes mencionaron que nunca han tenido la oportunidad de hablar maya con alguien dentro de la escuela.

Del total del estudiantado adolescente de la telesecundaria, el 83% usa español a diario y el 17.6% menos de lo usual; comparado con la lengua maya que es utilizada a diario únicamente por el 26.1% del estudiantado; el 8.7% no la usa y el 52.1% la usa poco en su vida diaria. En cuanto al uso de ambos idiomas (maya y español), el 39% lo hace un poco, el 26.1% no lo hace y solo uno (el 4.3%) usa maya y español a diario. El 95.7% (N = 22) del alumnado reportará no haber recibido clases formales de maya; sólo se les habían enseñado canciones en maya en el nivel preescolar. Asimismo, el 34.8% (N = 8) mencionó hablar maya con sus pares, mientras que el 17.4% (N= 4) habla maya con maestros, maestras o auxiliares. Casi la mitad –el 47.8% (N=11)– nunca ha tenido la oportunidad de hablar maya con alguien dentro del plantel educativo.

⁵⁶ Pérez Ruiz, Maya Lorena, “Las muchachas mayas de Yaxcabá, Yucatán”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, México, vol. XV, num.1, 2017, pp. 68-81, doi: <https://doi.org/10.29043/liminar.v15i1.495>

⁵⁷ *Ibidem*, p. 74.

La educación de las niñas y adolescencias indígenas en México está ligada a factores de tipo económico o del poder adquisitivo, en función de la pobreza y la marginación en las que viven las comunidades; así mismo, están los factores de índole social y político. El desplazamiento lingüístico ocurre cuando se privilegia la enseñanza basada en el español, así sea que el alumnado acuda a escuelas de tipo indígena, lo que significa que el aprendizaje de o en lenguas originarias no se lleva a cabo. Esta situación, como hemos visto, ha sido ampliamente planteada por varios autores, como Baeza-Piña y Flores-Mendoza⁵⁸; Cortés Camarillo y Leo Peraza⁵⁹; Cortés Camarillo y Leo Peraza⁶⁰ y Leo Peraza y Cortés Camarillo⁶¹.

Actitudes hacia la lengua

Los resultados índole descriptivo de las actitudes de las niñas hacia la lengua maya y el español, indican que para la mayoría relaciona ambas lenguas tanto con personas jóvenes como con personas mayores, pero la lengua maya se usa más en el pueblo y en la ciudad es el español. Las niñas y los niños piensan que para obtener un trabajo es mejor si hablan en español y no en maya, similar a lo ocurrido en el ámbito educativo, donde utilizan más el español; a pesar de ello, la mayoría siente vergüenza al hablar en español, pero, no le molesta hablarlo; en cambio, hay niñas y niños para quienes hablar en lengua maya ya es molestia. En cuanto al sentido afectivo hacia las lenguas, la mayoría reportó sentirse “yo mismo” al hablar en español, mientras que un menor porcentaje lo reportó respeto a la lengua maya. La mayoría considera que es importante saber tanto maya como español (Figura 2).

Figura 2. Actitudes hacia la lengua maya y español de los estudiantes de primaria

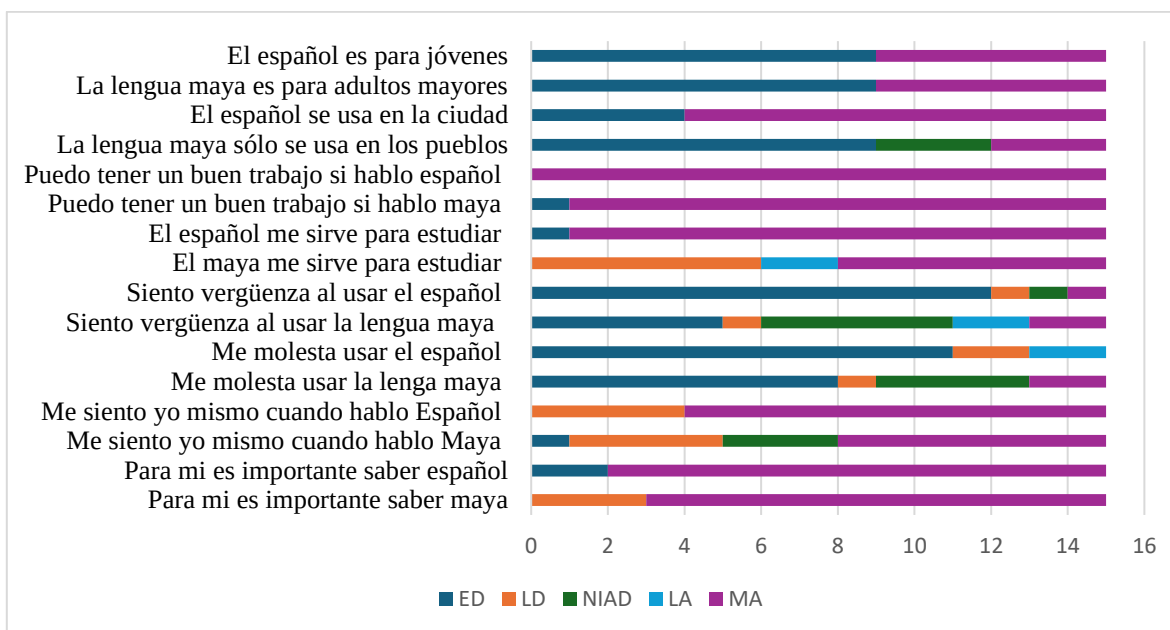
⁵⁸ Baeza-Piña y Flores-Mendoza, *op. cit.*

⁵⁹ Cortés Camarillo, Graciela y Leo Peraza, Leyla Gisela. “Derechos indígenas: una educación cultural y lingüísticamente pertinente”, *op. cit.*

⁶⁰ Cortés Camarillo, G. y Leo Peraza, Leyla Gisela, “Lengua maya en educación indígena: tres escuelas en Yucatán”, [Ponencia] *XIV Congreso Nacional de Investigación Educativa-COMIE*, 2017, México, disponible en: <https://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/1182.pdf>

⁶¹ Leo Peraza, Leyla Gisela y Cortés Camarillo, Graciela, *op. cit.*

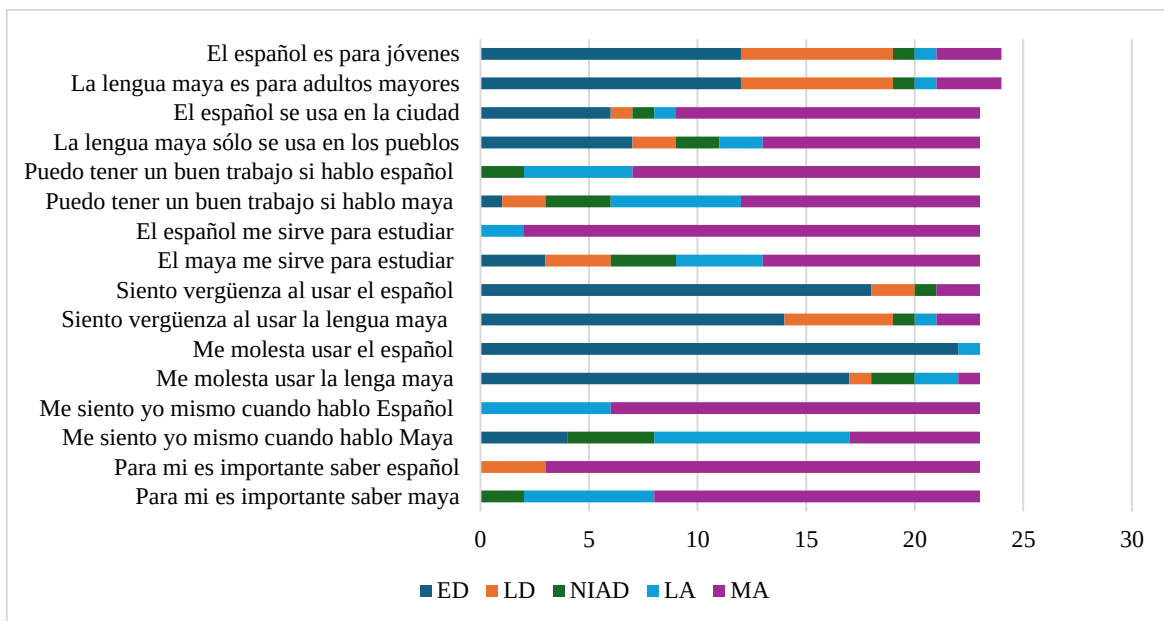
Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas: estudio exploratorio



Nota: ED: en desacuerdo, LD: Ligeramente en desacuerdo, NIAD: ni en acuerdo, ni en desacuerdo, LA: Ligeramente de Acuerdo, MA: muy de acuerdo.

Los resultados sobre a las actitudes lingüísticas del estudiantado adolescente es similar al de las niñeces, aunque con mayor distribución en las respuestas, por ejemplo, en “puedo tener un buen trabajo si hablo maya” y en “el maya me sirve para estudiar”. Respecto a la vergüenza de usar la maya, la mayoría de los adolescentes están en desacuerdo, pero, también hay quienes sí sienten indiferencia o en están de acuerdo en que experimentan vergüenza al hablar en maya. En cuanto a cómo se sienten consigo mismo, en el reactivo “Me siento yo mismo cuando hablo maya”, la mayoría señaló estar de acuerdo, sin embargo, también hay adolescentes que ya puntúan con indiferencia y desacuerdo respecto a la lengua maya (Figura 3).

Figura 3. Actitudes hacia la lengua maya y español de los estudiantes de secundaria



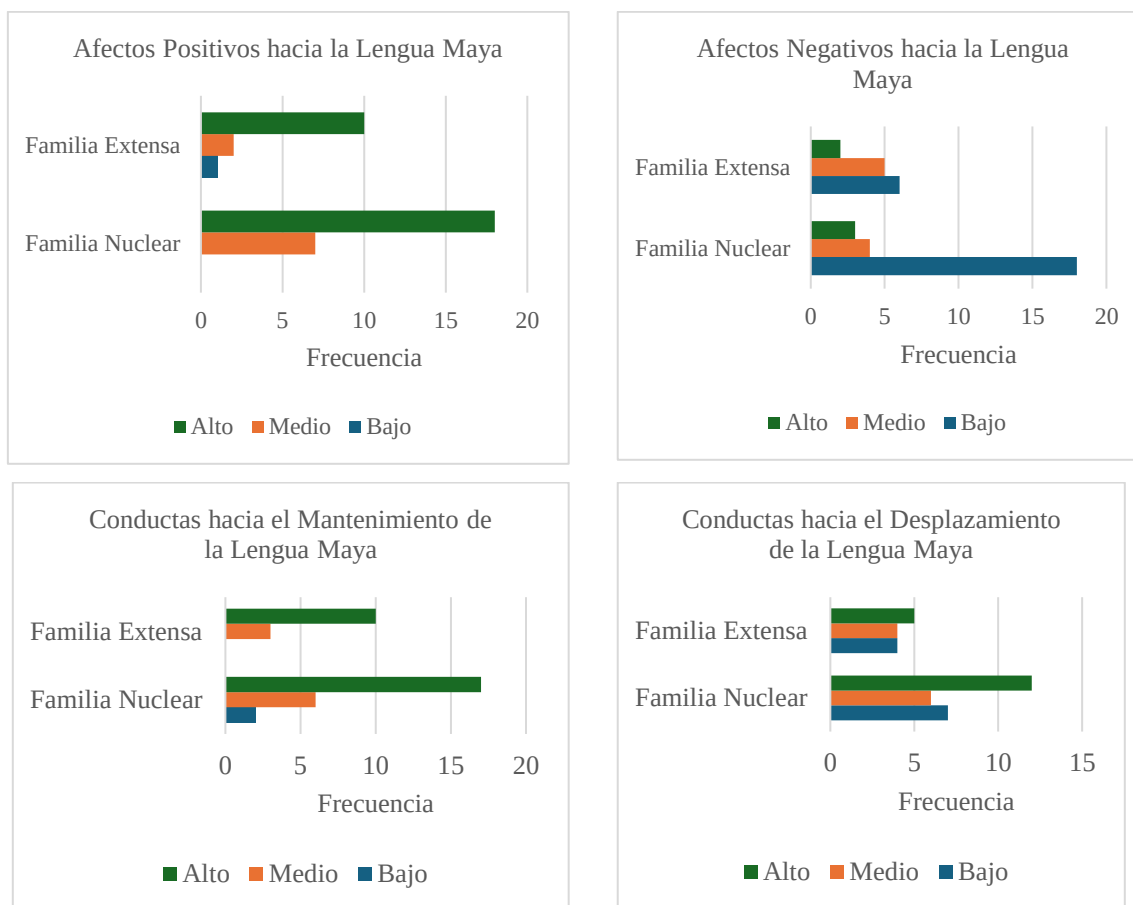
Nota: ED: en desacuerdo, LD: Ligeramente en desacuerdo, NIAD: ni en acuerdo, ni en desacuerdo, LA: Ligeramente de Acuerdo, MA: muy de acuerdo.

En cuanto al, afecto positivo y negativo hacia la lengua maya según el tipo de familia, en la Figura 4, se puede observar que hay más número de alumnos que valoran de modo positivo la lengua (barra verde), tanto en la familia nuclear como extensa; por ende, fueron menos los que valoraron de modo negativo a la lengua (barra azul) (Figura 4).

En la familia nuclear son más quienes expresan conductas asociadas al mantenimiento de la lengua, lo que indicaría que las familias aún realizan actos para la conservación de la lengua maya. No obstante, en ambos tipos de familia, también son notorias las conductas asociadas al desplazamiento (Figura 4).

Figura 4. Comparación del afectivo positivo y negativo hacia la lengua maya según el tipo de familia

Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas: estudio exploratorio



Nota: En los recuadros pueden observarse en la parte superior los resultados del afecto positivo y negativo de las valoraciones hacia la lengua maya. En los recuadros inferiores los niveles de conducta de mantenimiento y desplazamiento de la lengua maya.

Uso de la lengua

El uso de la lengua explora las funciones de ésta en la comunicación Familiar, Local, Laboral e Identitaria. En los alumnos de primaria se identificaron 180 situaciones comunicativas aplicadas a la Función identitaria, de éstas en un 73% (fc= 131) predominó el español, seguido 15% (fc= 27) de uso en ambos idiomas (maya y español) y, solo en el 12% (fc= 22). uso exclusivo de la lengua maya. En el estudiantado de la telesecundaria, se identificaron 276 situaciones comunicativas, siendo el uso del español más frecuente en el 64% (fc= 177) de las situaciones comunicativas, ambos maya y español con un 24% (fc= 65) de las situaciones y, el uso exclusivo de la lengua maya solo en el 12% (fc=34) de las situaciones. Este panorama indica que el alumnado

tanto de la escuela primaria como secundaria de su bilingüismo individual también ha comenzado con un proceso de desplazamiento, dado que el español es la lengua predeterminada para ellos.

El panorama para la lengua maya se encuentra más favorecedor dentro de la Función familiar, de las 45 situaciones comunicativas identificadas en los participantes de la primaria el 35.56% (fc= 16) son en español; mientras que en lengua maya es el 35.56% (fc = 16) y, el uso de ambos idiomas en un 28.89% (fc = 13) de las situaciones comunicativas. En cambio, en el estudiantado adolescente de las 69 situaciones comunicativas usan el 44% (fc =30) en español como, por ejemplo, “platicar con su madre/padre”, “platicar con su abuela/abuelo”, “cuando llegan familiares por las fiestas patronales”; usan tanto la maya como el español en el 39% (fc = 27) de las situaciones comunicativas y, solo la lengua maya en el 17% (fc = 12) de las situaciones. Esto indica que, aunque se utiliza el español para hablar entre los miembros de la familia, aún se conservan en muchas familias el uso de la lengua maya, incluso mezclando la maya con el español. Nuevamente, se enfatiza que la familia tiene un papel importante en cuanto al mantenimiento de la lengua, sin embargo, como hemos mencionado, actualmente se puede observar también una la tendencia al desplazamiento de la lengua maya. Desde el punto de vista de algunos profesores son las madres quienes usan la maya con las abuelitas para ocultar lo que platican del resto de integrantes jóvenes de la familia, diciéndoles que es platica de adultos.

En cuanto a la Función laboral, se identificaron 45 situaciones comunicativas con los participantes de la escuela primaria, donde el español se emplea en el 93% (fc= 42) de las situaciones, seguido por el uso en ambos idiomas en un 7% (fc= 3). Con los adolescentes se identificaron 69 situaciones comunicativas, como por ejemplo “Cuando su maestra (o) les da clases (Matemáticas, ciencias naturales, historia, geografía)”, “Al hacer tarea dentro de su escuela”, “Al platicar con sus compañeros dentro de la escuela”, el español se usa en el 83% (fc= 57) de las situaciones, ambos idiomas en un 7% (fc= 5) de las situaciones y la lengua maya se emplea en un 10% (fc= 7). Por estos hallazgos, la escuela es uno de los contextos en los cuales se está dando el desplazamiento de la

lengua maya de una manera más dramática, para hacer una transición total al uso del español, dado que para dar clases solo se utiliza el español.

Es importante considerar la realización de adaptaciones curriculares y estrategias para disminuir el desplazamiento de la lengua maya en las escuelas, utilizando estrategias de colaboración con el alumnado maya, para promoverla la lengua dentro de las aulas de clase. Es importante resaltar que a diferencia de lo que ocurre en los salones de clase, el estudiantado emplea comúnmente la lengua maya para platicar con sus compañeros dentro de la escuela.

En cuanto a la Función local, se preguntó sobre el uso de la lengua maya y el español para platicar con sus amigos, platicar con gente de su comunidad (vecinos) y cuando se tiene que consultar con un doctor. Se identificaron 45 situaciones comunicativas en el alumnado de primaria, de éstas el uso del español fue el más alto con un 91% (fc= 41) de las situaciones, mientras que en el porcentaje restante del 9% (fc= 4) fue para ambos idiomas; las niñeces no hacen uso de la lengua maya en su contexto local. En cuanto al estudiantado adolescente, se identificaron 69 situaciones comunicativas donde el español se usa en un 73% (fc = 50) de las situaciones, mientras que en el 20% (fc = 14) hace uso de ambos idiomas, solo el 7% (fc=5 hace uso exclusivo de la lengua maya.

Se realizó un análisis adicional entre el uso de la lengua y el tipo de familia para comprender los usos lingüísticos. Se observó que dentro de las familias nucleares predomina el uso del español, con un 68%. En las familias extensas el uso exclusivo del español es ligeramente menor (53.85%) que en las familias nucleares. Así mismo, es mayor el uso de la lengua maya o de ambos idiomas (23.08% y 23.08%, respectivamente), en comparación con el uso de maya o ambos idiomas en las familias nucleares. Aun así, podemos notar que existe un debilitamiento de la transmisión de la lengua maya en las familias extensas, donde las abuelas, los abuelos, las tías y las tíos se comunican cada vez menos en lengua maya con las nuevas generaciones.

Tabla 5. Distribución de Usos de La Lengua de Acuerdo con la Composición Familiar de los Sujetos Encuestados.

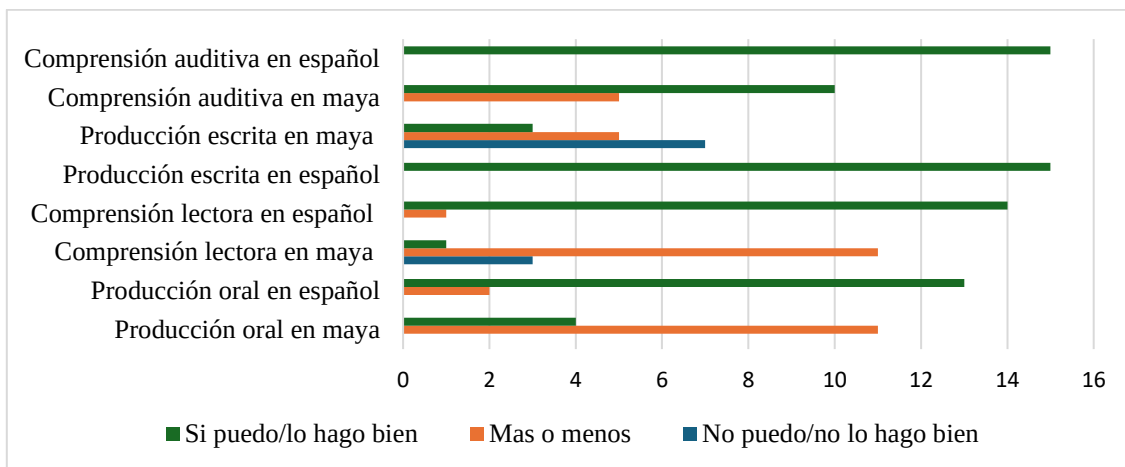
Función de la lengua	Preferencia lingüística	Usos en la Familia Nuclear	Porcentaje de usos en la Familia Nuclear	Uso en la Familia Extensa	Porcentaje de uso en la Familia Extensa
Identitaria	Español	51	68.00%	21	53.85%
	Maya	7	9.33%	9	23.08%
	Ambos	17	22.67%	9	23.08%
Familiar	Español	33	44.00%	13	33.33%
	Maya	18	24.00%	10	25.64%
	Ambos	24	32.00%	16	41.03%
Escolar	Español	66	88.00%	33	84.62%
	Maya	5	6.67%	2	5.13%
	Ambos	4	5.33%	4	10.26%
Local	Español	64	85.33%	27	69.23%
	Maya	3	4.00%	2	5.13%
	Ambos	8	10.67%	10	25.64%

Competencia lingüística

A la percepción que tiene el hablante de su habilidad para utilizar cada una de las lenguas que habla, su producción oral y comprensión cuando recibe estímulos en cada una de las lenguas, se le denomina competencia lingüística. En este trabajo se estudió la auto valoración de la capacidad de los sujetos para hablar, escribir, leer y entender la lengua maya y el español. En el caso del estudiantado de primaria, se puede observar que en cada una de las habilidades la valoración de las competencias en español es mejor en comparación con las competencias de la lengua maya. Sin embargo, es relevante mostrar que sí hay niñas y niños que están intentando escribir, leer y comprender el discurso oral de la lengua maya, contrario a lo que se escucha de parte de los profesores quienes suelen comentar que las infancias ya no hablan la lengua maya o la hablan muy poco. (Figura 6 y 7)

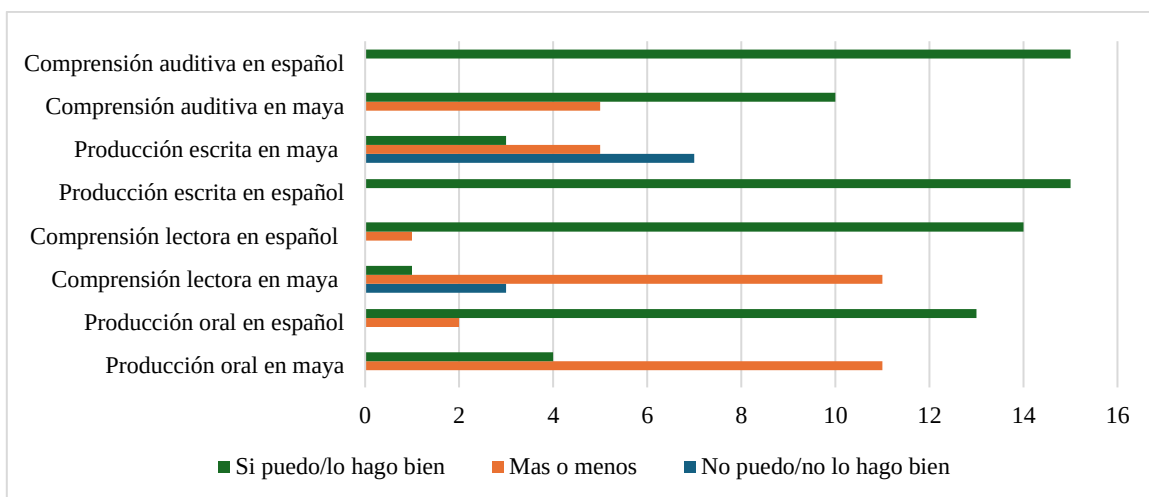
Figura 6. Valoración de las habilidades de Competencia lingüística en los alumnos de primaria

Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas: estudio exploratorio



Nota: En la figura se puede observar las diferentes habilidades de la competencia lingüística tanto en la lengua maya como en el español.

Figura 7. Valoración de las habilidades de Competencia lingüística en los alumnos de telesecundaria



Nota: En la figura se puede observar las diferentes habilidades de la competencia lingüística tanto en la lengua maya como en el español.

VI. Conclusiones

En este trabajo hemos explorado y descrito el historial lingüístico, los usos de la lengua maya en sus funciones identitaria, familiar, escolar y local, las actitudes hacia la lengua hacia maya y el español, así como la competencia lingüística que reporta el alumnado

bilingüe de primaria alta y telesecundaria de una comunidad de Yaxcabá, Yucatán. El análisis realizado nos permite situar algunas propiedades de los procesos de mantenimiento y desplazamiento de la lengua maya que ocurren en dicha localidad.

Hemos observado que la mayoría de los niños, niñas y adolescentes viven en familias nucleares, donde, a pesar del bilingüismo que les caracteriza, el español va convirtiéndose en el idioma que más se utiliza con las nuevas generaciones. Aunque en menor grado, las familias extensas también muestran la tendencia hacia el desplazamiento. A menudo no son conformadas ya por personas mayores; la edad de las abuelas y abuelos ha ido disminuyendo.

De esta manera, la lengua maya es cada vez menos el idioma de la comunicación intergeneracional; y a pesar de que niños, niñas y adolescentes no consideran la lengua maya como propia de la gente adulta o mayor, es cada vez menos su uso por las personas jóvenes, iniciando por el ámbito más íntimo de la socialización lingüística: la familia. Es posible también que lo anterior incide en que únicamente una pequeña proporción del alumnado hace uso exclusivo de la lengua maya en su función identitaria.

La lengua maya no se utiliza como vehículo de comunicación en el aula. Siendo un ámbito fundamental de la socialización de las infancias y adolescencias, la escuela actúa de una manera directa como el principal factor del desplazamiento lingüístico. Aun cuando existe comunicación en lengua maya entre pares en el recinto escolar, las clases y otras actividades formales son predominantemente monolingües en español. En este sentido, no debe sorprender que el alumnado percibe que sus competencias lingüísticas son limitadas, en especial, cuando se trata de la lectoescritura. Aun así, conviene destacar que hay niños, niñas y adolescentes quienes evalúan de manera positiva sus competencias en lengua maya, eligiendo la opción “sí puedo / lo hago bien”. Hemos aquí un área de oportunidad y el reto educativo que es urgente atender, promoviendo la educación en lengua maya y bilingüe (maya y español). Recordemos lo

que el artículo 57 de la Ley General de Educación⁶² establece de manera explícita: “El Estado garantizará y promoverá el uso de las lenguas indígenas en el sistema de educación indígena, intercultural y plurilingüe. Nunca podrá justificarse la eliminación de esta garantía por motivo del bajo número de hablantes.”

En cuanto a la función local, de la misma manera, el idioma predominante, por lo menos en interacciones con menores, es el español. Similar a lo que sucede en la escuela, no se percibe útil la lengua maya en el ámbito laboral. La migración laboral hacia los centros urbanos contribuye al desplazamiento de maya a favor de la lengua dominante.

Ahora bien, no debemos soslayar las actitudes favorables hacia la lengua maya. En particular, la mayoría de los niños, niñas y adolescentes estuvo “muy de acuerdo” al responder el reactivo “Para mí es importante saber maya”. Esto indica que mantienen afecto –una conexión subjetiva– hacia el idioma de sus familiares y de su comunidad. En el contexto del desplazamiento lingüístico, el afecto positivo hacia el idioma minorizado se convierte en el punto de partida para emprender acciones en pro de su revitalización.

Como bien señala Garabide, para revertir la curva de la pérdida⁶³, el proceso de la revitalización debe emerger de las personas, quienes adopten la actitud que las impulse a recuperar la lengua; con ello se produce “la tensión de ruptura”⁶⁴: el proceso de recuperación lingüística, que culminaría con la normalización del idioma minorizado⁶⁵, implica la explosión de la subjetividad colectiva.

⁶² México, Art. 57, Ley General de Educación, disponible en: <https://mexico.justia.com/federales/leyes/ley-general-de-educacion/gdoc/> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

⁶³ La curva de pérdida incluye la pérdida de funciones, el bilingüismo unilateral (solamente hablantes de la lengua minorizada son bilingües, pues se ven obligados a aprender también la lengua dominante), el complejo de inferioridad (en la medida en que la lengua minorizada ha perdido el prestigio social), desestructuración de la comunidad lingüística y discriminación legal (Garabide Elkartea, *op. cit.*, pp. 27-28).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁵ De acuerdo con Garabide Elkartea, el camino de la recuperación consiste en la compactación y la optimización de la comunidad lingüística (hay más hablantes completos, que saben hablar, leer y escribir la lengua, que trabajan conjuntamente), el logro de la protección legal, la recuperación de funciones, el

Es por ello también que, como argumenta Grenoble⁶⁶, el trabajo para recuperar las lenguas contrarresta procesos dolorosos, traumáticos que históricamente han atentado contra las identidades personales y colectivas, y se convierte en un proceso curativo; ofrece la posibilidad a quienes van recuperando su lengua de comunicarse afectivamente con sus ancestros y otras generaciones, posibilitando una conexión más fuerte con la comunidad, su historia y cultura, fortaleciendo el tejido social, el sentido de pertenencia y las propias identidades de las personas participantes. Las experiencias de revitalización muestran cómo se mejora la salud y el bienestar de individuos y comunidades de manera integral. Así mismo, contrario a lo que suele pensarse, el bilingüismo y la educación en la lengua materna de las niñas ofrece ventajas cognitivas, de manera que su desempeño escolar mejora.

Dicho esto, el caso explorado en este estudio nos permite situar factores que actúan a favor del desplazamiento del idioma, a la vez que nos hace observar elementos claves para su mantenimiento y revitalización. Las familias siguen siendo el núcleo donde permanecen algunas prácticas lingüísticas que pueden ser fortalecidas y extendidas a todas las personas en el hogar, en particular, a las niñas y adolescencias. La conexión afectiva con el idioma es otro factor que debe tomarse en consideración en el trabajo de la revitalización lingüística, donde las niñas y las adolescencias son actores estratégicos. Sus competencias lingüísticas son otro factor clave que no puede soslayarse en esta labor.

Para finalizar, debemos recordar que el trabajo de la revitalización lingüística tiene sustento legal en México, tanto a través de la Ley General de Derechos Lingüísticos

monolingüismo territorial (se utiliza la lengua antes minorizada en todo el territorio que ocupa la comunidad lingüística) y la autoconfianza (*Ibidem*, pp. 29.30).

⁶⁶ Grenoble, Leonore A., "Why revitalize?", en Olko, Justyna y Sallabank, Julia (Eds.), *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide*, Inglaterra, Cambridge University Press, 2021, pp. 9-22.

Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas: estudio exploratorio

de los Pueblos Indígenas⁶⁷, como de la propia Constitución Mexicana, que, en el 2º artículo constitucional, en su apartado A, fracciones V y VI lee⁶⁸:

V. Promover el uso, desarrollo, preservación, estudio y difusión de las lenguas indígenas como un elemento constitutivo de la diversidad cultural de la Nación, así como una política lingüística multilingüe que permita su uso en los espacios públicos y en los privados que correspondan.

VI. Participar, en términos del artículo 3o. constitucional, en la construcción de los modelos educativos para reconocer la composición pluricultural de la Nación con base en sus culturas, lenguas y métodos de enseñanza y aprendizaje.

VII. Referencias

AGUILAR Gil, Yasnaya Elena, *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Aguilar, Ana *et al* (Comp.) México, Bookmate Ltd. / Almadía, 2020.

BAEZA-Piña, Carmen Sac Nichte Haa y Flores-Mendoza, Jessica Berenice, “Educar en la Diversidad: La Importancia de la Alfabetización en Lengua Indígena en el Contexto de la Nueva Escuela Mexicana”. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, México, vol. 8, num. 1, 2024, doi: https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v8i1.10200

BLANCO Gómez, Rossana, “Legislación en materia de derechos lingüísticos y educación indígena en México”, *Tinkuy*, Canadá, vol. 12, 2010, pp. 73-92, disponible en <https://tinkuymtl.com/wp-content/uploads/2023/06/Blanco-R.pdf> (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI]. *Índice de Reemplazo Etnolingüístico*, disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/35730/cdi-indice-reemplazo-etnolingustico.pdf> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los

⁶⁷ Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Última Reforma DOF 18-10-2023. Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf> (fecha de consulta: 15 de abril de 2025).

⁶⁸ Art. 2º, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

- Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014, disponible en: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@americas/@ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).
- CORRAL Gadea, Francisco Ivan, Pérez Campos, Irma Yolanda e Investigación y Educación Popular Autogestiva [IEPAAC], *La infancia cuenta en Yucatán, 2021 – Ensayo sobre niñas, niños y adolescentes en Yucatán*, Red por los Derechos de la Infancia/W. G. Kellogg Foundation, 2021, disponible en <https://infanciacuenta.org/publicaciones/la-infancia-cuenta-en-yucatan>
- CORTÉS Camarillo, G. y Leo Peraza, Leyla Gisela, “Lengua maya en educación indígena: tres escuelas en Yucatán”, [Ponencia] *XIV Congreso Nacional de Investigación Educativa-COMIE*, México, 2017, disponible en <https://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/1182.pdf>
- CORTÉS Camarillo, Graciela y Leo Peraza, Leyla Gisela. “Derechos indígenas: una educación cultural y lingüísticamente pertinente”, en Vértiz Galván, Miguel Angel (coord.), *El Tercero Constitucional a Debate*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes / Universidad Pedagógica Nacional, 2022, pp. 463-477, doi: <https://doi.org/10.33064/UAA/978-607-8834-83-9>
- CHI Pech, Jaime Inocencio. *Dinámicas bilingües en la socialización del maya y el español en niños de X-pichil (Quintana Roo) en el contexto del desplazamiento del maya*, Tesis de maestría, 2016, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS] disponible en: <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/492> (fecha de consulta: 26 de agosto de 2025).
- Decreto 474/2022 por el que se declara a la Lengua Maya o Maayat’aan como patrimonio cultural intangible para el estado de Yucatán. Diario Oficial de la Federación, disponible en:

https://www.yucatan.gob.mx/docs/diario_oficial/diarios/2022/2022-03-03_1.pdf (fecha de consulta: 12 de agosto de 2025).

GARABIDE Elkartea. *La experiencia vasca: claves para la recuperación lingüística e identitaria*, Agirrezabal Pertusa, Lore (coord.), España, Gobierno Vasco, Eusko Jaulararitza, Kultura Sayla, 2009, disponible en: <https://www.garabide.eus/fitxategiak/dokumentuak/doks/garabide-claves-para-la-recuperacion-linguistica-e-identitaria-2.pdf> (fecha de consulta: 12 de agosto de 2025).

GERTKEN, Libby M, Amengual, Mark y Birdsong, David, “Bilingual Language Profile: An Easy-to-Use Instrument to Assess Bilingualism”, en Leclercq, Pascale, Edmonds, Amanda y Hilton, Heather (eds.), *Measuring L2 proficiency: perspectives from SLA*, Estados Unidos, Bristol, Multilingual Matters, 2014, pp. 208-225, disponible en: <https://blp.coerll.utexas.edu/using-the-blp/access-testing-materials> (fecha de consulta: 20 junio de 2024).

GRENOBLE, Leonore A. “Why revitalize?”, en Olko, Justyna y Sallabank, Julia (eds.), *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide*, Inglaterra, Cambridge University Press, 2021, pp. 9-22.

Gobierno del Estado de Yucatán, *Municipios de Yucatán: Yaxcabá*, 2023, disponible en: https://www.yucatan.gob.mx/estado/ver_municipio.php?id=104 (fecha de consulta: 24 de mayo del 2023).

HAMMEL, Rainer Enrique, “Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas”, *Alteridades*, México, vol. 5, num.10, 1995, pp. 11-23, disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/560> (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI]. (2019). *Códice México. Lenguas indígenas nacionales*, disponible en: <https://www.inpi.gob.mx/codicemexico/assets/codice-mexico-inpi-infografia.pdf> (fecha de consulta: 7 de julio de 2025).

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información [INEGI]. *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información [INEGI]. *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información [INEGI]. *XIV Censo General de Población y Vivienda, 2020*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

KLEIRNET, Cristina Victoria y Martínez Gutiérrez, Eduardo Ezequiel, "Derechos lingüísticos y formaciones de intérpretes de lenguas indígenas en Oaxaca: dos perspectivas en disputa", *Eduscientia. Divulgación de la ciencia educativa*, México, vol. 1. núm. especial, 2024, pp. 97-118, disponible en: <https://eduscientia.com/index.php/journal/article/view/427> (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

KROTZ, Esteban, "Cinco ideas falsas sobre la "cultura". *Diálogos en acción*, primera etapa, disponible en <https://antrosocial.files.wordpress.com/2011/06/cinco-ideas-falsas-sobre-la-cultura.pdf>, 2012 (fecha de consulta: 18 de junio de 2024).

LEO Peraza, Leyla Gisela y Cortés Camarillo, Graciela, "Educación rural en Yucatán: experiencias escolares en una escuela indígena". *Sinéctica. Revista electrónica de educación*, México, vol. 49, 2017, pp. 1-14, disponible en: <https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/article/view/721/735> (Fecha de consulta: 12 de agosto de 2025).

LIZAMA Quijano, Jesús J. *Del pueblo a la urbe. El perfil maya de la blanca Mérida*, México, CIESAS, 2012.

**Desplazamiento y mantenimiento de la lengua maya en las niñeces y adolescencias mayas:
estudio exploratorio**

México, Art. 2º, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en:
<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf> (fecha de
consulta: 27 de agosto de 2025)

México, Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Última Reforma
DOF 18-10-2023, disponible en
<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf> (fecha de
consulta: 15 de abril de 2025).

México, Art. 57, Ley General de Educación, disponible en:
<https://mexico.justia.com/federales/leyes/ley-general-de-educacion/gdoc>
(fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

MULÍK, Stanislav, Corona-Dzul, Beerelim, Amengual, Mark y Carrasco-Ortíz Haydée.
“Perfil psicolingüístico de los bilingües otomí (hñãñho)-español, migrantes de
Santiago Mexquititlán a Santiago de Querétaro, México”. *Cuadernos de
Lingüística de El Colegio de México*, México, vol. 8, 2021, pp. 1-50, disponible en:
<https://cuadernoslinguistica.colmex.mx/index.php/cl/article/view/154> (fecha
de consulta: 26 de agosto de 2025).

NGŪGĪ wa Thiong’o. *Decolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*,
trad. de Martha Sofía López, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial,
2024.

ORDORICA, Manuel, Rodríguez, Constanza, Velázquez, Bernardo y Maldonado, Ismael.
“El Índice de Reemplazo Etnolingüístico entre la población indígena de México”.
Desacatos, Revista de Antropología Social, México, vol. 29, 2008, pp. 123-140, doi:
<https://doi.org/10.29340/29.436>

SÁNCHEZ Carrión, José Maria (1985). La nueva sociolingüística y ecología de las
lenguas. *Oihernart: cuadernos de lengua y literatura*, España, 4, 1985, pp. 327-
345. <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/PDFAnlt/literatura/04/04327345.pdf>

PÉREZ Ruíz, Maya Lorena, “Las muchachas mayas de Yaxcabá, Yucatán”, *LiminaR.
Estudios Sociales y Humanísticos*, México, vol. XV, num. 1, 2017, pp. 68-81, doi:
<https://doi.org/10.29043/liminar.v15i1.495>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, Doc. 31C/Res 25, Anexo 1, 2 de noviembre de 2001, disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000124687_spa.page=72 (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Resolución 61/295 de la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007, disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).

Secretaría de Cultura, Méxicoe' yóok'ol wukp'éel kúuchil (séptimo) yaan ich tuláakal yóok'ol kaab ich le tu'uxo'ob ku t'a'anal jejeláas t'aanilo'obo', Prensa, 18 de febrero de 2019, disponible en: <https://www.gob.mx/cultura/prensa/mexicoe-yook-ol-wukp-eel-kuuchil-septimo-yaan-ich-tulaakal-yook-ol-kaab-ich-le-tu-uxo-ob-ku-t-a-anal-jejelaas-t-aanilo-obo?idiom=es-MX> (fecha de consulta: 13 de agosto de 2025).

SIDOROVA, Ksenia y Rivero Pérez, Astrid Karina, "Compromiso con la lengua maya en la praxis de Co-municación y Cambio Social: aspectos metodológicos y aprendizajes del trabajo con jóvenes en Mérida, Yucatán", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, México, vol. XIX, num. 57, 2023, pp. 189-219, disponible en: <https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/culturascontemporaneas/article/view/1473/1388> (fecha de consulta: 20 de agosto de 2025).

SIMA Lozano, Eyder Gabriel y Be Ramírez, Pedro Antonio, "Actitudes lingüísticas hacia la maya por yucatecos bilingües de la Región 90 de Cancún", *Culturales [online]*, México, vol. 5, num. 1, 2017, pp. 217-253, disponible en: <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/492> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025)

- SIMA Lozano, Eyder Gabriel y Perales Escudero, Moisés Damián, “Actitudes lingüísticas hacia la maya y la elección del aprendizaje de un idioma en un sector de población joven de la ciudad de Mérida”, *Península*, México, vol. 10, num. 1, 2015, pp. 121-144, doi: <https://doi.org/10.1016/j.pnsla.2014.09.001>
- TAH Montejo, Lidia Gabriela y Matus Matus, Nayelly. *La lengua maya: un estudio de su vitalidad en el municipio de Peto*, Tesis de licenciatura, Universidad Pedagógica Nacional, 2015, disponible en: <http://rixplora.upn.mx/jspui/handle/RIUPN/149041>
- SOLÍS, Patricio y Alcántara, Ivan, “Las oportunidades son en español: pérdida intergeneracional de las lenguas indígenas y bienestar social en México”, *Otros diálogos*, México, num. 22, 2023, disponible en: <https://otrosdialogos.colmex.mx/las-oportunidades-son-en-espanol-perdida-intergeneracional-de-las-lenguas-indigenas-y-bienestar-social-en-mexico>
- UNAMUNO, Virginia, “Derechos lingüísticos como derechos humanos: notas para un debate”, en Pablo Abratte, Beatriz *et al.* (cols), De Mauro, Sofía (comp.), *Actas I Encuentro internacional: derechos lingüísticos como derechos humanos en Latinoamérica*, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2020, pp. 99-111, disponible [https://ffyh.unc.edu.ar/derechoslinguisticos/wp-content/uploads/sites/31/2020/07/Publicaci%C3%B3n-de-actas .pdf](https://ffyh.unc.edu.ar/derechoslinguisticos/wp-content/uploads/sites/31/2020/07/Publicaci%C3%B3n-de-actas.pdf) (fecha de consulta: 18 de agosto de 2025).
- WALSH, Katherine, “Hacia una comprensión de la interculturalidad”, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2012, pp. 89-93.

Recibido: 11 de agosto 2025/
16 de septiembre 2025

Pertenencia e identidad maya: descripción cualitativa de la percepción sobre el consumo del pozol en adolescentes y adultos de Mérida

Maya belonging and identity: a qualitative
description of the perception of pozol consumption
among adolescents and adults in Mérida

U ts'a'abal k'ajóotbil ba'ax u jejeláasil bix u kuxtal
yéetel bix le maaya wíiniko'ob: U tsoolil ti' le ba'ax ku
ya'alal yo'olal le u yu'uk'ul k'eyem tumen le táankelel
paalalo'ob yéetel máako'ob tu méektáankaajil jo'.

Nathassja Isaetel Guadalupe **PIÑA MARTÍNEZ**^{*1}

Erandi **MERCADO GUZMÁN**^{*2}

Javier Humberto **PERERA RIOS**^{*3} 

¹ * Licenciada en Nutrición por la Facultad de Medicina, Universidad Autónoma de Yucatán.

² * Maestra en Medicina Social, Facultad de Medicina, Universidad Autónoma de Yucatán.

³ * Maestro en Ciencias de la Salud, Facultad de Medicina, Universidad Autónoma de Yucatán.

Recibido: 20 de agosto 2025 / Aceptado: 30 de octubre 2025



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

Resumen: La dieta tradicional maya no solo posee un alto valor nutricional, sino que constituye aspectos fundamentales de la cosmovisión, donde cada alimento tiene un significado social y simbólico. El pozol —bebida hecha a base de maíz— fue parte esencial de la vida diaria del pueblo maya; además, representaba el vínculo con la tierra, la historia, la comunidad y la memoria colectiva. Sin embargo, su valor se ha ido perdiendo como resultado de la transición alimentaria propiciada por la globalización, sumado a un proceso histórico de marginación y desvalorización a las prácticas tradicionales. Por lo cual, el presente estudio cualitativo describe la percepción sobre la pérdida del consumo del pozol en adolescentes, adultos y adultos mayores de Mérida, Yucatán a través de entrevistas semiestructuradas y un grupo focal, en donde se encontró que su consumo ha disminuido considerablemente, especialmente entre los jóvenes, quienes no lo asocian con recuerdos ni vínculos significativos. En contraste, los adultos mayores lo recuerdan con nostalgia, aunque su consumo actual se limita a ocasiones específicas. Estos hallazgos reflejan cómo los cambios generacionales han contribuido al desplazamiento del pozol como parte de la dieta tradicional, lo que contribuye a la pérdida de la identidad alimentaria maya.

Palabras clave: percepción; consumo; pozol; pertenencia e identidad.

Abstract: The traditional maya diet not only possesses high nutritional value but also reflects fundamental aspects of the maya worldview, in which each food holds social and symbolic meaning. Pozol —a beverage made from corn— was an essential part of the daily life of the maya people; it also represented a connection to the land, history, community, and collective memory. However, its value has diminished as a result of the dietary transition driven by globalization, compounded by a historical process of marginalization and the devaluation of traditional practices. This qualitative study describes the perceptions of the decline in pozol consumption among adolescents, adults and older adults in Merida, Yucatan, through semi-structured interviews and a focus group. The findings show that its consumption has decreased, considerably, especially among young people, who do not associate it with memories or meaningful connections. In contrast, older adults remember it with nostalgia, although their current consumption is limited to specific occasions. These findings reflect how generational changes have contributed to the displacement of pozol from the traditional diet, wich contributes to the loss of maya food identity.

Keywords: perception; consumption; pozol; belonging and identity.

Kóom ts'íibil meyaj: Ba'axo'ob suuk u jaanta'al tumen maayao'obe' ku tséentik máak tu beel, lelo'oba' ti' xan yano'ob tu ts'u' le bix u yila'al tuláakal yóok'ol kaabo', tu'ux kaada ba'al ku jaanta'ale' yaan u beelal ichil u kuxtal yéetel u miastil kaaj. K'eyeme' ku máak'anta'al yéetel ixi'im ti'al uk'bil, jach noj ba'al ka'ach ichil u kuxtal

maaya kaaj sáansamal; jump'éeel xan u chíikulal u nuupulil ti' lu'um, ti' u k'ajlayil kaaj, ti' u kajtal yéetel ti' u múuch' k'a'ajsajil. Chéen ba'ale' táan u yéemel u k'a'ana'anil, ikil u bin k'éexel le ba'axo'ob ku jaantik máak yo'olal le globalizaciano', ikil xan u bin u kúulpachkuunta'al, bey u xma' u chíimpolta'al le ba'axo'ob suuk u beetik ka'ach le maayao'obo'. Le o'olal túune' le xookila' –cualitativo u ya'ala'al ti'– ku tsolik bix u yila'al u ch'éenel u yu'uk'ul k'eyem tumen xi'ipalal, xch'úupalal yéetel nukuch máak tu noj kaajil Jo', Yucatán. Ku ye'espajal ichil le entrevistas semiestructuradas yéetel jump'éeel grupo focalo' ts'o'ok u jach éemel u yu'uk'ul k'eyem tumen le xi'ipalal yéetel le xch'úupalalo', k'eyeme' ma' tu taasik k'a'ajsajo'ob tu tuukulo'ob, ma' tu yila'al wáa nuupul ti' wáaba'ax k'a'ana'an. Le nukuch máako'obo' láayli' u yáayantiko'ob le k'eyemo', kex chéen wáaba'ax k'iin ku yuk'iko'ob. Le ts'íiba' ku ye'esike' u k'expajal u kuxtal táankelem xi'ipalal yéetel xch'úupalale' ku taal u luk's k'eyem ichil le ba'axo'ob suuk u jaanta'al yéetel u yu'uk'ulo', leti' xan beetik u bin u sa'atal le ku ya'ala'al identidad alimetaria maayao'.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. I.I. DIETA TRADICIONAL MAYA. I.II. VALOR NUTRICIONAL E IDENTIDAD. I.III. CONSUMO DEL POZOL. I.IV. TRANSICIÓN GENERACIONAL ALIMENTARIA. II. METODOLOGÍA. III. RESULTADOS. III.I. TRANSFORMACIÓN DE LOS PATRONES DE CONSUMO DEL POZOL. III.II. PERCEPCIONES BIOLÓGICAS DEL POZOL. III.III. PERCEPCIONES SOCIOCULTURALES DEL POZOL. III.IV. PERCEPCIONES ECONÓMICAS DEL POZOL. IV. DISCUSIÓN. V. CONCLUSION. VI. REFERENCIAS.

I. INTRODUCCIÓN

I.I. DIETA TRADICIONAL MAYA

La dieta tradicional maya se caracteriza por tener al maíz como su alimento base. Este cereal no solo cumple una función alimentaria, sino que también ocupa un lugar central en la cosmovisión maya, donde se le atribuye un papel en la creación del hombre. Según los textos del *Popol Vuh*, los primeros seres humanos fueron exitosamente creados a partir de maíz amarillo y blanco, después de varios intentos fallidos con otros materiales. Además del maíz, otros alimentos relevantes eran el frijol, la calabaza, el chile y el cacao. Entre las principales fuentes de proteína animal se

encontraban el venado, el jabalí y el guajolote, los cuales eran utilizados tanto en la dieta diaria como en ceremonias.⁴

Actualmente, la mayoría de estos ingredientes siguen presentes en la gastronomía yucateca. No obstante, es necesario distinguir entre la dieta tradicional maya y la contemporánea, la cual incorpora diversas influencias, particularmente de la cocina española. El trigo, por ejemplo, fue introducido a la alimentación diaria, aunque el pan era poco común en las mesas yucatecas hasta el siglo XX; hoy, se utiliza en preparaciones como los kibis o para acompañar guisos.⁵

Esta yuxtaposición entre las raíces mayas y las influencias externas en la dieta actual ha generado un debate sobre la autenticidad de la gastronomía yucateca, ya que se concibe como una cocina de tipo “criolla” y no “indígena”, lo que refleja su proceso histórico de fusión cultural. Además, la globalización ha profundizado esta transformación, favoreciendo la homogenización y distanciando aún más a la dieta actual de sus bases tradicionales.⁶

I.II VALOR NUTRICIONAL E IDENTIDAD

El alto valor nutricional de la dieta tradicional maya radica en su composición equilibrada, basada en la complementariedad entre distintos grupos de alimentos. El maíz aporta hidratos de carbono complejos y, gracias al proceso de nixtamalización,

⁴ Carrillo Estrada, Úrsula Hilaria, et al., *Nutrición en la cultura maya y su aporte a la dieta contemporánea*, en *BJM* [en línea], vol. 8, núm. 2, 2023, pp. 12-19. Disponible en: <https://www.bjomed.org/index.php/bjm/article/view/190>, [fecha de consulta: 6 de julio de 2025].

⁵ Campos García, Melchor, *Explorar y comer en la península de Yucatán, siglo XIX*, en *Península* [en línea], vol. 16, núm. 1, 2021, pp. 107-133. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662021000100107, [fecha de consulta: 6 de julio de 2025].

⁶ Ayora Díaz, Steffan Igor, *Translocalidad, globalización y regionalismo: cómo entender la gastronomía regional yucateca*, en *anantrop* [en línea], vol. 51, núm. 2, 2017, pp. 96-105. Disponible en: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/61977>, [fecha de consulta: 6 de julio de 2025].

mejora la biodisponibilidad de minerales como calcio, hierro y fósforo, además de liberar nutrientes encapsulados, como el niacina, fundamental para procesos bioquímicos que convierten grasas y proteínas en energía. Esta dieta combinaba frutos ricos en micronutrientes con un consumo moderado de proteínas animales y lípidos provenientes de fuentes autóctonas, lo que garantizaba una nutrición adecuada a las demandas físicas del entorno agrícola maya.⁴ Es importante mencionar que su valor no se limita a lo nutricional, sino que también tiene un profundo significado identitario.

El concepto de identidad cultural hace referencia al sentido de pertenencia que una persona experimenta hacia un grupo social, el cual, comprende elementos como costumbres, valores, creencias y prácticas comunes.⁷

La identidad cultural al no ser estática, se encuentra en constante transformación, además de estar construido tanto a nivel individual como colectivo y moldeado por influencias externas de manera continua como la transición alimentaria.⁴ Contreras J., en 2003, señala que este proceso tiene un efecto dual sobre la cultura: por un lado, tiende a disolver o debilitar las culturas tradicionales y las identidades arraigadas, y por otro, da origen a nuevas fórmulas de identidad y expresiones culturales.⁸ Además, tanto las tradiciones como las identidades pueden ser moldeadas por intereses situacionales, lo que permite que el pasado sea reinterpretado o distorsionado en función de las condiciones sociales e ideológicas actuales.⁹ La cultura maya ha enfrentado múltiples formas de opresión desde la llegada de los colonizadores

⁷ Molano L., Olga, *Identidad cultural un concepto que evoluciona*, en *Revista Ópera* [en línea], núm. 7, 2007, pp. 69-84, Colombia, Universidad Externado de Colombia. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67500705>, [fecha de consulta: 03 de septiembre de 2024].

⁸ Contreras, Jesús, *¿Seguimos siendo lo que comemos?*, en Salazar, Martha Alicia (ed.), *Identidad a través de la cultura alimentaria: memoria simposio* [en línea], México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2013, pp. 39-56. Disponible en: https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitaless/Identidad.pdf, [fecha de consulta: 03 de septiembre de 2024].

⁹ Villegas Oromí, Alfredo María, *Globalización versus identidad cultural: un conflicto presente*, en *Horizonte de la Ciencia* [en línea], vol. 7, núm. 13, 2017, pp. 11-26. Disponible en: https://www.redalyc.org/journal/5709/570960867002/html/#redalyc_570960867002_ref11, [fecha de consulta: 06 de julio de 2025].

europeos, quienes no solo impusieron nuevas estructuras políticas y económicas, sino que también buscaron erradicar las prácticas culturales, religiosas y lingüísticas del pueblo maya. A lo largo de los siglos, esta violencia simbólica y material se ha perpetuado a través de procesos de discriminación, despojo territorial, invisibilización institucional y estigmatización cultural. La resistencia maya ha sido constante, sin embargo, los efectos de esta opresión han dejado huellas profundas en su organización comunitaria, sus formas de vida y sus expresiones identitarias.¹⁰ Dicho fenómeno ha sido registrado dentro de la cultura maya a lo largo de su historia, lo que ha afectado a diferentes aspectos socioculturales, un ejemplo, es el consumo del pozol.

I.III. CONSUMO DEL POZOL

El pozol es una bebida ancestral conocida por los mayahablantes como *k'eyem*. No obstante, en gran parte de Yucatán es comúnmente llamada pozol o pozole, aunque este último término puede generar confusión, ya que en otras regiones de México se refiere a un platillo hecho con granos de maíz y carne de cerdo. Por lo tanto, para fines de esta investigación, se utilizará el término *pozol*. El pozol, elaborado a base de maíz nixtamalizado y agua, se presenta en dos variantes: la dulce, que recientemente se comenzó a incorporar coco, miel, azúcar o piloncillo, y que actualmente se comercializa en fiestas tradicionales y tianguis; y la salada, la versión tradicional, que suele acompañarse con chile habanero o max con la finalidad de nutrir a los trabajadores del campo durante una larga jornada. El proceso de elaboración consiste en triturar el maíz hasta obtener una masa que se mezcla con agua y se moldea en bolitas; estas se disuelven en agua y, al fermentar durante varios días, desarrollan un sabor ácido y refrescante conocido como *cuxum*.²

¹⁰ Gabbert, Wolfgang. *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. Edición digital, University of Arizona Press, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2vt02h2> [Fecha de consulta: 14 de julio de 2025].

Pero más allá de su función alimentaria e hidratante, el pozol tiene un profundo significado simbólico, ya que está estrechamente ligado con la cosmovisión, el trabajo agrícola y las tradiciones de los pueblos del sureste mexicano, convirtiéndose así en un emblema de identidad cultural. En la cultura maya, el maíz no es solo un alimento, sino la esencia misma del ser humano, está visión perdura en la figura de Yum Kaax, dios del maíz y del monte, a quien tradicionalmente se le ofrecían plegarias y ofrendas para asegurar una cosecha próspera.¹ Por lo tanto, el pozol no solo es un alimento, sino también refuerza vínculos comunitarios y activa la memoria colectiva al ser compartido, ya que su preparación implica saberes heredados de generación en generación, la cual se convierte en una práctica cargada de significado, en la que el alimento se vuelve un símbolo de pertenencia. A pesar de esto, actualmente el pozol ha perdido su lugar central en la rutina diaria de muchas familias, la cual responde, en gran parte, a los cambios generacionales que han transformado las percepciones en torno a los alimentos. Sin embargo, ofrecer pozol continúa siendo un gesto significativo de hospitalidad en la cultura maya, donde aceptarlo representa respeto y rechazarlo puede considerarse una ofensa.²

I.IV. TRANSICIÓN GENERACIONAL ALIMENTARIA

Desde una perspectiva generalizada, la población percibe que el desarrollo de Yucatán se ve influenciada por la globalización, la cual tiene un impacto en las prácticas tradicionales propias de cada comunidad que generalmente son transmitidas generacionalmente.

En Mérida resulta especialmente relevante observar estos procesos, ya que el cambio en los hábitos de consumo alimentario no puede entenderse sin considerar su historia reciente. Hace más de cinco décadas, el estilo de vida era muy distinto: los trabajos eran con más demanda física y existía un mayor contacto con el entorno natural. Sin embargo, esto comenzó a cambiar con la modernización de Mérida, entendida como un proceso de crecimiento acelerado y urbanización sostenida, que se

remonta a la década de 1970, cuando inició el declive de la producción henequenera.¹¹ Aunque la ciudad no era una zona productiva directa, su cercanía con el campo y la migración constante de trabajadores vinculados a este sector favorecieron la preservación de una fuerte identidad cultural, dentro de la cual el consumo de pozol era algo habitual. El abandono del campo, sin embargo, marcó un punto de inflexión. A partir de la década de 1990, inició un proceso de conurbación. La ciudad empezó a expandirse hacia la periferia, integrando a su tejido urbano comunidades que antes eran consideradas rurales.¹² Este proceso no solo transformó el espacio físico, sino que también impulsó la imposición de valores urbanos que debilitaron las prácticas tradicionales y reprodujeron formas sutiles de opresión cultural en dichas comunidades.⁷

Esta transformación territorial estuvo acompañada por una transición alimentaria profunda que no solo modificó la dieta tradicional, sino también la forma en que las personas perciben los alimentos. Vargas L., en 1994, expresa que la percepción es un fenómeno biocultural, ya que depende tanto de estímulos físicos y sensaciones como del significado que estos adquieren a través de pautas socioculturales e ideológicas aprendidas desde la infancia.¹³ Por lo tanto, la identidad cultural se construye a partir de las percepciones que tenemos de los alimentos: cómo los clasificamos, qué valor simbólico les damos, y cómo estas ideas influyen en nuestras decisiones cotidianas sobre qué comer. De este modo, contribuyen a moldear los patrones de consumo, los cuales —con el tiempo— forman parte de una identidad

¹¹ García de Fuentes, Ana y Morales, Josefina, *Dinámica regional de Yucatán 1980-2000*, en *Investigaciones geográficas*, núm. 42, 2000, pp. 157-172. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112000000200010&lng=es&tlng=es, [fecha de consulta: 10 de octubre de 2024].

¹² Rodríguez Pavón, Jimena, *Conurbación, cambio sociocultural e identidad comunitaria en la periferia de la ciudad de Mérida: el caso de Cholul*, en *Península*, vol. 6, núm. 1, 2011, pp. 83-110. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662011000100004&lng=es&tlng=es, [fecha de consulta: 10 de octubre de 2024].

¹³ Vargas Melgarejo, Luz María. *Sobre el concepto de percepción*, *Revista Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, vol. 4, núm. 8, 1994, pp. 47-53.

alimentaria, que lejos de ser fija, está en constante cambio, y a su vez influye en la construcción más amplia de la identidad cultural.^{5,6}

A medida que las nuevas generaciones se alejan de estos marcos culturales de referencia, esta transformación en las percepciones implica también una ruptura con la memoria colectiva. Como plantea Halbwachs M., en 1927, la memoria no es un proceso estrictamente individual, sino que está estructurada y condicionada por el grupo al que pertenecemos—familia, religión, clase social, etc.—, es decir, aunque una persona tenga experiencias individuales, el modo en que las recuerda está influido por su entorno social. La memoria individual solo puede existir dentro de una memoria colectiva que la sostiene, y esta no se conserva de forma pasiva, sino que se debe reconstruir activamente desde el presente.¹⁴

II. METODOLOGÍA

Este estudio cualitativo tiene como objetivo describir la percepción sobre la pérdida del consumo del pozol entre adolescentes, adultos y adultos mayores de Mérida, Yucatán, en donde se seleccionó mediante la técnica bola de nieve (Atkinson R., et al.) una muestra de 10 participantes—identificando actores clave— clasificados en tres grupos etarios: 2 adolescentes (12 a 19 años), 3 adultos (20 a 64 años) y 5 adultos mayores (65 años en adelante).¹⁵ El tamaño de la muestra se definió con base en el criterio de saturación teórica, entendido como el punto en el que la incorporación de nuevos participantes no genera información sustancialmente distinta, lo que optimizó la densidad informativa sin requerir la ampliación de la muestra.¹⁶

¹⁴ Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, 1era. ed., España, trad. de Sancho-Arroyo Inés, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

¹⁵ Atkinson, R et al., *Acceso a poblaciones ocultas y difíciles de alcanzar: estrategias de investigación en bola de nieve*, *Social Research Update*, Reino Unido, Universidad de Surrey, núm. 33, 2001, pp. 1-5.

¹⁶ Bastidas, Javiera, *¿Cómo saturamos los datos? Una propuesta analítica 'desde' y 'para' la investigación cualitativa*, en *Interciencia*, vol. 45, 2020, pp. 293-299.

Pertenencia e identidad maya: descripción cualitativa de la percepción sobre el consumo del pozol en adolescentes y adultos de Mérida

Se llevó a cabo un grupo focal (Kitzinger J.) en el que participaron cuatro adultos mayores, así como seis entrevistas semiestructuradas (Martínez M.): dos adolescentes, tres adultos y un adulto mayor, cabe mencionar que tres participantes formaban parte de una unidad familiar; hija, madre y abuela. Esta variedad de participantes aportó una perspectiva amplia e intergeneracional al estudio.^{17, 18} Los participantes incluidos fueron residentes de Mérida y ahí han vivido la mayor parte de su vida. De igual manera, se solicitó a los participantes la firma de una carta de consentimiento informado y se les informó que sus datos personales serían protegidos mediante el uso de seudónimos en la divulgación de los resultados. Por otro lado, se excluyeron a aquellos individuos que no cumplieran con estos criterios. También se eliminó a quienes abandonaron el estudio o presentaron dificultades significativas para responder.

Las variables del estudio (Tabla 1) fueron de carácter cualitativo, centradas en la identidad cultural alimentaria, la cual se abordó desde cuatro dimensiones clave, la primera el patrón de consumo y tres percepciones; biológicas, socioculturales y económicos. Las transcripciones fueron codificadas y organizadas en Excel mediante técnicas de reducción y categorización (Mejía J.).¹⁹

Tabla 1. Variables del estudio

Contexto sobre el pozol	Variables
Identidad alimentaria	Transformación de los patrones de consumo del pozol
	Percepciones biológicas del pozol
	Percepciones socioculturales del pozol

¹⁷ Kitzinger, Jenny, *Investigación cualitativa: introducción a los grupos focales*, British Medical Journal, Reino Unido, vol. 311, núm. 7000, 1995, pp. 299-302.

¹⁸ Martínez, Miguel M., *La investigación cualitativa etnográfica en educación*, 1era. ed., México, Trillas, 1998, pp. 65-68.

¹⁹ Mejía Navarrete, Julio, *Problemas centrales del análisis de datos cualitativos*, Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, año 1, núm. 1, 2011, pp. 47-60.

Fuente: Elaboración propia

III. RESULTADOS

III.I.. TRANSFORMACIÓN DE LOS PATRONES DE CONSUMO DEL POZOL

Con respecto a la transformación de los patrones de consumo del pozol, los participantes coincidieron en que su ingesta actual es ocasional, al estar asociada con una práctica del pasado, lo que se traduce a una pérdida de identidad cultural vinculada a dicha bebida. Esto se refleja en el siguiente testimonio:

“Lo consumo cuando se le ocurre a algún integrante de la familia, no diario, como cada dos semanas o cada mes, o a veces escuchas que lo están vendiendo en la calle ‘pozol, pozol’, y uno quiere tomar pozol” (Don Sergio, 60 años).

Es importante destacar que el entorno familiar influye significativamente en el consumo de pozol; si en casa se toma, es más probable su incorporación en la dieta. No obstante, también puede adoptarse por influencia externa, como lo señala otro participante:

“En mi casa, la verdad no consumíamos pozol, pero yo entré a trabajar en una quinta... y esas personas de pueblo tenían la costumbre de que a las 10 de la mañana, a la hora de la colación, tomaban pozol [...], así fue cuando yo empecé a consumirlo. De hecho, a la hora de la comida, la señora repartía lo que sobraba a todos para que comieran. Pero eso era una costumbre, que todos los días, a partir de las 10 de la mañana, se tomaba pozol” (Don Miguel, 75 años).

De igual manera, la mayoría de los participantes señalaron que el consumo de pozol solía ser habitual en el pasado, pero en la actualidad es esporádico. Este cambio se asocia a transformaciones sociales y culturales que han modificado las prácticas alimentarias, tal como lo expresa uno de ellos:

“En aquel entonces, se bebía pozol, pero las cosas han cambiado. Ha habido una transformación en la sociedad que nos orilla a ya no consumirlo. Ahora, quizá lo consumo una o dos veces al año” (Don Ernesto, 61 años).

Aunque el consumo del pozol ya no es tan frecuente, sigue coexistiendo con otras bebidas como el refresco o la cerveza. Incluso entre los adultos mayores no se observa una preferencia definida, ya que muchos mencionan que consumirían cualquiera de las opciones disponibles, sin embargo, son pocos quienes conservan una fuerte inclinación por el pozol en su versión tradicional, como se muestra en las siguientes afirmaciones:

“Tomaría las tres: la cerveza, la Coca-Cola y el pozol” (Don Fernando, 72 años).

“Elegiría pozol, pero si me lo ofrecen, lo tomaría sin azúcar” (Don Miguel, 75 años).

Por otra parte, se identificó una pérdida intergeneracional del gusto por el pozol. Algunos participantes relataron que, aunque lo consumieron durante su infancia, actualmente ya no lo hacen, y como resultado, sus hijos y nietos desconocen la bebida o no la consumen. Esta situación evidencia una ruptura en la transmisión de las prácticas alimentarias dentro del entorno familiar, como se menciona en el siguiente testimonio:

“Antes sí, cuando era yo niña, pero ahorita ya no [...] porque le perdí el gusto, ni tampoco a mis hijos o nietos les gusta su sabor, desde chicos no lo probaron o, cuando mucho, una vez” (Doña María, 74 años).

Asimismo, la demanda del pozol ha disminuido, especialmente en zonas urbanas. Por ejemplo, la masa para preparar atole tiene mayor preferencia entre los compradores, ya que el sabor del pozol no resulta del agrado de todos ni se ajusta a las preferencias actuales. Así lo expresa una vendedora dedicada a la comercialización de estas bebidas:

“Aquí en mi puesto se compra más la masa de atole que el pozol, traigo como 8 kilos, a veces se gasta y a veces no” (Doña Juana, 45 años).

Además, que su venta se ha vuelto cada vez más limitada a espacios concretos y tradicionales, como lo comenta este participante:

“Aunque no estoy seguro, creo que venden todavía aquí en el mercado, en el pasillo principal del mercado, ahí se ponen las señoras con su bolita de pozol en bolsa y con una pieza de chile habanero, pero sólo en los lugares tradicionales, no es que la tienda de la esquina donde venden Coca, te vendan pozol, solo en lugares especiales” (Don Fernando, 72 años)

III.II. PERCEPCIONES BIOLÓGICAS

Conforme a las percepciones biológicas del pozol, se observó que su sabor y textura son aspectos fundamentales en la experiencia de consumo. Para los adultos mayores, el contacto físico con el xix —el residuo espeso del maíz— forma parte esencial de su disfrute, tal como lo relata uno de los participantes:

“El pozol, así como se bebía, se podía comer. Al terminar de beber, queda el xix, que con tu mano lo vas jalando con tu dedo para comerlo. Esa textura, que cuando uno termina de tomar [...] se queda en la boca y entre los dientes. Hoy en día, [...] esa textura ya es finita, que es como si no hubieses tomado pozol” (Don Ernesto, 61 años).

Como se destaca, la textura del pozol ha cambiado con el tiempo, volviéndose más homogénea, lo que podría atribuirse a variaciones en los ingredientes o en las técnicas de preparación, como el uso de harina de maíz industrial en lugar de maíz nixtamalizado. Un ejemplo de ello, es lo que menciona este participante:

“Yo conozco a un grupo de albañiles que no llevan pozole, si no una bolsa de Maseca como intermedio, lo sacan, lo preparan y lo beben, pero no es pozole como tal” (Don Sergio, 60 años).

De igual forma, este cambio en la textura puede entenderse como una adaptación a las preferencias contemporáneas, posiblemente influenciadas por un paladar urbano

Pertenencia e identidad maya: descripción cualitativa de la percepción sobre el consumo del pozol en adolescentes y adultos de Mérida

menos familiarizado con lo tradicional. Así se refleja en las opiniones de los más jóvenes, quienes tienden a rechazar las bebidas que contienen partículas o residuos sólidos, lo cual parece estar vinculado a la percepción de que son preparaciones caseras elaboradas con ingredientes naturales, formas de consumo a las que no están habituados debido a los cambios en las prácticas alimentarias:

“[...] el pozole no me gusta su sabor e incluso la textura, nunca, desde pequeña no me gusta que una bebida tenga trocitos de algo, si no es una mezcla homogénea no es de mi agrado” (Karime, 13 años).

Respecto a los beneficios percibidos, el pozol es considerado por varias personas como una bebida saludable, rica en nutrientes, incluso aunque no cuenten con información científica precisa. Esta percepción se fundamenta en saberes populares y experiencias personales, como lo comenta este participante:

“Tengo entendido que tiene muchas vitaminas, minerales y hasta antioxidantes [...] creo que es un alimento muy sano” (Don Fernando, 72 años).

Otro aspecto percibido como benéfico es el pozol fermentado, conocido como *cuxum*. Aunque su apreciación se basa principalmente en saberes populares, esta valoración revela cómo el conocimiento tradicional reconoce y aprecia propiedades que también son objeto de interés en la ciencia actual. Así lo manifiesta uno de los participantes:

“Inclusive si se echa a perder [...] lo toman con más ganas [...] hasta está confirmado de que tiene penicilina y probióticos. Cuando pasa días, de 6 a 7 días, le sale algo verde y podemos ver que la gente que lo consume o lo consumió, vive arriba de los 80 años” (Don Sergio, 60 años).

El pozol también es percibido como una bebida que brinda saciedad, lo que lleva a algunas personas a elegirlo en momentos de hambre o como alternativa a otros alimentos disponibles entre comidas, como señala una entrevistada:

“El pozol nos llena cuando tenemos hambre, yo prefiero tomar pozol en lugar de una torta, una galleta o una sabrita” (Doña Juana, 45 años).

Esta percepción de saciedad también se refleja al comparar el pozol con bebidas embotelladas. Mientras que los refrescos suelen brindar una sensación de energía rápida, el pozol es valorado por ofrecer un efecto más duradero, tal como lo menciona otra participante:

“Con el pozol te calma la sed, te llena y te da saciedad; en cambio, los refrescos no te llenan” (Doña Claudia, 42 años).

No obstante, aunque esta diferencia también es reconocida por los jóvenes, el pozol no siempre resulta atractivo para ellos, ya sea por su sabor, textura o por preferencias generacionales:

“La Coca considero que me proporciona más energía en poco tiempo, por los azúcares simples, [...] sí es más saludable [el pozol], pero no de mi agrado” (Karime, 13 años).

Esta inclinación hacia productos ultraprocesados ha abierto un debate sobre cómo cierto alimentos y bebidas han comenzado a ocupar un lugar central en la identidad cultural alimentaria yucateca. En este contexto, una voz mayor expresa una reflexión crítica:

“Para empezar, ya se perdió el gusto por las cosas naturales, además que se busca lo más práctico, lo más fácil. Pues también el hecho de que las bebidas embotelladas tienen algo que hace que los atrae, no sé si es el endulzante o el sabor, pero siento que es por ahí [...] siempre hemos discutido que si comes una torta de cochinita, ¿qué es lo que vas a beber? Es Coca-Cola u horchata, pero oye no la natural, la del jarabe, no hay otra. Entonces ya es como una especie de costumbre” (Don Ernesto, 60 años).

III.III. PERCEPCIONES SOCIOCULTURALES

De acuerdo a las percepciones socioculturales, el pozol aparece como una bebida vinculada a la identidad cultural. Aunque su consumo ha disminuido, aún se mantiene

Pertenencia e identidad maya: descripción cualitativa de la percepción sobre el consumo del pozol en adolescentes y adultos de Mérida

presente en fechas religiosas y celebraciones tradicionales, tal como señalan algunas personas entrevistadas:

“Sí, solo cuando son los días tradicionales, como Hanal Pixán y de vez en cuando, no siempre, pero se consume” (Doña Claudia, 42 años).

“Normalmente en los pueblos, para Semana Santa se toma el pozol, lo tienen como tradición. Entonces si uno quiere tomar pozol esos días, normalmente los habitantes hacen el pozol y lo llevan a una iglesia” (Don Sergio, 60 años).

Para los adultos mayores, el consumo de pozol se asocia con una carga simbólica relacionada con el maíz, percibido como un alimento con valor energético e incluso espiritual, como lo comenta este participante:

“Cuando yo consumo pozol, siento que estoy tomando un gran alimento y algo sagrado, ya que viene del maíz. Entonces, el efecto que tiene en mí es muy energético, hasta yo diría, en mi caso particular, muy espiritual. Pues estoy tomando algo sano [...] y estamos en una cultura que viene del maíz, y ya no los están robando” (Don Fernando, 72 años).

De igual forma, el pozol es percibido como una opción práctica y tradicional en entornos rurales, especialmente entre quienes realizan labores en el campo. Así lo explica una de las entrevistadas:

“Es la tradición porque nosotros nos levantamos así en el campo. ¿Qué vas a tomar? ¿Tienes hambre? Tienes que tomar pozol” (Doña Juana, 45 años).

Esta costumbre muestra que el pozol no solo forma parte de la cultura, sino también de una rutina cotidiana vinculada a las exigencias del trabajo diario. En otros casos, su consumo actual responde más a la nostalgia o al deseo de revivir experiencias pasadas, que a una práctica sostenida. Algunos entrevistados comentaron que lo toman de forma esporádica, como una manera de recordar:

“En mi caso, yo lo consumo por gusto, por recordar, sin contemplar si tiene propiedades o no” (Don Ernesto, 61 años).

Entre los jóvenes, la relación con el pozol es más distante. Algunos no lo vinculan con experiencias personales significativas o solo lo conocen a través de referencias familiares, como relatan dos adolescentes:

“No recuerdo si lo consumía en mi infancia [...] aunque cuando lo probé no me gustó” (Karime, 13 años).

“El recuerdo sería cuando mi mamá estuvo embarazada por el momento pues ese antojo era mucho de pozol” (Paulina, 15 años).

En estos casos, la falta de continuidad en la transmisión familiar hace que el pozol pierda presencia en la vida cotidiana. Incluso personas adultas reconocen que su consumo ya no es tan común:

“Por lo que sé, ya no se consume tanto, supongo que los adultos mayores sí porque lo conocen y saben prepararlo” (Doña Emilia, 50 años).

Aun así, se han desarrollado formas de consumo que combinan lo tradicional con nuevas variantes. Algunas personas lo prefieren con ingredientes como chile habanero, coco o miel, según el momento y el gusto personal:

“A veces me gusta tomarlo con chile habanero y sal en las noches [...] pero igual otras noches, cuando se me antoja, con miel o azúcar porque tiene otro sabor” (Doña Juana, 45 años).

Estas adaptaciones buscan mantener vigente la bebida, aunque no siempre logran generar un interés sostenido en el público joven. Un ejemplo de ello, es lo que menciona esta participante:

“Hace como 5 años, probé el pozol con coco en Akil, me encantó porque era más coco; sin embargo, no he vuelto a querer tomarlo” (Karime, 13 años).

III.IV. PERCEPCIONES ECONÓMICAS

Pertenencia e identidad maya: descripción cualitativa de la percepción sobre el consumo del pozol en adolescentes y adultos de Mérida

La disminución en el consumo de pozol está relacionada con percepciones económicas que influyen en las elecciones alimentarias diarias. Varios entrevistados vinculan este cambio al incremento en la disponibilidad y accesibilidad de bebidas ultraprocesadas como la Coca-Cola, que además generan una sensación de estatus social:

“Se me hace más fácil comprar una Coca-Cola que preparar pozol [...] además, psicológicamente, Coca-Cola te da un estatus diferente” (Don Fernando, 72 años).

Respecto al costo, las opiniones son diversas. Para algunos, el precio del pozol y los refrescos es prácticamente igual, como menciona una participante:

“En estos tiempos casi es igual” (Doña Claudia, 42 años).

Por otro lado, se señala que, aunque la Coca-Cola puede ser más costosa, su practicidad y rapidez para adquirirla la hacen una opción preferida, tal como explica otra entrevistada:

“Es más fácil y rápido comprar una Coca-Cola en la tienda que ir al mercado por masa” (Doña Emilia, 50 años).

Finalmente, hay quienes relacionan el consumo de refrescos con una mejora en la situación económica familiar, reflejando cómo el acceso a productos industrializados es visto como un símbolo de progreso:

“Ahora ya hay más dinero y se puede comprar Coca” (Doña Juana, 45 años).

IV. DISCUSIÓN

Históricamente, el pozol fue un elemento fundamental en la dieta local de Yucatán; sin embargo, la globalización ha transformado los patrones de consumo, afectando especialmente a las bebidas tradicionales. De acuerdo con los testimonios

recabados, su consumo actual es esporádico y se asocia con prácticas del pasado, lo que refleja una pérdida de identidad cultural.²⁰

Aunque el entorno familiar aún influye en su presencia dentro de la alimentación, su consumo ha cambiado y se ha desplazado a otros espacios como tianguis o zonas donde se venden alimentos considerados tradicionales. No obstante, quienes más lo adquieren no suelen ser los habitantes locales, sino visitantes de otros estados o países que lo buscan como parte de una experiencia gastronómica autóctona. En paralelo, hoy el pozol convive con bebidas industrializadas como los refrescos, lo que evidencia una transformación en los hábitos alimentarios vinculados a la modernización y a la expansión del mercado global.

Este cambio ha desplazado prácticas tradicionales y ha contribuido a una ruptura en la transmisión intergeneracional del gusto y del conocimiento asociado al pozol. Un estudio en jóvenes chiapanecos respalda esta tendencia: aunque el pozol persiste en algunas zonas rurales, su presencia en contextos urbanos se ha visto reducida drásticamente frente a la creciente preferencia por bebidas embotelladas, especialmente los refrescos, que se han insertado con fuerza en los hábitos de consumo contemporáneos.²¹ Algo similar pasa en San Jerónimo Amanalco, el refresco se ha convertido en un marcador simbólico de hospitalidad, con expresiones populares como "sin refresco no hay comida", lo que ilustra cómo estas bebidas han llegado a ocupar un lugar central en las prácticas sociales, desplazando las tradicionales que formaban parte de las costumbres alimentarias de la comunidad.²²

²⁰ Contreras, Jesús, *La alimentación contemporánea entre la globalización y la patrimonialización* en *Boletín de Antropología* [en línea], vol. 34, núm. 58, 2019, pp. 30-55, disponible en: <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v34n58a01>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].

²¹ Jenatton, M.; Hernández-Meléndez, C.; Sántiz López, E. y Morales, E., *Tomar vida: el pozol y los jóvenes de Chiapas*, en *La Jornada del Campo* [en línea], núm. 153, 2020, pp. 2-3. Disponible en: <https://hal.science/hal-03627466/document>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].

²² Ochoa-Rivera, T., *Alimentación y diferenciación social: el caso de una comunidad en México*, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* [en línea], vol. 2, núm. 1, 2013, pp. 9-20. Disponible en: <https://edulab.es/revSOCIAL/article/view/1227/785>, [fecha de consulta: 05 de septiembre de 2024].

Por otro lado, conforme a las percepciones biológicas, el pozol es considerado como una opción más saludable debido a sus propiedades nutricionales, sin embargo, las preferencias por otras bebidas están fuertemente influenciadas principalmente por su sabor dulce. Mientras que los adultos mayores suelen disfrutar el sabor del pozol, los jóvenes no están familiarizados con él, en parte por la falta de exposición desde edades tempranas. De manera similar, en Chiapas, aunque los jóvenes reconocen los efectos negativos de las bebidas azucaradas sobre la salud, tienden a considerarlas más atractivas y refrescantes.²³

De igual forma, en términos socioculturales, el pozol aún es mencionado con nostalgia, aunque ya no ocupa el lugar central que alguna vez tuvo, especialmente entre las nuevas generaciones. Las adolescentes entrevistadas mencionaron que el consumo del pozol no les generaba recuerdos ni sentimientos propios, subrayando la desconexión con las prácticas alimentarias tradicionales. En la familia entrevistada, se observó cómo el consumo de pozol ha dejado de transmitirse de generación en generación. Esta ausencia de vínculo emocional puede entenderse a la luz de lo que plantea el neurocientífico Antonio Damasio, quien sostiene que nuestras decisiones y preferencias están profundamente influenciadas por las emociones y los contextos sociales en los que se forman. En este sentido, si no existen experiencias afectivas compartidas en torno al pozol —como su preparación, consumo en familia o asociación con momentos significativos— es comprensible que las nuevas generaciones no lo integren como parte de su identidad cultural.²⁴

²³ Jenatton, M. y Morales, H., *Cola civilizada y pozol campesino: representaciones sociales de jóvenes sobre una bebida tradicional de maíz y refrescos en los sistemas alimentarios de Chiapas, México*, en *Agroecology and Sustainable Food Systems* [en línea], vol. 44, núm. 8, 2019, pp. 1052-1088. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/21683565.2019.1631935>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].

²⁴ Quebradas Angrino, David Alberto, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro Humano* en *Cuadernos de Neuropsicología / Revista Panamericana de Neuropsicología* [en línea], vol. 5, núm. 2, 2011, pp.173-178. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439642488006>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].

La memoria emocional, base de lo que Damasio llama los "marcadores somáticos", juega un papel crucial en la manera en que damos significado a los alimentos y en cómo estos se sostienen o se pierden en la cultura.²¹ No obstante, más allá de esta perspectiva individual, es importante considerar que la memoria colectiva actúa como el tejido que conecta las experiencias personales con un sentido común de identidad. Cuando se interrumpe la transmisión intergeneracional de estas prácticas, la memoria colectiva se debilita, lo que impacta directamente en la manera en que son recordadas, valoradas y resignificadas. Este proceso está influenciado por dinámicas sociales de poder que históricamente han subordinado y estigmatizado a las comunidades indígenas. La presión por seguir modelos culturales ajenos ha llevado a muchas personas a rechazar sus propias raíces, generando identidades desvinculadas de la experiencia real y vivida.²⁵

A diferencia de otras bebidas tradicionales como el matcha en Japón o el mate en la región guaraní, el pozol no ha logrado integrarse a las dinámicas contemporáneas de revalorización cultural. El matcha ha sido promovido globalmente como un "superalimento", aunque muchas veces descontextualizado de sus raíces culturales. Por su parte, el mate mantiene un fuerte arraigo comunitario que trasciende clases sociales y generaciones.²⁶ , ²⁷ Aunque existen similitudes —como el hecho de que, tradicionalmente, tras una jornada de trabajo, el pozol se preparaba a media mañana y se compartía en una jícara entre los presentes— esta práctica ha desaparecido

²⁵ Hernández, Carlos Arturo, *La memoria como derecho colectivo en los pueblos indígenas*, en *Jurídicas*, vol. 9, núm. 2, 2012, pp. 157–174. Disponible en: <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/4911> [fecha de consulta: 14 de julio de 2025].

²⁶ Dreher, Nick, *Food from Nowhere: Complicating Cultural Food Colonialism to Understand Matcha as Superfood*, en *Gradfoodstudies* [en línea], vol. 5, núm. 1, 2018. Disponible en: <https://gradfoodstudies.org/2018/06/01/matcha-food-from-nowhere/>, [fecha de consulta: 05 de mayo de 2025].

²⁷ Maciel, M. E. de S., *Intercambios alimentarios entre Brasil y Latinoamérica*, Seminario "Cocinas en México: procesos biosociales, históricos y de reproducción cultural", Centro Nacional de las Artes-INAH, 5 de julio de 2022, [video en línea], disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vCw2YqFukq8>, [fecha de consulta: 05 de mayo de 2025].

paulatinamente de la memoria colectiva. Desde una perspectiva económica, la globalización ha hecho que el pozol, una vez una opción económica, pierda terreno frente a bebidas como la Coca-Cola, pese a que es más cara, se venden con facilidad y son vistas como un símbolo de estatus social, como sucede con los jóvenes de Chiapas que es visto como una bebida anticuada, propia del ámbito rural y vinculada a la pobreza.²⁰ Paradójicamente, aunque el pozol sea percibido como una bebida “de campesinos”, su preparación se ha vuelto cada vez más costosa debido al aumento en el precio de insumos esenciales como el maíz y el azúcar, lo que agudiza aún más la contradicción entre su imagen popular de bajo estatus y su realidad económica actual.

En este contexto, es importante asumir que la transición alimentaria es parte del cambio social y la clave no está en frenar el cambio, sino en preservar elementos culturales en lugar de desplazarlos. En este sentido, el papel del profesional en nutrición es relevante para integrar el consumo del pozol como una práctica de salud y bienestar a través de su valor nutricional, sin desvincularlo de su contexto cultural. Esto requiere un equilibrio entre conocimiento científico y tradición, entre estrategias modernas de promoción y respeto por la identidad cultural maya. La erosión del consumo del pozol entre las generaciones más jóvenes no debe leerse únicamente como una elección individual, sino como el resultado de situaciones estructurales, por ejemplo: la ruptura en la transmisión intergeneracional, la estandarización de gustos, el poder de las industrias alimentarias, la tensión entre lo local y lo global, la falta de divulgación de saberes tradicionales y la ausencia de políticas públicas que protejan y promuevan estos bienes inmateriales.

V. CONCLUSIÓN

La transformación del consumo y percepción del pozol en Mérida no solo evidencia un cambio en las elecciones alimentarias, sino también una ruptura en la memoria colectiva y en los procesos de transmisión cultural. La progresiva desaparición de esta bebida tradicional no debe interpretarse como una simple

variación generacional, sino como el resultado de dinámicas históricas de marginación que han debilitado las prácticas identitarias de las comunidades mayas, además del efecto de la globalización.

El pozol, más que un alimento, es un símbolo ancestral cuya pérdida revela la fragilidad de los vínculos comunitarios frente a modelos que privilegian lo ajeno por encima de lo propio. En este sentido, su abandono no implica solo la desaparición de una práctica tradicional, sino el desvanecimiento de una parte esencial de la vida cultural que da sentido a lo colectivo. Preservar el consumo del pozol, por tanto, implica mucho más que conservar una bebida: en un contexto donde las culturas locales se ven constantemente desdibujadas por la homogenización global, defender la identidad cultural alimentaria se vuelve un acto de resistencia, de memoria y de dignidad.

VI. REFERENCIAS

- Carrillo Estrada, Úrsula Hilaria, et al., *Nutrición en la cultura maya y su aporte a la dieta contemporánea*, en *BJM* [en línea], vol. 8, núm. 2, 2023, pp. 12-19. Disponible en: <https://www.bjomed.org/index.php/bjm/article/view/190>, [fecha de consulta: 6 de julio de 2025].
- Campos García, Melchor, *Explorar y comer en la península de Yucatán, siglo XIX*, en *Península* [en línea], vol. 16, núm. 1, 2021, pp. 17-133. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662021000100107, [fecha de consulta: 6 de julio de 2025].
- Ayora Díaz, Steffan Igor, *Translocalidad, globalización y regionalismo: cómo entender la gastronomía regional yucateca*, en *anantrop* [en línea], vol. 51, núm. 2, 2017, pp. 96-105. Disponible en: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/61977>, [fecha de consulta: 6 de julio de 2025].

- Molano L., Olga, *Identidad cultural un concepto que evoluciona*, en *Revista Ópera* [en línea], núm. 7, 2007, pp. 69-84, Colombia, Universidad Externado de Colombia. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67500705>, [fecha de consulta: 03 de septiembre de 2024].
- Contreras, Jesús, *¿Seguimos siendo lo que comemos?*, en Salazar, Martha Alicia (ed.), *Identidad a través de la cultura alimentaria: memoria simposio* [en línea], México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2013, pp. 39-56. Disponible en: https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitales/Identidad.pdf, [fecha de consulta: 03 de septiembre de 2024].
- Villegas Oromí, Alfredo María, *Globalización versus identidad cultural: un conflicto presente*, en *Horizonte de la Ciencia* [en línea], vol. 7, núm. 13, 2017, pp. 11-26. Disponible en: https://www.redalyc.org/journal/5709/570960867002/html/#redalyc_570960867002_ref11, [fecha de consulta: 06 de julio de 2025].
- Gabbert, Wolfgang. *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. Edición digital, University of Arizona Press, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2vt02h2> [Fecha de consulta: 14 de julio de 2025].
- García de Fuentes, Ana y Morales, Josefina, *Dinámica regional de Yucatán 1980-2000*, en *Investigaciones geográficas*, núm. 42, 2000, pp. 157-172. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112000000200010&lng=es&tlng=es, [fecha de consulta: 10 de octubre de 2024].
- Rodríguez Pavón, Jimena, *Conurbación, cambio sociocultural e identidad comunitaria en la periferia de la ciudad de Mérida: el caso de Cholul*, en *Península*, vol. 6, núm. 1, 2011, pp. 83-110. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662011000100004&lng=es&tlng=es, [fecha de consulta: 10 de octubre de 2024].

- Vargas Melgarejo, Luz María. *Sobre el concepto de percepción*, Revista Alteridades, México, Universidad Autónoma Metropolitana, vol. 4, núm. 8, 1994, pp. 47-53.
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, 1era. ed., España, trad. de Sancho-Arroyo Inés, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Atkinson, R et al., *Acceso a poblaciones ocultas y difíciles de alcanzar: estrategias de investigación en bola de nieve*, Social Research Update, Reino Unido, Universidad de Surrey, núm. 33, 2001, pp. 1-5.
- Bastidas, Javiera, *¿Cómo saturamos los datos? Una propuesta analítica 'desde' y 'para' la investigación cualitativa*, en *Interciencia*, vol. 45, 2020, pp. 293-299.
- Kitzinger, Jenny, *Investigación cualitativa: introducción a los grupos focales*, British Medical Journal, Reino Unido, vol. 311, núm. 7000, 1995, pp. 299-302.
- Martínez, Miguel M., *La investigación cualitativa etnográfica en educación*, 1era. ed., México, Trillas, 1998, pp. 65-68.
- Mejía Navarrete, Julio, *Problemas centrales del análisis de datos cualitativos*, Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, año 1, núm. 1, 2011, pp. 47-60.
- Contreras, Jesús, *La alimentación contemporánea entre la globalización y la patrimonialización*, en *Boletín de Antropología* [en línea], vol. 34, núm. 58, 2019, pp. 30-55, disponible en: <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v34n58a01>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].
- Jenatton, M.; Hernández-Meléndez, C.; Sántiz López, E. y Morales, E., *Tomar vida: el pozol y los jóvenes de Chiapas*, en *La Jornada del Campo* [en línea], núm. 153, 2020, pp. 2-3. Disponible en: <https://hal.science/hal-03627466/document>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].
- Ochoa-Rivera, T., *Alimentación y diferenciación social: el caso de una comunidad en México*, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* [en línea], vol. 2, núm. 1, 2013, pp. 9-20. Disponible en: <https://edulab.es/revSOCIAL/article/view/1227/785>, [fecha de consulta: 05 de septiembre de 2024]

- Jenatton, M. y Morales, H., *Cola civilizada y pozol campesino: representaciones sociales de jóvenes sobre una bebida tradicional de maíz y refrescos en los sistemas alimentarios de Chiapas, México*, en *Agroecology and Sustainable Food Systems* [en línea], vol. 44, núm. 8, 2019, pp. 1052-1088. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/21683565.2019.1631935>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].
- Quebradas Angrino, David Alberto, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro Humano* en *Cuadernos de Neuropsicología / Revista Panamericana de Neuropsicología* [en línea], vol. 5, núm. 2, 2011, pp.173-178. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439642488006>, [fecha de consulta: 28 de agosto de 2024].
- Hernández, Carlos Arturo, *La memoria como derecho colectivo en los pueblos indígenas*, en *Jurídicas*, vol. 9, núm. 2, 2012, pp. 157–174. Disponible en: <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/4911> [fecha de consulta: 14 de julio de 2025].
- Dreher, Nick, *Food from Nowhere: Complicating Cultural Food Colonialism to Understand Matcha as Superfood*, en *Gradfoodstudies* [en línea], vol. 5, núm. 1, 2018. Disponible en: <https://gradfoodstudies.org/2018/06/01/matcha-food-from-nowhere/>, [fecha de consulta: 05 de mayo de 2025].
- Maciel, M. E. de S., *Intercambios alimentarios entre Brasil y Latinoamérica*, Seminario “Cocinas en México: procesos biosociales, históricos y de reproducción cultural”, Centro Nacional de las Artes-INAH, 5 de julio de 2022, [video en línea], disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vCw2YqFukq8> [fecha de consulta: 05 de mayo de 2025].

Recibido: 20 de agosto 2025 /

Aceptado: 30 de octubre 2025

Factores estructurales y simbólicos entre adolescentes mayas de Yucatán en situación de embarazo subsecuente

Structural and symbolic factors among mayan adolescents in Yucatan in a situation of subsequent pregnancy

Tso'okil u yóok'otil yéetel u kíimilil ichil le
je'elo'obo'oba' u k'áato'ob tata'an u ya'alik u k'iimil u
chúuntale'"

Roció QUINTAL LÓPEZ*¹ 

Resumen: El embarazo en adolescentes es un problema de salud pública, pero también de derechos humanos. En este contexto se desarrolló una investigación de corte cualitativo para identificar los factores estructurales, simbólicos y socioculturales que prevalecen en los escenarios en los que el embarazo subsecuente es una realidad entre mujeres mayas de Yucatán. Se realizaron 12 entrevistas en profundidad a adolescentes de seis municipios de Yucatán. En los resultados se identificó que, entre los factores estructurales asociados a la

¹ Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Relaciones de Género por la UAM-Xochimilco. Profesora Investigadora Titular C de T.C. de la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi de la Universidad Autónoma de Yucatán. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores Nivel 2 de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI).

Recibido: 17 de agosto 2025/ Aceptado: 5 de octubre 2025



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

Factores estructurales y simbólicos entre adolescentes mayas de Yucatán en situación de embarazo subsecuente

condición del embarazo subsecuente se incluye ser maya, marginación económica, deserción escolar y discriminación social. Entre los de tipo simbólico está el paradigma mujer igual a madre, la construcción de identidades de género hegemónicas, un sistema de creencias familiar que normaliza el embarazo en la adolescencia y la presencia de violencia de género. Se concluye sobre la necesidad de diseñar políticas públicas de prevención del embarazo subsecuente que atiendan de manera integral estos factores.

Palabras claves: embarazo subsecuente, mayas, adolescencia, violencia estructural.

Abstract: The pregnancy in adolescents is a public health issue, but also a human rights issue. In this context, a qualitative study was conducted to identify the structural and symbolic factors prevalent in settings where subsequent pregnancy is a reality among Mayan women in Yucatán. Twelve in-depth interviews were conducted with adolescents from six municipalities in Yucatán. The results identified structural factors associated with subsequent pregnancy include being Mayan, economic marginalization, school dropout, and social discrimination. Symbolic factors include the woman-equals-mother paradigm, the construction of hegemonic gender identities, family belief system that normalizes teenage pregnancy and the presence of gender-based violence. The conclusion is that there is a need to design public policies for subsequent pregnancy prevention that comprehensively address these factors.

Keywords: subsequent pregnancy, Mayans, adolescence, violence, marginalization

Ts'íib: Le embarazo taan u teen woto'ob tu yóok'otil u yóok'otil jump'éeel wa'alikil ts'íib, pero tuumen u yila'amil le u ts'áak u yila'ajil a'alma'alo'ob. To'on le tuukul u táan u na'at u juntúul u yojolil tu'ux u máak'ilo'ob, u kíimilo'ob yéetel u meyajililil yóok'ol u yeentalil u páaytalilil u uuchben u k'áate'ob u yila'ajil u ya'alik u yila'abo'ob maya'abo'ob Yucatán. U chúupulo'ob 12 u béetik u túunil u yóok'otil u k'áatalilo'ob taan máako'ob u jazpáalo'ob Yucatán. Le tuukulil u k'áat u je'elil u na'at u meyajo'ob: u t'aano'ob u ya'ala' yéetel u carabia' u k'áat u yáax t'u'ux, u táan u ya'ala' in k'áanc'ilo'ob ichil le u múuchilil maya', u t'aano'oba' ekonomiko', u ma'alo'obil u k'uchulil yéetel u jaajililil u t'aan. U meyajililil u meyajo'uba' tu u t'aanil "k'iin" u yila' yéetel u ma'alo'obil u k'áat u ichil u yóok'otil, u t'aano'oba' u kuxtalil máak' yéetel u yila' ichil u bin küuchil u wóol u ts'íibo'ob, yéetel u xookilil u bin wóol u meyajil u yila' yéetel u beetel u yanil. Le conclusión jump'éeel u k'áat u uje'el u nojoch u t'aanil u suuk'uli' u k'áat u taan u meyaj u yóok'otil u táan u jach ma'alo'ob u yila' u máak'ilo'ob, u yila'ab yéetel u meyajililil u béet zaay u paakat u yula'ajil u yila'ob.

K'i'ik' le ts'íib: T'aanil u k'i'ik', Maya', K'i'ik' u yóok'ol, K'i'ik' u yóok'ol K'áak' u ts'íib

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN, II. ANCLAJES TEÓRICOS Y EMPÍRICOS EN TORNO AL EMBARAZO EN ADOLESCENTES, 2.1. EL EMBARAZO ADOLESCENTE EN MÉXICO, 2.2. EL EMBARAZO SUBSECUENTE, 2.3 LA DÍADA EMBARAZO- ADOLESCENCIA EN YUCATÁN, 2.4 APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA ENAPEA. III. METODOLOGÍA, IV. FACTORES ESTRUCTURALES Y SIMBÓLICOS ASOCIADOS AL EMBARAZO SUBSECUENTE. 4.1 FACTORES ESTRUCTURALES. 4.2 FACTORES SIMBÓLICOS. V. CONCLUSIONES, VI. RECOMENDACIONES.

I. Introducción

Las causas del embarazo en la adolescencia son de tipo multifactorial se asocian a la presencia de profundas desigualdades sociales, económicas y culturales, que afectan el reconocimiento, apropiación y ejercicio de los derechos humanos de las mujeres que lo experimentan. Cuando este fenómeno se presenta de manera subsecuente, es decir, cuando una adolescente experimenta un segundo embarazo durante esta etapa de la vida, las implicaciones para su salud física, emocional, educativa y social se agravan considerablemente. En contextos indígenas, como el de las comunidades mayas de Yucatán, esta situación se entrelaza con factores estructurales históricos como la marginación, el racismo, el acceso limitado a servicios de salud sexual y reproductiva, y la persistencia de normas culturales que refuerzan roles tradicionales de género.²

La Organización Mundial de la Salud (OMS),³ desde el 2014 sostiene que los segundos y terceros embarazos en adolescentes que han experimentado un parto o un aborto son más frecuentes de lo que se reconoce oficialmente y afirma que del total de embarazos que se registra anualmente en el mundo, la cuarta parte pueden clasificarse como subsecuentes. El Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA),⁴ señala

² Reyes, David y González Almontes, Esmeralda, "Elementos teóricos para el análisis del embarazo en adolescentes". *Revista Latinoamericana*, Brasil, núm 17, pp.98-123, 2014, disponible en: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2014.17.07.a>

³ Organización Mundial de la Salud (OMS), "Embarazo en la adolescencia", OMS, 2024, disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-pregnancy> (fecha de consulta: 3 de abril de 2025).

⁴ Fondo de Población de las Naciones Unidas. (UNFPA) "Consecuencias socioeconómicas del embarazo en adolescentes en México. Implementación de la metodología para estimar el impacto socioeconómico del embarazo y la maternidad adolescentes en países de América Latina y el Caribe. Milena 1.0, UNFPA,

que el embarazo subsecuente en la adolescencia se encuentra ligado a una iniciación sexual temprana, cortos períodos intergenésicos y uniones tempranas de las adolescentes y enfatiza que todos los riesgos y complicaciones asociados al embarazo en adolescentes, se incrementan cuando se trata de embarazos subsecuentes.

Este trabajo se enfoca en el embarazo adolescente y subsecuente en mujeres adolescentes mayas, analizando las condiciones que lo favorecen y las consecuencias que acarrea en sus trayectorias de vida. Se parte del reconocimiento de que este fenómeno no puede entenderse únicamente desde una perspectiva individual, médica o de salud pública, sino que requiere una mirada social e interseccional que considere las múltiples dimensiones estructurales, simbólicas y socioculturales que inciden en su reproducción.

La presente investigación se desarrolló con adolescentes que pertenecen a cinco diferentes comunidades mayas del estado de Yucatán. Se indagó qué factores de tipo estructural, simbólico y sociocultural, están presentes en las comunidades y en las trayectorias de vida de estas adolescentes, que puedan considerarse parte de un escenario de vulnerabilidad social, que permita comprender la presencia y reproducción del embarazo subsecuente entre las adolescentes.

II. Anclajes teóricos y empíricos en torno al embarazo en adolescentes

2.1. El embarazo adolescente en México

“La adolescencia es una etapa del ciclo de vida en la cual se hace la transición de la niñez a la vida adulta. De acuerdo con el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF); se extiende de los 10 a los 19 años y se caracteriza porque en ella ocurren cambios intensos de orden físico, emocional, mental y social que a la vez inciden

2018, disponible en: https://mexico.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/milena_mexico_2020.pdf (fecha de consulta: 26 de marzo de 2025).

en la forma como se asume y vive la sexualidad”.⁵ Por ejemplo, durante la adolescencia se inicia la capacidad de reproducción; la mujer empieza a producir óvulos y menstrúa y los hombres comienzan a producir espermatozoides.⁶

Durante esta etapa las y los adolescentes construyen su personalidad y suelen manifestar dificultad en la toma de decisiones, se vuelve importante recibir aprobación externa y hay necesidad de pertenencia y aceptación. No solo se presentan cambios corporales significativos, también existe una evolución mental, se produce el despertar de su sexualidad, sintiendo atracción por otras personas; por eso en esta transición a la etapa adulta, es crucial que reciban información útil acerca de la sexualidad y sus consecuencias, tanto positivas como las negativas, en caso de comportamientos sexuales de riesgo.⁷

El embarazo en niñas y adolescentes, se considera un problema de salud pública y de derechos humanos; en 2022 se dio a conocer que México se encuentra entre los primeros lugares de embarazos en adolescentes, de entre los países que conforman la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico “OCDE”.⁸ La Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENAPEA)⁹ recalca que sin importar la condición social de quienes experimentan el embarazo adolescente, usualmente no lo planifican ni lo desean, y aunque son múltiples y diversas las causas, los embarazos de las adolescentes tienen una estrecha relación con la muerte materno-

⁵ Secretaría de salud, “Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva. Modelo de atención integral en salud sexual y reproductiva para adolescentes”, *Secretaría de Salud*, 2015, p.33, disponible en: http://www.cnegsr.salud.gob.mx/contenidos/descargas/SSRA/ModeloAISSRA/web_ModAtnIntSSRA.pdf (fecha de consulta: 20 de abril de 2025).

⁶ Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), “Guía para el Cuidado de Adolescentes” *Gobierno de México*, 2015, disponible en: <https://www.imss.gob.mx/salud-en-linea/guia-cuidado-adolescente> (fecha de consulta: 13 de marzo de 2025).

⁷ Nievas Soriano, Bruno. y García Duarte, Sonia (Eds.), *Violencia, tecnología y multiculturalidad. Nuevos retos en la sexualidad de los adolescentes*, Almería, España, Editorial Universidad de Almería, 2023.

⁸ Cámara de diputados “Notas/agencia de noticias. Nota 4079. Oct. 2, 2022”, *LXVI Legislatura*, 2022, disponible en: <https://comunicacionsocial.diputados.gob.mx/index.php/notilegis/mexico-primer-lugar-en-embarazo-de-adolescentes-urge-impulsar-programas-de-planificacion-familiar-maria-rosete> (fecha de consulta: 27 de marzo de 2025).

⁹ Gobierno de México, “Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes. (ENAPEA), Informe Ejecutivo”, *Gobierno de México*, 2015, disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/425939/Informe_Ejecutivo_GIPEA_2018.pdf

infantil, pero también con el aborto, haciendo indispensable disminuir la morbilidad y mortalidad materna, como consecuencia de un aborto inseguro.

En el contexto nacional, con relación a la Tasa Específica de Fecundidad (TEF) en 2021 ocurrieron 147, 279 nacimientos en adolescentes de 15 a 19 años y 3.019 en niñas menores de 15 años. La tasa de nacimientos en adolescentes de 15 a 19 años fue de 26.3 por cada mil, en niñas menores de 15 años fue de 0.2 por cada mil menores de esa edad¹⁰. Si bien, entre 2018 y 2023 se redujo en México el porcentaje de niñas y adolescentes de 12 a 19 años que estuvieron embarazadas, de 8.4 a 6.1%. el embarazo adolescente, sigue siendo una emergencia sanitaria lo que se refleja en las dificultades a lo largo del embarazo, parto y puerperio.¹¹

El embarazo en niñas y adolescentes produce efectos en las gestantes y en sus hijas o hijos, entre las complicaciones biológicas que se presentan con mayor frecuencia se encuentran la preeclampsia, la anemia y la desproporción entre el feto y el canal pélvico, lo que puede derivar en la muerte de la madre y/o del recién nacido. La salud materno-infantil, también presenta riesgos por causas previas al embarazo, originadas por su situación socioeconómica. Entre las amenazas a las que se exponen, se encuentran, la malnutrición, el bajo peso y talla en la adolescente, ausencia y/o mala calidad de control prenatal. Es decir, si se conjuga la edad de las gestantes con condiciones de precariedad el pronóstico puede ser muy desfavorable.¹²

Al respecto, las adolescentes son el grupo poblacional que enfrenta un mayor peligro de muerte materna, debido a que a nivel internacional las complicaciones

¹⁰ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), "Día mundial para la prevención del embarazo no planificado en adolescentes" INEGI, 2023, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/saladeprensa/noticia/8459> (fecha de consulta: 26 de marzo de 2025).

¹¹ Villalobos-Hernández, Aremis *et al.*, "Embarazo adolescente y rezago educativo: análisis de una encuesta nacional en México", *Salud Pública de México*, vol. 57, núm 2, 2015, pp. 135-143, disponible en: <https://portal.insp.mx/centros/salud-poblacional/articulo/3828>

¹² Reyes, David y González Almontes, Esmeralda, 2014 *op. cit.*, pp.85-86.

durante el embarazo y el parto son la segunda causa de muerte entre las adolescentes.¹³ La Secretaría de salud reportó que, en México en el 2018, de los egresos hospitalarios de las niñas de 10 a 14 años, el 12.6 % se vinculó a causas maternas, en tanto que en las adolescentes de 15 a 19 años fue el 75.5 %. Con relación a los abortos, ese mismo año, de acuerdo con la información de la secretaría de salud, 1,080 fueron en niñas de 10 a 14 años y 20,298 en adolescentes de 15 a 19 años.¹⁴

En lo que se refiere a factores culturales que se asocian con el embarazo temprano, en México la actividad sexual de las mujeres es bien vista y aceptada cuando su ejercicio tenga como finalidad la maternidad, al ser esta una expectativa social ligada a la construcción de la identidad femenina, pero experimentan desacreditación y estigmatización si solo sostienen relaciones sexuales con el propósito de experimentar satisfacción, pues en ese caso corren el riesgo de ser percibidas como mujeres promiscuas¹⁵. Este conjunto de creencias coloca a las adolescentes en una situación delicada que se puede traducir en rechazo social, cuando acuden a los servicios de salud a buscar orientación anticonceptiva, así como ante un embarazo no deseado cuando deciden interrumpirlo.

El embarazo adolescente afecta la salud de las madres y sus hijas e hijos y también influye en su desarrollo personal, limitando su formación académica y sus oportunidades laborales, lo que agrava las desigualdades sociales de los grupos de adolescentes, vulnerando sus circunstancias, y ampliando involuntariamente el esquema de pobreza, entendiendo por pobreza, no solo la falta de ingresos económicos, sino una serie de

¹³ España-Paredes, Pamela *et al.*, "El embarazo adolescente en Quintana Roo: Debates y aportes de investigación para políticas públicas de prevención y atención", *Liminar*, vol. 17, núm. 1, 2019, pp. 187-202, disponible en: <https://doi.org/10.29043/liminar.v17i1.654>

¹⁴ UNFPA, "El precio de la desigualdad...", *cit.* p.15.

¹⁵ Núñez Noriega, Guillermo y Ayala Valenzuela, Deisy, "Embarazo adolescente en el noroeste de México: entre la tradición y la modernidad". *Culturales*, vol. 8, núm. 15, 2012, pp. 7-46, disponible en: <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/128>

causas, entre las que se encuentran el desempleo y la exclusión social, al ser éste un suceso complicado en el que existe una responsabilidad colectiva.¹⁶

Con respecto al incremento de las desigualdades sociales que trae como consecuencia el embarazo adolescente, en comparación con quienes son madres adultas, el Fondo de Población de las Naciones Unidas¹⁷ señaló las siguientes:

1. Las adolescentes cuentan con un menor nivel académico, al desertar de la escuela debido al embarazo,
2. Las madres adolescentes obtienen ingresos inferiores en comparación con quienes son madres adultas,
3. Las madres adolescentes en su mayoría no cuentan con empleo que les proporcione seguridad social,
4. Hay un mayor desempleo en las madres adolescentes.

Una de las causas principales de la reproducción de la pobreza es el embarazo adolescente. En el caso de las madres adolescentes solteras la situación de pobreza se torna aún más crítica, se suman a ello aspectos como el desprestigio social en la comunidad, y el repudio de la propia familia por no haberse casado o unido a la pareja y con ello dar paso a la maternidad.¹⁸ Al respecto las declaraciones de Federico Tobar, representante regional de UNFPA resultan contundentes “la maternidad temprana funciona como una fábrica de pobres. Ya que al menos 80% de las madres adolescentes en Latinoamérica se ubican por debajo de la línea de pobreza. De modo que el índice de embarazo adolescente se convierte en un indicador de subdesarrollo, pues significa que un grupo de la población queda rezagado, al no tener acceso a la educación ni a mejoras en el mercado laboral”.¹⁹

Las condiciones de vulnerabilidad ligadas al embarazo en la adolescencia se agravan cuando las mujeres provienen de contextos rurales, atravesados por la marginación, la exclusión, la discriminación y la pertenencia a grupos indígenas. La tasa de fecundidad en

¹⁶ Arvizu, Alma, Flamand *et al.*, *Embarazo temprano en México: panorama de estrategias públicas para su atención*, Ciudad de México, El Colegio de México, Red de Estudios sobre Desigualdades, 2022, p. 38, disponible en: <https://desigualdades.colmex.mx/embarazo/embarazo-temprano-mexico-panorama-estrategias-publicas.pdf>

¹⁷ UNFPA, “El precio de la desigualdad...”, *cit.*

¹⁸ Reyes, David y González Almontes, Esmeralda, *op. cit.*, pp.85-86.

¹⁹ MUTANTE, “Maternidad adolescente: cuando otro embarazo te condena a la pobreza”, *MUTANTE*, 2021 s/p, disponible en: <https://mutante.org/contenidos/maternidad-adolescente/>

adolescentes indígenas es de 126 por cada 1000, en comparación con la tasa en áreas de nivel medio y zonas metropolitanas que es de 77 por cada 1000.²⁰

En esta misma línea, en la investigación del Instituto Nacional de las Mujeres y el Instituto Nacional de Salud Pública²¹ refiere que, en México las mujeres adolescentes indígenas en edad reproductiva tienen cuatro o más hijos, mientras que en las no indígenas el porcentaje es de uno o dos hijos por familia. Asimismo, las mujeres de habla indígena inician su vida sexual un año antes (17 años) que las no indígenas (18 años).

2.2 Embarazo subsecuente

El embarazo subsecuente, se refiere a las gestaciones que le siguen al primer nacimiento de un hijo o hija. Cuando el embarazo se presenta en mujeres entre 10 y 19 años se habla de embarazo subsecuente adolescentes lo que incrementa todos los riesgos en la salud y ahonda las desventajas sociales.²² Este tipo de embarazo se relaciona con diversos factores entre los que se encuentran la salud, la educación y la influencia social y familiar; con la presencia de estos, también se produce estrés psicológico y emocional, en consecuencia, hay que crear iniciativas para que esta problemática no continúe.²³

Los embarazos subsecuentes en adolescentes se vinculan a un mayor riesgo en su salud, así como en su calidad de vida, incidiendo en los aspectos social y económico, pues no solo hay un mayor riesgo de depresión, deserción escolar, también aumenta la

²⁰ Gobierno de México, "ENAPEA...", *cit.*

²¹ Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) e Instituto Nacional de Salud Pública (INSP), "Trazando rutas: Embarazo subsecuente en adolescentes", *INMUJERES e INSP*, 2018, disponible en: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101316.pdf (fecha de consulta: 23 de marzo de 2025).

²² Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, (UNICEF) y Plan internacional "Vivencias y relatos sobre el embarazo en adolescentes. Una aproximación a los factores culturales, sociales y emocionales a partir de un estudio en seis países de la región", *UNICEF, Plan Internacional*, 2014, disponible en: <https://www.unicef.org/ecuador/media/2481/file/Vivencias%20y%20relatos%20sobre%20el%20embarazo%20en%20adolescentes.pdf> (fecha de consulta: 8 de julio de 2025).

²³ Monterrubio-Flores, Eric *et al.*, "Factores Socioculturales: Embarazo adolescente subsecuente proyecto de vida, Morelos, México. 2012-2022", *Horizonte Sanitario*, vol. 23, núm. 1, 2024, pp.129-140, disponible en: <https://doi.org/10.19136/hs.a23n1.5678>

imposibilidad de cubrir sus necesidades alimentarias, acrecentando la susceptibilidad física en sus hijas e hijos producto de los embarazos subsecuentes. Igualmente, las hijas e hijos de embarazos subsecuentes es muy probable que presenten bajo peso, problemas en el desarrollo y bajo rendimiento escolar, comparado con otros de un primer embarazo.²⁴ Aunque el intervalo óptimo para una nueva gestación es la comprendida entre los 18 y los 27 meses, sin que exceda de los 60 meses,²⁵ la necesidad de prevenir un segundo embarazo no planeado, tiene su origen en el alto riesgo al que se exponen, no por el tiempo intergenésico, sino porque sin importar el lapso entre el primero y el siguiente embarazo, al ser adolescente y no haber alcanzado la suficiente madurez física, aumenta diez veces la posibilidad de que su hija o hijo presente padecimientos de salud durante su vida, afectando en consecuencia su desarrollo.²⁶

En el 2023 en México, 18.6 millones de mujeres en edad fértil eran sexualmente activas y el 74.5% de esa población utilizó métodos anticonceptivos, siendo este porcentaje similar al obtenido en 2018, en donde fue de 75.4 %. Al realizar el comparativo en el uso de métodos anticonceptivos entre las mujeres de 15 a 19 años y las de 20 a 24 años, se obtuvo un porcentaje de 60.2 y 68.2 %, respectivamente, con lo que se observa que las más jóvenes tuvieron un menor interés en el control natal²⁷. En la publicación de UNICEF titulada *Embarazo Subsecuente en la Adolescencia*²⁸, realizada con adolescentes

²⁴ INMUJERES e INSP, *op.cit.*

²⁵ Zavala-García, Abraham *et al.*, "Periodo intergenésico: Revisión de la literatura", *Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología*, vol. 83, núm. 1, 2018, pp.52-61, disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-75262018000100052>

²⁶ Morales-Álvarez, Clara *et al.*, "Embarazo subsecuente en la adolescencia: causas, consecuencias y posibles soluciones", *Revista de Enfermería del Instituto Mexicano del Seguro Social*, vol. 30, núm. 1, 2022, pp. 14-20. Disponible en: https://revistaenfermeria.imss.gob.mx/index.php/revista_enfermeria/article/view/1271

²⁷ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), "Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2023, Comunicado de prensa 305/24, 22 de mayo de 2024, página 1/48", INEGI, 2024, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/ENADID/ENADID2023.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

²⁸ Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), *Embarazo subsecuente en la adolescencia*, Tierralta, Colombia, UNICEF, 2015, disponible en: https://www.unicef.org/colombia/sites/unicef.org.colombia/files/2019-04/EMBARAZO-SUBSECUENTE-EN-ADOLESCENCIA-FINAL-OCT_0.pdf

colombianas se reveló que una cuarta parte de los embarazos en adolescentes eran subsecuentes y, al menos, 20% ocurría entre siete y 14 meses después del primer parto. En un estudio realizado por UNFPA²⁹ en 14 municipios se encontró que una cuarta parte de las jóvenes embarazadas que participaron en la investigación tenía una gestación previa (18,9%), pero un 3,6% tenía antecedentes de dos o tres.³⁰

Otro factor para tener embarazos consecutivos es el deseo de terminar lo antes posible con su ciclo de reproducción, aunque eso implique que el período intergenésico sea breve y no el adecuado para un nuevo embarazo. También se ha demostrado que entre algunas madres adolescentes permea la creencia social de que un solo descendiente no es suficiente y quieren que el primero tenga un compañero con el que pueda interactuar y acompañarse en la dinámica familiar.³¹

En lo que se refiere a la población indígena adolescente, es importante tener una aproximación a su maternidad, puesto que, debido a su contexto cultural, inician con la fecundidad a menor edad que la población no indígena. En el caso de la población indígena, en su mayoría no muestran interés en los métodos anticonceptivos ya que no es un tema en el que se les haga énfasis en el medio en el que se desenvuelven, pero, además, quienes, si manifiestan interés, corren el riesgo de ser repudiadas por su comunidad, en donde la maternidad debe ser un destino y no una elección para las mujeres. Lo anterior, debido a que el embarazo a temprana edad en las comunidades rurales se relaciona con dos aspectos:³²

1. Hay una presión cultural por ser madre, al ser común pensar que las mujeres tienen la obligación de ejercer la maternidad,
2. La falta de oportunidades en las comunidades rurales les hace pensar a las adolescentes o sus familias que casarse o vivir en unión libre es una posibilidad para mitigar la pobreza.

²⁹ *Idem.*

³⁰ MUTANTE s/p, *op. cit.*

³¹ Morales-Álvarez, Clara *et al.*, *op. cit.*

³² Secretaría de Educación Pública (SEP), "Embarazo adolescente y madres jóvenes en México: Una visión desde el PROMAJOVEN" SEP, 2012/2014, disponible en: https://dgeiib.basica.sep.gob.mx/files/fondo-editorial/promajoven/promajoven_00001.pdf, (fecha de consulta: 29 de abril de 2025).

En suma, a nivel social, el embarazo subsecuente obstaculiza significativamente el proyecto de vida de las jóvenes, quienes canalizan todos sus esfuerzos y tiempo en tareas de crianza de los hijos,³³ lo que contribuye a la reproducción intergeneracional de la pobreza.³⁴ A nivel regional la UNFPA³⁵ fue contundente al señalar que el embarazo en adolescentes le cuesta a América y el Caribe 15.300 millones de dólares al año, al tiempo que profundiza la desigualdad y se vuelve un obstáculo para el desarrollo socioeconómico.

2.3 La díada embarazo-adolescencia en Yucatán

En Yucatán en 2023, por cada mil niñas de 10 a 14 años se registraron 1.54 embarazos y 1.46 nacimientos y por cada mil adolescentes de 15 a 19 años se registraron 41.57 embarazos y 37.72 nacimientos. Sobre el caso estatal cabe enfatizar que las Tasas Específicas de Fecundidad (TEF) pueden ser especialmente alarmantes si se consideran casos municipales concretos: los diez municipios del interior del estado con las más altas TEF en niñas, representan tasas entre cinco y veinte veces mayores que la TEF estatal, mientras que los diez municipios con las más altas TEF en adolescentes duplican y cuatuplican el valor de la entidad. De manera adicional, la violencia sexual dirigida a niñas y adolescentes, en Yucatán, incrementa el riesgo de que éstas sufran un embarazo infantil o adolescente.³⁶

En 2012, Yucatán ocupó el tercer lugar respecto a las entidades con mayores tasas de relaciones asimétricas en la primera relación sexual de niñas, niños y

³³ Monterrubio-Flores, Eric *et al.*, *op. cit.*, pp.129-140.

³⁴ Rodríguez Vignoli, Jorge, *La reproducción en la adolescencia y sus desigualdades en América Latina. Introducción al análisis demográfico, con énfasis en el uso de microdatos censales de la ronda de 2010*, Santiago de Chile, UNFPA y CEPAL, 2012.

³⁵ UNFPA, "El precio de la desigualdad...", *cit.*

³⁶ Red por los Derechos de la infancia y la adolescencia en México (REDIM), "Ficha técnica: infancia y adolescencia en Yucatán", REDIM, 2024, disponible en: <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2024/06/14/ficha-tecnica-infancia-y-adolescencia-en-yucatan-junio-2024/>

adolescentes; y en 2021, el 3.3% de las mujeres de 15 años y más reportó que su primera relación sexual fue sin consentimiento.³⁷

Para el año 2021, las estadísticas arrojadas por el Censo de Población y Vivienda, elaborado por el INEGI, reflejaron que Yucatán es líder a nivel peninsular en embarazos no deseados. Durante el primer año de la pandemia de COVID 19, 2031 adolescentes de Yucatán, entre 15 y 19 años, ya tenían al menos un hijo vivo. La Secretaría de la Juventud de Yucatán, especificó que el 57.3% de las jóvenes yucatecas, inició su vida sexual a los 17 años y tres de cada 10 no emplearon ningún método anticonceptivo en su primera relación.³⁸ Desde la investigación realizada por Ortega³⁹ en Yucatán el índice de embarazos más elevado se daba entre las adolescentes de contexto indígenas, en comunidades con grados de marginación muy altos, altos y medianos. Al igual que en la zona rural en la población urbano-popular también eran las jóvenes yucatecas con más altos índices de marginalidad quienes más se embarazan. En la mayoría de los casos fue su primer o único embarazo y la edad predominante fue entre los 15 y 17 años sin distinción por niveles de marginalidad. Para estas jóvenes embarazo, deserción escolar y dedicación a las labores domésticas van de la mano. Ortega⁴⁰ indicó que las uniones y embarazos tempranos en Yucatán, se encontraban relacionados con prácticas sexuales de riesgo y con la marginación en la que desde entonces vivían un número importante de las comunidades mayas del interior del estado. Así también, sostuvo que el 70% de las jóvenes de comunidades mayas que tienen relaciones sexuales antes del matrimonio resultaba embarazada, ya que tenían relaciones sexuales no planeadas y sin uso de algún método anticonceptivo.

El embarazo subsecuente entre las adolescentes mayas está muy alejado de ser un ejercicio de autonomía y decisión por parte de las jóvenes que lo experimentan, por

³⁷ *Idem.*

³⁸ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), "Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del embarazo no planificado en adolescentes (datos nacionales)", INEGI, 2021, disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP_Embarazos21.pdf

³⁹ Ortega, Judith, "La salud de las y los jóvenes al fin del milenio". *Simposium Regional de Salud Reproductiva, Mérida, Yucatán*, 1999.

⁴⁰ *Idem.*

el contrario, se encuentra inmerso en una serie de condiciones de desventajas sociales, económicas, de salud, alimentación y educación. Un contexto en el que se desconocen sus derechos y prevalecen y se imponen los discursos sociales que enaltecen la maternidad como destino en la vida de toda mujer; es decir, un escenario de vulnerabilidad social, entendida según Cáceres,⁴¹ como la falta de protección de un grupo de personas cuando atraviesan situaciones que pueden provocar daños potenciales a su salud, amenazas a la satisfacción de sus necesidades y violación a sus derechos humanos.

2.4 Aproximación crítica de la Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo Adolescente (ENAPEA)

En secciones previas de este trabajo se han venido presentando evidencias que apuntan a que el embarazo adolescente de primera vez, con o sin desenlace de recién nacido vivo, coloca a las madres jóvenes en una situación vulnerable. En este sentido, la prevención de un segundo embarazo no planeado a través de políticas públicas que resulten efectivas para atender esta realidad es apremiante, debido a que incrementa diez veces el riesgo de presentar complicaciones secundarias, independientemente del período intergenésico, con alta mortalidad materna y problemas de salud en el recién nacido, lo cual compromete su crecimiento y desarrollo futuro.⁴² Por ello en este punto resulta pertinente revisar cuáles son las políticas públicas que en México se han diseñado para prevenir y atender el problema del embarazo adolescente y qué tan efectivas han resultado para dar respuesta a los desafíos que plantea este tema.

En el 2015 el Estado mexicano reconoció que el embarazo adolescente es un problema público complejo, multifactorial y con altos costos sociales y materiales, por lo que ameritaba se diseñara una estrategia gubernamental de tipo intersectorial y de alcance nacional para atenderlo; fue bajo esta lógica y compromiso que, en enero de ese

⁴¹ Salgado de Snyder, Nelly *et al.*, "Vulnerabilidad social, salud y migración México-Estados Unidos", *Salud Pública de México*, vol. 49. 2007, pp. 8-10, disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/106/10649004.pdf>

⁴² Morales-Álvarez, Clara *et al.*, *op. cit.*

año se presentó la “Estrategia Nacional de Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENAPEA)”. Desde su creación se establecieron y siguen vigentes hasta la fecha las siguientes metas específicas para alcanzar en 2030:⁴³

1. Erradicar los nacimientos en niñas de 10 a 14 años
2. Reducir en un 50 % la tasa de fecundidad en adolescentes de 15 a 19 años.

Entre los objetivos específicos que se propuso el gobierno mexicano alcanzar a través de la ENAPEA⁴⁴ destacan los siguientes:

1. Contribuir al desarrollo humano y ampliar las oportunidades laborales y educativas de las y los adolescentes.
2. Propiciar un entorno habilitante que favorezca las decisiones libres, responsables e informadas de las y los adolescentes sobre el ejercicio de su sexualidad y la prevención del embarazo.
3. Asegurar el acceso efectivo a una gama completa de métodos anticonceptivos, incluyendo los reversibles de acción prolongada, para garantizar una elección libre e informada y la corresponsabilidad del varón en el ejercicio de la sexualidad.
4. Incrementar la demanda y calidad de la atención de los servicios de salud sexual y reproductiva para adolescentes.

Cinco años después de que inició el proceso de implementación de la ENAPEA a nivel federal, la Estrategia fue evaluada por un organismo internacional, el Programa de la Unión Europea para la Cohesión Social en América Latina (Eurosocial).⁴⁵ Los resultados de esta evaluación evidenciaron múltiples deficiencias en el diseño e implementación de la ENAPEA.

Eurosocial determinó que tanto el diseño como la implementación de la ENAPEA ha resultado ineficiente porque es demasiado grande para articularse y quienes gobiernan los estados no logran optimizar sus recursos, lo que se traduce en falta de

⁴³ Arvizu, Alma, Flamand *et al.*, *op. cit.*

⁴⁴ Gobierno de México, “ENAPEA...”, *cit.*

⁴⁵ González Pérez, Mariana y Ramos, Silvina, *Evaluación de la ENAPEA. Informe final de sistematización de la metodología de trabajo, los hallazgos y las recomendaciones de la consultoría*, Eurosocietal/Programa para la Gestión Social en América Latina, 2020, disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/600726/INFORME_FINAL_EVAL_ENAPEA_14_13_2020.pdf

sincronía en sus actividades y dificultad para alcanzar buenos resultados. Algunas de las observaciones puntuales que realizó Eurosociat sobre esto, son las siguientes:

- Predomina la ausencia de coordinación entre las instituciones, pues a pesar de tener reuniones de trabajo, no se traducen en acciones conjuntas.
- Las entidades federativas son ineficientes en la parte técnica y en el seguimiento de indicadores. Al carecer de un plan de acción anual se dificulta su cumplimiento porque no hay tareas específicas ni fechas de cumplimiento.
- A pesar de tener un enfoque de derechos sexuales y reproductivos, el acceso de métodos anticonceptivos, aún les resulta un tema sensible y complejo de trabajar a funcionarios y prestadores de servicios.
- Resulta necesaria una asignación presupuestaria para la ejecución de la ENAPEA, pues se requieren realizar actividades específicas que demandan insumos, más allá de las que habitualmente se llevan a cabo.
- La implementación se ha vuelto complicada y no da respuesta a los objetivos de la ENAPEA.
- En algunas entidades federativas la ENAPEA se considera un tema importante, mientras que en otras no existe voluntad para impulsarlo, lo que resulta un inconveniente para reducir los índices de embarazo adolescente, al no poner las instituciones el mismo nivel de compromiso y dedicación.
- No se está logrando la articulación, entre las instancias correspondientes, entre ellas el sector educativo y de salud, para implementar que a nivel federal y estatal se imparta una educación sexual integral en todos los niveles educativos.
- No existen presupuestos estatales asignados para impulsar la agenda de la ENAPEA.

Por todo lo anterior, Eurosociat⁴⁶ recomendó como algo importante para el fortalecimiento de la ENAPEA, reestructurar el diseño e implementación de la estrategia, así como la estructura de gobernanza y el control de actividades, redireccionando los esfuerzos interinstitucionales que se han estado llevando a cabo.

A la luz de la evaluación de la ENAPEA realizada por Eurosociat en el 2020 y las cifras oficiales sobre embarazos adolescentes, ha quedado de manifiesta que el estado sigue teniendo una deuda en las políticas públicas para atajar de raíz el problema del embarazo en la adolescencia.

De los embarazos subsecuentes en la adolescencia poco se sabe, se reporta o se atiende desde el gobierno, ya que su ocurrencia habla por sí misma del fracaso de las

⁴⁶ *Idem.*

políticas públicas de prevención. Faltan solo cinco años para llegar al 2030, año establecido en las metas de la ENAPEA para cumplir con lo establecido: erradicar los nacimientos en niñas de 10 a 14 años y reducir en un 50 % la tasa de fecundidad en adolescentes de 15 a 19 años. Aunque las cifras oficiales que hoy existen sobre embarazo infantil y adolescente en México parecen anticipar que la ENAPEA ha fracasado, será indispensable hacer el ejercicio de evaluación y monitoreo para dimensionar y cuantificar los daños sociales y económicos este descalabro.

III. Abordaje metodológico

Con el objetivo de identificar los factores que están presentes en los contextos sociales y trayectorias de vida de adolescentes mayas en situación de embarazo subsecuente que ayuden a comprender la emergencia y reproducción de estas experiencias de vida entre las adolescentes investigadas, se realizó un estudio de corte cualitativo, en el que se utilizó la entrevista en profundidad. Se entrevistó a doce adolescentes en situación de embarazo subsecuente, de entre 15 y 19 años, pertenecientes a seis diferentes comunidades mayas de Yucatán: Akil, Thadziú, Chicxulub Pueblo, Tapakán, Cantamayec y Santa Elena. Estos municipios registran grados de marginación alto y muy alto y medio y tasas “altas” y “muy altas” de fecundidad en adolescentes.

Resultado del trabajo de campo en los municipios en donde residen las adolescentes, fue posible observar un escenario caracterizado por la carencia de servicios e infraestructura básica. No se encontraron proyectos productivos o fuentes de empleo que les permitan a las familias cubrir los gastos de alimentación, salud y educación, lo que ha llevado a que la migración se vuelva una alternativa para el sostén familiar. Los hombres migran y las mujeres esperan su retorno en las comunidades de origen. Algunos migran a Mérida, otros a Cancún e incluso a Estados Unidos. En la Tabla 1 se detallan las características sociodemográficas de las adolescentes a quienes se entrevistó para esta investigación:

Factores estructurales y simbólicos entre adolescentes mayas de Yucatán en situación de embarazo subsecuente

Tabla 1. - Características sociodemográficas de las adolescentes entrevistadas

Nombre	Edad de primera relación sexual	Edad	Municipio	Escolaridad	Estado civil	Número y edad de los hijos
Sofia	17	18	Tapakán	Segundo de secundaria	En noviazgo con el padre de su hijo	1 hijo de 11 meses y actualmente embarazada
Mariana	16	19	Tapakán	Sexto de primaria	En noviazgo con el padre de su hijo	1 hijo de 2 años meses y actualmente embarazada
Leidy	15	18	Chicxulub Pueblo	Segundo de secundaria	En noviazgo con el padre de su hijo	1 hijo de 5 meses y uno de 2 años
Annie	16	18	Chicxulub Pueblo	Primero de secundaria	No tiene pareja	1 hija de 1 año y actualmente embarazada
Patricia	15	19	Santa Elena	Primero de secundaria	En noviazgo	1 hijo de 1 año y una hija de 2 años
Gabriela	14	19	Santa Elena	Sexto de primaria	Casada	1 hija de 3 años y actualmente embarazada
Rocío	17	18	Akil	Secundaria	Casada en situación de violencia familiar	1 hijo de 10 meses y actualmente embarazada
Mirta	15	17	Akil	Primero de secundaria	Unión libre	1 hijo de 1 año y actualmente embarazada
Carolina	14	17	Thadziú	Cuarto de primaria	Unión libre	1 hijo de 3 años y actualmente embarazada
Rita	15	19	Thadziú	Quinto de Primaria	No tiene pareja actualmente	1 hijo de 2 años y una niña de 10 meses
Ana María	14	17	Cantamayec	Sexto de primaria	Unión libre	1 hijo de 1 año y actualmente embarazada

Rosa	15	19	Cantamayec	Tercero de primaria	Casada	1 hija de 3 años, un niño de 2 años y un hijo
------	----	----	------------	---------------------	--------	---

Fuente: Elaboración propia

La edad promedio de las adolescentes entrevistadas fue de 18 años, la edad promedio de su iniciación sexual fue a los 14 y para algunas su iniciación sexual coincide con su primer embarazo. Todas las entrevistadas ya tenían al menos un hijo al momento de la entrevista y otras estaban embarazadas esperando su segundo hijo. En ninguno de los casos sus embarazos fueron producto de violación o abuso sexual, sino resultado de su relación con sus parejas o “enamorados” como usualmente se refieran a ellos las adolescentes. La mayoría continúa su relación y su pareja es el padre de su segundo embarazo. En otros casos el primer hijo es de un padre y el segundo de otro.

Como puede observarse en la tabla de datos sociodemográficos, entre más temprano fue el embarazo, la escolaridad de la adolescente es menor, pues, aunque algunas ya no estudiaban al momento de su primer embarazo, las que sí se encontraban estudiando, el embarazo fue motivo de deserción escolar permanente.

Todas las adolescentes viven en sus municipios de origen, en casa de la familia de su pareja o en la casa de sus padres. Ninguna trabaja fuera del hogar, están dedicadas a sus hijos/as, siendo su sustento económico sus parejas, suegros y padres.

IV. Identificación de factores asociados al embarazo subsecuente entre las adolescentes mayas de Yucatán

En esta investigación se identificaron una serie de factores que se encuentran asociados a la emergencia y reproducción del embarazo adolescente en mujeres mayas de seis diferentes comunidades del interior del estado de Yucatán. Estos fueron clasificados en dos diferentes rubros: 4.1) factores estructurales y 4.2) factores simbólicos. En las siguientes líneas se ahondará en cada uno de ellos.

4.1 Factores estructurales

En estos se incluye la condición de ser maya, la marginación económica, la deserción escolar y la discriminación social que viven las adolescentes; que en conjunto configuran lo que Johan Galtung⁴⁷ denomina violencia estructural, entendida como un tipo de violencia que no se ejerce directamente por una persona, sino que se halla inmersa en las estructuras sociales, políticas y económicas. Se manifiesta cuando esas estructuras representan un obstáculo para que las personas satisfagan sus necesidades básicas o desarrollen el máximo potencial humano que podrían alcanzar, producto de las carencias y falta de oportunidades y posibilidades marcadas por la pobreza, la exclusión, la desigualdad y la discriminación.

La violencia estructural se encuentra normalizada en la sociedad, por ello difícilmente se nombran bajo el membrete de violencia y se actúa para frenarla. A continuación, se irán analizando las condiciones presentes en los contextos en los que se sitúan las adolescentes y que cada uno de ellos es una expresión de violencia de tipo estructural.

4.1.1. La intersección mujer-maya: entre la marginación y la discriminación

Las adolescentes entrevistadas forman parte de municipios del interior del estado de Yucatán y se auto adscribieron como mayas, por ello es importante dimensionar de qué manera ser maya en Yucatán se ha configurado como una condición de vulnerabilidad construida a partir de un proceso histórico que aún continúa y mantiene a la población indígena en la marginación. Esta situación, prevalece a pesar de que Yucatán es actualmente una de las entidades federativas con mayor porcentaje de población indígena. Hoy día, la población que en las comunidades yucatecas habla maya asciende a 550,000 es decir el 37.3% del total de la población.⁴⁸

Hoy día los municipios yucatecos con mayores porcentajes de población maya hablante son municipios que también presentan los más altos grados de marginalidad

⁴⁷ Calderón Concha, Percy “Teoría de conflictos de Johan Galtung”, *Revista de Paz y Conflicto*, núm. 2, 2009, pp. 60-81, disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/metricas/documentos/ARTREV/3233607>

⁴⁸ INEGI, “Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del embarazo...2021”, cit. p.41

y pobreza.⁴⁹ Entendiendo que, de acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), una persona en pobreza es la que no tiene garantizado el acceso a los servicios de salud, a la seguridad social, a la educación, a la calidad y servicios básicos de la vivienda, así como al alimento, además sus ingresos le son insuficientes para satisfacer sus necesidades básicas, es decir, cuentan con limitado acceso a derechos sociales y económicos. Aquellos municipios habitados por 75% o más de maya hablantes se encuentran todos ubicados en la categoría de poblaciones de alta y muy alta marginación.⁵⁰ El rezago y la marginación del pueblo indígena se ha mantenido inalterable por décadas.

En el más reciente informe del CONEVAL⁵¹ el grupo que presentó mayor porcentaje de personas en situación de pobreza en el 2020 en Yucatán fue la población hablante de una lengua indígena, con una prevalencia de 65.7 %. La carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda fue la más prevalente afectando a 64.4 %, La segunda fue la carencia por acceso a la seguridad social con el 59.4 % de la población hablante de lenguas indígenas.

Al rezago económico, social y educativo se suman el racismo y la discriminación que son parte del vivir cotidiano al que se exponen las personas mayas de Yucatán. La discriminación, por su parte, opera tanto de forma abierta como sutil. En los espacios urbanos, la lengua maya es frecuentemente desvalorizada y quienes la hablan son objeto de estigmatización. Esta violencia simbólica se manifiesta también en la falta de reconocimiento de los saberes tradicionales, en la escasa representación de las

⁴⁹ Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), "Informe de Pobreza y Evaluación", CONEVAL, 2022, disponible en: https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_pobreza_evaluacion_2022/Yucatan.pdf

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

comunidades mayas en los espacios de toma de decisiones y en la persistente invisibilización de sus demandas en las políticas públicas.⁵²

Además, las mujeres mayas enfrentan una doble discriminación: por su origen étnico y por su género. Ellas viven condiciones de exclusión aún más marcadas, con limitaciones significativas en el acceso a servicios de salud sexual y reproductiva, educación y oportunidades económicas. Estas condiciones refuerzan ciclos de pobreza y vulnerabilidad que se transmiten de generación en generación.⁵³

En México, cuatro de cada diez mujeres se encuentran en situación de pobreza, de manera concreta en lo que concierne a las mujeres indígenas, son múltiples las desventajas que experimentan y que las hacen susceptibles de segregación,⁵⁴ al igual que las mujeres rurales, tienen limitadas sus oportunidades de acceso a la educación y una carga de actividades domésticas no remuneradas, además de que a la discriminación de género se le añade la exclusión étnica o cultural, generando un esquema de marginación. En Yucatán, en el año 2020 los municipios que presentaron mayor porcentaje de población en pobreza extrema, resultaron ser indígenas y fueron: Thadzú con el 53.1%, Tixcacalcupul con el 47.7% y Chikindzonot con el 46.1%.⁵⁵

Así, ser maya, marginación económica y discriminación forman una triada de factores que se encuentran interconectados en las trayectorias de vida de las adolescentes participantes en esta investigación, y que en conjunto actúan como factores de vulnerabilidad social ligados a la emergencia del embarazo subsecuente en los contextos en el que se desenvuelven.

⁵² Iturriaga, Eugenia "Racismo y representaciones: Lo yucateco en la T.V.", en Ayora, Igor. y Vargas, Gabriela (eds.), *Representaciones culturales: Imágenes e imaginación de lo yucateco*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2010, pp.137-165.

⁵³ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y La Red Latinoamericana y del Caribe de Mujeres Rurales (RED-LAC), *Las voces de las mujeres rurales en América Latina y el Caribe ante las crisis multidimensionales*, 2023, disponible en: <https://www.undp.org/es/latin-america/publicaciones/las-vozes-de-las-mujeres-rurales-en-america-latina-y-el-caribe-ante-las-crisis-multidimensionales>

⁵⁴ INMUJERES, *op. cit.*

⁵⁵ CONEVAL, *op. cit.*

La marginación del pueblo maya también se refleja en la carencia en el acceso a los servicios de salud. En Yucatán esta carencia presentó un aumento entre 2018 y 2020, pasando de 14.17 % a 24.8 %.⁵⁶ Estas carencias quedaron en evidencia en los relatos de las entrevistadas, quienes refirieron escasos servicios de salud, desabasto de medicamentos y una gama limitada de alternativas anticonceptivas en los centros de salud de sus comunidades que se traduce en la imposición de los existentes, pese a los efectos secundarios adversos que ha llevado a muchas de ellas a abandonarlos:

“Cuando nació mi primer hijo comencé a ir al centro de salud para cuidarme, pues no quería volver a embarazarme, me dieron inyecciones, iba una vez al mes para que me las aplicara la enfermera. Me las pusieron 8 meses, pero luego ya no fui a que me las pongan porque me bajaba la regla con mucho dolor, mucho sangrado, me daba mucho dolor de cabeza, me sentía muy mal. Se lo dije a la doctora que me veía y me dijo es normal, tu cuerpo se va a adaptar después de un año que te las estés poniendo, te tienes que acostumbrar porque es lo único que nos llega aquí al centro de salud para que te puedas cuidar. Ya no regresé, pero a los 4 meses que ya no me las pusieron me volví a embarazada” (Adolescente de Cantamayec).

Resulta común que a las jóvenes madres se les trate de persuadir para colocarles el DIU, inmediatamente después de su primer parto o bien colocarles un implante anticonceptivo o aplicación de ampolletas, por lo general aceptan alguno de ellos. No obstante, los relatos indican serios problemas, malestares físicos y consecuencia adversas ligadas al uso de dichos anticonceptivos, que termina traducándose en el abandono de los mismos y la puerta de entrada a la experiencia de un segundo y tercer embarazo.

4.1.2. Embarazo adolescente y deserción escolar

De las 12 jóvenes entrevistadas para este estudio seis ya habían desertado de la escuela al momento de su primer embarazo y las otras seis la abandonaron como resultado del embarazo, ninguna de las doce jóvenes había regresado nuevamente a las aulas al momento de ser entrevistadas. Al indagar sobre sus planes o expectativas para hacerlo, no se encontró que los vislumbraran como una posibilidad:

“yo estaba estudiando el quinto año de primaria cuando mi papá murió en un accidente cuando estaba regresando de Cancún, donde iba a trabajar cada quince días

⁵⁶ *Idem.*

Factores estructurales y simbólicos entre adolescentes mayas de Yucatán en situación de embarazo subsecuente

en la construcción. Estaba regresando y chocó la camioneta en la que venía y murió, mi hermana y yo nos quedamos a vivir con mi abuelita y ella ya no podía pagarnos la escuela, a mí me gustaba ir, pero ya no pude, dejamos de ir para entrar a trabajar y ayudarla. Yo entré a trabajar en el molino del pueblo y mi hermana se fue a trabajar a Mérida, se quedó a vivir allí con la familia con la que trabajaba cuidando niños. En el molino conocí a un muchacho, nos hicimos novios y quedé embarazada, tenía 15 años, tuve a mi primer niño. Luego tuve otro con Luis, me casé con él y nos llevamos bien, por eso ahorita estoy esperando a mi tercer hijo” (Adolescente de Cantamayec).

“sí estaba estudiando cuando me embaracé, ya no pude seguir estudiando, entré a trabajar porque eran muchos los gastos de la niña y aunque mi mamá me ayudaba, no me alcanzaba...ahorita con dos ya no creo poder regresar a la escuela, tengo que trabajar, si un hijo eran muchos gastos ¡ahora imagínate dos! ¡está difícil! (Adolescente de Tepakán)

Lo anterior coincide con los hallazgos de la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar⁵⁷ realizada en Perú y referida en el reportaje de MUTANTE: “Maternidad adolescente: cuando otro embarazo te condena a la pobreza”⁵⁸, en el que se señala que el embarazo o las uniones tempranas se encuentran entre las principales razones que conducen a que adolescentes y jóvenes de entre 12 y 24 años abandonen sus estudios. Los motivos económicos o familiares figuran como la primera causa que aleja a las jóvenes de las aulas (45,7%), pero la gestación o el matrimonio (17,8%) también anula la posibilidad de permanecer en la escuela, lo cual ocurre con más frecuencia en las zonas rurales del país (23,9%).

En su informe sobre las Consecuencias Económicas del Embarazo en la Adolescencia,⁵⁹ la UNFPA sostiene que, aunque resulta difícil calcular el impacto económico de un embarazo subsecuente o la repercusión de una segunda gestación en el desarrollo individual de una adolescente por la falta de estudios, los expertos en el tema han sido contundentes al señalar que “Una primera gestación trunca el

⁵⁷ Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), *Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (ENDES, 2020)*, INEI, Lima, Perú, 2021, disponible en: [extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://proyectos.inei.gob.pe/endes/2020/INFORME_PRINCIPAL_2020/INFORME_PRINCIPAL_ENDES_2020.pdf](https://proyectos.inei.gob.pe/endes/2020/INFORME_PRINCIPAL_2020/INFORME_PRINCIPAL_ENDES_2020.pdf), fecha de consulta: 14 de agosto del 2025).

⁵⁸ MUTANTE, *op. cit.*

⁵⁹ Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), “El precio de la desigualdad: Consecuencias socioeconómicas del embarazo en adolescentes y la maternidad temprana en América Latina y el Caribe”, UNFPA, 2025, disponible en: <https://mexico.unfpa.org/es/publications/el-precio-de-la-desigualdad-consecuencias-socio-econ%C3%B3micas-del-embarazo-en>

proyecto de vida de esa adolescente. Un segundo, los anula”.⁶⁰ A largo plazo este escenario genera un círculo vicioso de la pobreza, en la medida que las madres adolescentes encuentran muchas dificultades y obstáculos para salir adelante, lo que perpetua una cadena de falta de oportunidades y precariedad para sus hijos e hijas. Susana Chávez, directora ejecutiva de PROMSEX, coincide con esa observación:

“Una madre adolescente con un primer embarazo ya es un problema crítico, porque entre 80% y 90% jamás vuelve a la escuela y 75% se inserta en un trabajo precario. Un segundo embarazo lo es más, porque las posibilidades de retorno de la escuela se cancelan por completo”.⁶¹

En el caso de las doce jóvenes mayas que compartieron sus testimonios para esta investigación, al momento de ser entrevistadas seis de ellas contaban con escolaridad primaria y las otras seis con secundaria inconclusa. El hecho de que la deserción escolar para la mitad de ellas fue previa a su condición de embarazo, aunado a que, su escolaridad máxima era primaria inconclusa cuando desertaron, son expresiones de la violencia estructural en la que se encuentran insertas. El escenario marcado por la desigualdad en lo que se refiere al acceso a oportunidades educativas, se hace patente cuando se compara la escolaridad promedio para las mujeres de Mérida, la capital del estado de Yucatán, que es de 11.4, equivalente a segundo año de bachillerato, en comparación con la escolaridad promedio en los municipios mayas del interior del estado de Yucatán, que es primaria terminada.⁶²

Otro dato significativo es que, más del 80% de la población que se considera en situación de analfabetismo reside en el interior del estado de Yucatán, en donde se concentra la población maya.⁶³

La relación entre el nivel de escolaridad de las adolescentes y la probabilidad de embarazarse se estableció de manera clara en los datos que aporta la “Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica”⁶⁴, en la que se señala que el nivel de escolaridad constituye un

⁶⁰ MUTANTE, *op. cit.*

⁶¹ *Idem.*

⁶² INEGI, “Día mundial para la prevención del embarazo...2023”, cit.

⁶³ CONEVAL, *op. cit.*

⁶⁴ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), “Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, (ENADID)”; INEGI 2018, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/enadid/2018/>

Factores estructurales y simbólicos entre adolescentes mayas de Yucatán en situación de embarazo subsecuente

factor importante en el nivel de la Tasa de Fecundidad, pues a mayor escolaridad, disminuye la fecundidad como puede observar en la Tabla 2.

Tabla 2. Relación entre Tasa de Fecundidad y escolaridad de las adolescentes

Escolaridad de las adolescentes	Nacimientos por cada mil adolescentes
Primaria incompleta	146.5 nacimientos
Primaria completa	154.1 nacimientos
Secundaria	139.4 nacimientos
Preparatoria o estudios superiores	37.5 nacimientos

Fuente: Elaboración con base en la información de ENADID (2018).

Como puede observarse al comparar a quienes terminaron la preparatoria o estudios superiores con quienes su escolaridad es primaria, se observa que la Tasa de Fecundidad es cuatro veces menor en quienes tienen un mayor grado académico. Por ello, las políticas públicas dirigidas a la disminución y erradicación del embarazo adolescente deben necesariamente garantizar el acceso y permanencia de las adolescentes en el ámbito educativo.

4.2 Factores simbólicos

Se refieren a aquellos elementos que están presentes en los sistemas simbólicos, como el lenguaje, las creencias y los valores culturales y que actúan sutilmente como mecanismos de dominación, opresión e imposición de significados y normas que perpetúan las desigualdades y mantienen el statu quo.⁶⁵ A partir del análisis de las narrativas de las adolescentes se considera que entre los factores simbólicos que están presentes y ayudan a explicar el embarazo subsecuente de las jóvenes, se encuentran los siguientes: la importancia que para las adolescentes sigue teniendo el paradigma mujer igual a madre, la prevalencia de construcciones hegemónicas de género sin modelos que las orienten a identidades de género alternativas, el sistema de creencias familiar que normaliza el embarazo adolescentes y la normalización de la violencia de género.

⁶⁵ Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1998.

Los factores de tipo simbólico afectan de manera determinante las condiciones de vida de las mujeres jóvenes vinculadas con sus capacidades de elección, decisión, autonomía, opiniones familiares, experiencias y relaciones entre pares.

4.2.1 El paradigma mujer igual a madre

A partir de los testimonios de las jóvenes se vislumbra que en sus comunidades se encuentra muy anclada la noción de que toda mujer desde que nace está destinada a convertirse en madre; lo cual se sintetiza en el paradigma “mujer igual a madre”. Desde esta óptica el embarazo de las adolescentes se significa como una condición a la finalmente estaban destinadas y el hecho de que ocurra en la adolescencia es mejor a que no ocurra. Eso aunado a que en sus círculos familiares no se vislumbran para ellas, proyectos de vida a mediano o largo plazo diferentes a los marcados por el matrimonio, el cuidado de la familia, los hijos, la dependencia económica y la vida en la comunidad:

“Tenía 15 años la primera vez que quedé embarazada, tenía miedo de decírselo a mi mamá, pero cuando ya no pude ocultarlo más pues ya se me empezaba a notar en el tamaño de la panza, le dije mamá sé que te vas a enojar mucho, pero estoy embarazada de José y para mi sorpresa me dijo ‘pues estás muy chica, pero ser mamá es lo más bonito que le puede pasar en la vida a cualquier mujer, yo tenía 17 cuando tu naciste y eso me hizo madurar...que bueno que si puedes tener hijos y no como tú tía Marcela que por más que hizo muchos tratamientos nunca pudo, eso sí debe ser muy triste para una mujer’ (Adolescente de Thadziú).

Lo expresado en este testimonio reafirma lo señalado por Speroni⁶⁶ acerca de que el discurso social que impulsa a las mujeres a convertirse en madres afirma que la maternidad transforma la vida de las mujeres en algo maravilloso e insuperable por el hecho de tener un hijo en brazos; sin embargo, no se mencionan los momentos de dolor, confusión, agobio y cansancio, ya que la maternidad es asumida como un deber que emana de la propia naturaleza de la mujer.

“pues hubiera querido que te esperes un poco más antes de tener a tu hijo, pero pues, te nos adelantaste un poquito, lo bueno es que ya casi terminabas la secundaria, ahora lo que sigue es dedicarte a tu familia, sé una buena madre y

⁶⁶ Speroni, Berta, “Maternidad como elección y no como destino”, *Revista de Psicología*, 2019, disponible en: <https://betinapsicologadonostia.com/archivos/807>

esposa, allí no nos falles, me dijo mi papá cuando se enteró que estaba embarazada” (Adolescente de Santa Elena).

4.2.2 Presencia de mandatos hegemónicos de género y ausencia de modelos alternativos

Los mandatos son ese conjunto de ideas construidas social y culturalmente respecto a lo que conlleva ser hombre o mujer en una determinada sociedad.⁶⁷ Los testimonios de las jóvenes entrevistadas hablan de la preminencia construcciones hegemónicas de género que han sido asimiladas por ellas a través de un proceso de socialización que las lleva a normalizarlas:

“Cuando me separe de mi pareja, el papá de mi primer hijo mi mamá me dijo tú te tienes la culpa de que él se haya ido porque no la cumpliste como mujer, no le cocinabas, no le planchabas, no le lavabas su ropa, solo te dedicas a tu niño, pero eso no debe ser así, como mujeres debemos sacar adelante todo la casa y los hijos. Me quedé pensando en eso y creo que mi mamá sí tenía razón con lo que me dijo. Ahora con el papá de mi segundo niño ya lo atiendo, no descuido a mi hijo, pero me doy tiempo para todo” (Adolescente de Akil).

En el contexto en el que viven estas adolescentes, ser mujer implica una relación de poder desigual para ellas, legitimada por su comunidad y normalizada en un conjunto de valores, prácticas e instituciones. Por otra parte, la vulnerabilidad social de las mujeres se construye con el aumento de las brechas de género en términos de acceso a la educación, a la información, a la salud, al empleo digno, generando más dependencia hacia los hombres. A esto se pueden sumar otras desigualdades sociales como la pobreza, marginación o discriminación hacia determinados grupos, quedando las mujeres como el sector más vulnerable de los grupos, ya de por sí vulnerados. En estos casos se puede hablar de situaciones de "vulnerabilidades acumulativas".⁶⁸

⁶⁷ Flores-Palacios, Fátima, “El VIH Sida, síntoma de vulnerabilidad”, en Flores-Palacios, F. (coord.), *Representaciones Sociales y Contextos de Investigación con Perspectiva de Género*, México, CRIM de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, disponible en: <https://www.libros.unam.mx/digital/v7/53.pdf>

⁶⁸ Herrera, Cristina y Campero, Lourdes, “La vulnerabilidad de las mujeres ante el VIH/Sida: constantes y cambios en el tema”, *Salud pública de México*, vol. 44, núm. 6, 2002, pp. 554-564.

Adicionalmente, como parte de estas construcciones hegemónicas de género, las adolescentes mantienen la supremacía del poder y toma de decisiones en su pareja, quien incluso decide si ella debe o puede usar algún anticonceptivo y cuál, aunque los impactos de usarlo o no, recaigan en los cuerpos de ellas. Es decir, la noción de autonomía sexual y tutela sobre el propio cuerpo no existe entre estas adolescentes.

La vulnerabilidad ligada a la condición de género, en el caso de las mujeres, se configura a partir de la exposición a relaciones de sometimiento y subordinación, es decir de violencia material y simbólica, que debilitan sus recursos y capacidades, y por ende su autonomía y toma de decisiones, dejándolas en un estado de indefensión, que les dificultan establecer acuerdos para sostener cuidados en su salud, en general, y en sus prácticas sexuales en lo particular.⁶⁹

Al explorar con las mujeres adolescentes y sus padres qué aspectos su vida se vieron truncados por la llegada del primer y segundo embarazo, el discurso apunta a no reconocer algún plan de vida que estuviera en curso o que se hubiera querido realizar a corto o mediano plazo que se hubiera visto interrumpido. Incluso la deserción escolar de las jóvenes, en algunos casos no fue resultado del embarazo, sino previo a ello, debido a que las jóvenes sentían que no estaban contentas en la escuela, preferían trabajar o dedicarse a labores del hogar:

En este sentido, brillan por su ausencia los planes de reinserirse al ámbito escolar por parte de las mujeres adolescentes, quienes centran sus proyectos de vida en la vida familiar y de pareja. Para muchas madres jóvenes esta circunstancia representa la condición que abona a la reproducción intergeneracional de la pobreza. Lo encontrado coincide con lo reportado por Pacheco⁷⁰ en su investigación con adolescentes ecuatorianas en situación de embarazo subsecuente, en el que tampoco se vislumbra la motivación para planes de vida alternativos a su rol de madres entre las jóvenes.

⁶⁹ Flores-Palacios, Fátima, *op. cit.*

⁷⁰ Pacheco, Sara, *Factores relacionados con el embarazo subsecuente y la percepción de las experiencias vividas en adolescentes de 10 a 19 años en el Cantón Pedro Vicente Maldonado en el año 2013 (Tesis de maestría)*, Quito, Ecuador, Universidad San Francisco de Quito, 2014.

Tampoco la inserción en el mundo laboral se ve como una posibilidad para las adolescentes en situación de embarazo subsecuente, en las entrevistas expresan la dificultad que les representaría dejar el hogar para ir trabajar, porque los cuidados de sus hijos/as recaen en ellas. La inserción laboral sólo se vislumbra en trabajos informales que les permitan no descuidar a los hijos:

“A veces pienso en trabajar o hacer algo porque no nos alcanzar con lo que él gana, pero tendría que ser en algo en lo que yo me acomode, que pueda yo hacer en mi casa o algo así, a lo mejor algo como algún negocio de vender en mi casa comidas o cenas, donde yo me pueda acomodar sin descuidar a mis hijas porque, sí está difícil (Adolescente de Chicxulub Pueblo)”.

A partir del análisis de las narrativas de las y los informantes, resulta claro que en las comunidades investigadas carecen de modelos femeninos que representen propuestas alternativas respecto a lo que tradicionalmente se ha estipulado en esos contextos es lo propio de ser mujer y que puedan servir como un referente aspiracional, para las adolescentes y sus familias, de que hay otras formas de ser mujer, que se pueden tener otras aspiraciones, sueños y metas. Es decir, referentes femeninos que abran la posibilidad de vislumbrar para las adolescentes proyectos de vida con autonomía económica, personal, emocional e incluso sexual.

4.2.3 Cuando el embarazo adolescente no es percibido como problema

Los factores que se han venido mencionando hasta este punto relacionados con la violencia estructural y simbólica ayudan a comprender que la llegada del primer embarazo e incluso el embarazo subsecuente en las adolescentes no es vivido como un problema para la adolescente, ni para su pareja e incluso tampoco para sus padres, quienes lo viven inicialmente con miedo y resignación, pero en corto plazo la percepción cambia y expresan aceptación y normalización de la situación de embarazo de la adolescente, incitando abierta o encubiertamente embarazos sucesivos, ya que como expresa la adolescente de Akil “ya no estaba en la escuela y de todas maneras iba a ser mamá algún día”, expresión contundente respecto a la violencia estructural en la que se inserta el embarazo de las adolescentes en estos

contextos de vulnerabilidad. En este caso marcados por la deserción escolar y los mandatos culturales de género que dictan que “nacer mujer es nacer madre”:

Mi mamá no me dijo nada cuando le dije que estaba esperando un bebé, solo me dijo que estaba yo un poco chica para que yo tenga mi primer bebé, pero qué pues ya ni modo, ya ni estaba estudiando. Yo dejé ir a la escuela cuando murió mi papá y sí primero me dio un poco de miedo cuando supe que estaba embarazada, pero luego me puse contenta porque ya no estaba estudiando y de todas maneras iba a ser mamá algún día (Adolescente de Akil)

Mi segundo embarazo no fue planeado, me dijo mi mamá que empezó a ver que está quedando grande mi barriga y empezó a preguntar si estaba embarazada, y le dije creo que sí, y es en que me dijeron que yo fuera al centro de salud a sacar mi cita. No lo tomamos tampoco así a mal de que no quiero o no lo queremos. Fuimos y viendo que quede así grande, así que vaya todo bien, no es que te diga que no lo quiero. Lo aceptamos es otra niña, aunque no sea planeado, estamos contentos porque como dice mi mamá “se van a hacer compañía para jugar las dos niñas”. Mi papá se ríe y dice “ahora solo te va a faltar el varoncito” (Adolescente de Santa Elena)

El embarazo subsecuente no fue descrito como un problema para ninguna de las familias de los diferentes municipios en los que se indago. Incluso, llama la atención que prácticamente todas las adolescentes contemplan al menos un tercer embarazo a mediano plazo, es decir sus ideales reproductivos aún no se encuentran satisfechos con los dos hijos/as que ya tienen:

Pienso tener uno más y ligarme. Pero por el momento, no. Hasta que estén grandes ellas dos. Hasta que ya estén lo suficientemente grandes para que pueda tener otro y ligarme...sí, sí quiero tener un tercero (Adolescente de Cantamayec)

Porque cumpliendo los catorce años ya fue que me junté con mi primera pareja y como a los quince años me embaracé. Sí a los quince, y ya a los 16 años tuve a mi primera hija, y ya me cuidé tres años, hasta que ahorita que ya estoy esperando, pero no quedaba yo embarazada. Estamos contentos, no vamos a esperar mucho para un tercero y ya luego me ligo (Adolescente de Chicxulub Pueblo)

En todos los casos, la familia se vuelve una red de apoyo muy importante para la adolescente y su hijo/a. Estas expresiones, ocurren tanto en el primer embarazo, como

en los subsecuente. La aceptación y normalización del embarazo en el círculo familiar y comunitario de las jóvenes, de alguna manera actúa como una señal indirecta que estimula positivamente la faceta reproductiva de las adolescentes, por encima de otras, que ni siquiera se vislumbran, como podrían ser la de estudiante o empleada, en un contexto carente de modelos alternativos de construirse como mujer, alejados de los mandatos hegemónicos que las subsumen en dinámicas que transforman la maternidad en destino.

4.2.4 Dinámicas de familias de origen y pareja marcadas por la violencia de género

La ocurrencia del primer embarazo, el segundo e incluso el contexto en el que se vislumbra un tercero, para varias de las adolescentes ocurre en un contexto en el que son blanco y también testigos, hacia otras mujeres cercanas a ellas, de diferentes tipos de violencia, principalmente la emocional, física y económica. Estas violencias que ejercen las parejas masculinas dentro del hogar muchas veces ocurren bajo el influjo del alcohol y/o drogas.

Entre las familias de las adolescentes investigadas, la violencia se presenta como una dinámica que atraviesa el factor generacional, es decir lo vivieron los abuelos, los padres y ahora la experimentan ellas a manos de sus parejas. Es usual que las familias, tanto la de la adolescente como de sus parejas, se vuelvan testigos pasivos de la violencia de la que es blanco la adolescente, la vivan con resignación, la toleran y la perciben como parte de una dinámica “normal” de pareja:

“Cuando estuve viviendo en casa de mi suegra, Antonio el papá de mi hija llegaba con tragos y droga y me golpeaba. Su mamá de Antonio escuchaba todo, pero no se metía nunca. Yo no le dije nada a mis papás, pero se enteraron por una amiga mía. Ahora vivimos en casa de mis papás y Antonio, la otra me quiso ahorcar, pero yo no quiero decirles a mis papás nada, creo que ellos ya se dieron cuenta. Mi mamá me dice que lo deje, pero yo no lo quiero dejar” (adolescente de Akil).

Algunas de las adolescentes normalizan la violencia ya que toda su infancia estuvo marcada por dinámicas familiares violentas; pero otras, las menos, aunque la

perciben y han escuchado que hay leyes que las protegen, se sienten atrapadas en su situación de desventaja. En este sentido el embarazo subsecuente en la adolescencia se vuelve, no sólo un factor de reproducción intergeneracional de la pobreza, también un factor intergeneracional de dinámicas de violencia en la familia y pareja:

“A raíz de que nació mi segundo hijo, mi pareja se volvió más violento, toma mucho, a veces también se droga. Cuando llega a la casa ya está de malas, me grita, se enoja, ha pasado a ahorcarme. Me salgo con mis hijas hasta que se tranquilice, como hacia mi mamá, pues mi papá era igual. Yo no trabajo, no puedo trabajar con la niña de meses y el niño de 1 año ¡tengo que aguantarme, como dice mi mamá yo me lo busqué y ahora no soy sola!” (Adolescente de Chicxulub Pueblo).

Sin duda alguna, la violencia de género en el contexto familiar y de pareja es una de las dimensiones que estructuran y desencadenan, como efecto domino, escenarios de vulnerabilidad de género asociadas a la presencia de embarazos, de primera vez y subsecuentes entre las adolescentes. Esto, en la medida que limita su libertad física y mental y las deja en estado de indefensión. Situación que a su vez se traduce en menor capacidad para el cuidado de su salud, el control sobre sus cuerpos y la negociación para el uso de métodos anticonceptivos que les permitan planificar y tener un control sobre su reproducción.

V.- Conclusiones

Este estudio confirma lo reportado en investigaciones anteriores realizadas en distintos países de América Latina: la existencia de múltiples factores que propician el embarazo adolescente y subsecuente, como la iniciación sexual temprana, la pobreza, el bajo nivel educativo, el acceso limitado a servicios de salud sexual y reproductiva, y la naturalización de la maternidad adolescente.⁷¹ La persistencia de estos factores a lo largo del tiempo sugiere que el problema tiene raíces estructurales profundas que no han sido eficazmente atendidas. La pobreza afecta con mayor fuerza a las mujeres

⁷¹ Andrade, María, *Experiencias de las adolescentes en relación con su primer embarazo y embarazo subsecuente; factores condicionantes y sus consecuencias en mujeres de 15 a 19 años que son atendidas en el S.C.S. Puengasi en el año 2009 (Tesis de maestría)*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009; Pacheco, Sara *op. cit.*; UNICEF *op. cit.*; INMUJERES e INSP *op. cit.*

indígenas. En México, siete de cada diez mujeres indígenas viven en situación de pobreza⁷², lo que demuestra que cualquier estrategia de atención al embarazo adolescente debe considerar la intersección entre género, clase y etnicidad para ser verdaderamente efectiva. Las adolescentes mayas de Yucatán enfrentan factores estructurales de vulnerabilidad, marcados por la pobreza, el rezago social y la falta de acceso a servicios básicos.

Factores como la deserción escolar temprana, el analfabetismo, el trabajo no remunerado y las uniones tempranas configuran para estas adolescentes mayas en situación de embarazo subsecuente un escenario de alta vulnerabilidad social, agravado por la discriminación étnica; todos factores que configuran un contexto marcado por la violencia de tipo estructural, que obtura el reconocimiento y efectivo ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos. Esto porque como señala Fraser,⁷³ no es posible separar las luchas por el reconocimiento del derecho a decidir sobre el cuerpo de las luchas por la redistribución de recursos, ya que la exclusión económica representa también una negación de derechos fundamentales.

Aunado a los factores de tipo estructural, en el caso de las adolescentes mayas en situación de embarazo subsecuente también se identificaron factores de tipo simbólico desde los que se normaliza la sumisión, la obediencia, la ausencia de autonomía económica, afectiva y sexual. Así también, desde los sistemas de creencias familiares y comunitarios, se invisibiliza la violencia estructural que hay detrás de la normalización de los embarazos adolescentes y de las dinámicas familiares y de pareja marcadas por la violencia de género. Estos factores cuando actúan de manera conjunta dificultan romper con los constructos de género hegemónicos y transitar hacia nuevos

⁷² CONEVAL, *op. cit.*

⁷³ Fraser, Nancy, "Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista". Colombia, Universidad de los Andes-Facultad de derecho y siglo del hombre editores", *Revista de Estudios Sociales*, vol.1, núm. 2, 1997, disponible en: <https://doi.org/10.7440/res2.1998.29>

modelos de feminidad, a pesar de los costos físicos, psicológicos e incluso económicos que esto conlleva.

La persistencia del problema del embarazo adolescentes y el embarazo subsecuente en México puede entenderse como resultado del déficit en la implementación de políticas públicas con enfoque integral que contemple dar respuesta a todas y cada los factores y sus componentes identificados en este estudio: estructurales, simbólicos y socioculturales. Las estrategias y programas implementados hasta ahora, como la ENAPEA no han logrado reducir significativamente el embarazo subsecuente, lo que sugiere deficiencias en su diseño, implementación, financiamiento o cobertura. Se requiere una política pública integral que contemple las dimensiones estructurales, simbólicas, comunitarias y familiares de este fenómeno, con enfoque intercultural, de género y de derechos humanos.⁷⁴

La construcción de un sentido de autonomía sexual y reproductiva entre las jóvenes exige la presencia de condiciones de posibilidad materiales, políticas y simbólicas que posibiliten un ejercicio sustantivo de este derecho, enmarcado en el terreno de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos⁷⁵.

VI. Referencias

ANDRADE, María, *Experiencias de las adolescentes en relación con su primer embarazo y embarazo subsecuente; factores condicionantes y sus consecuencias en mujeres de 15 a 19 años que son atendidas en el S.C.S. Puengasí en el año 2009 (Tesis de maestría)*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

ARVIZU, Alma, FLAMAND, Laura, González, MELISA y Olmeda, Juan, *Embarazo temprano en México: panorama de estrategias públicas para su atención*, Ciudad de México, El Colegio de México, Red de Estudios sobre Desigualdades, 2022, disponible en:

⁷⁴ González Pérez, Mariana y Ramos, Silvina, *op. cit.*

⁷⁵ Quintal, Rocío, *Maternidad el derecho a elegir. Significados y experiencias de mujeres mexicanas que eligieron "No Ser Madres"*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2018.

<https://desigualdades.colmex.mx/embarazo/embarazo-temprano-mexico-panorama-estrategias-publicas.pdf>

BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1998.

CALDERÓN CONCHA, Percy, "Teoría de conflictos de Johan Galtung", *Revista de Paz y Conflicto*, núm. 2, 2009, pp. 60-81, disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/metricas/documentos/ARTREV/3233607>

Cámara de diputados "Notas/agencia de noticias. Nota 4079. Oct. 2, 2022", *LXVI Legislatura*, 2022, disponible en: <https://comunicacionsocial.diputados.gob.mx/index.php/notilegis/mexico-primer-lugar-en-embarazo-de-adolescentes-urge-impulsar-programas-de-planificacion-familiar-maria-rosete> (fecha de consulta: 27 de marzo de 2025).

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), "Informe de Pobreza y Evaluación", *CONEVAL*, 2022, disponible en: https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_pobreza_evaluacion_2022/Yucatan.pdf

ESPAÑA-PAREDES, Pamela; PAREDES-GUERRERO, Leticia y QUINTAL-LÓPEZ, Rocío, "El embarazo adolescente en Quintana Roo: Debates y aportes de investigación para políticas públicas de prevención y atención", *Liminar*, vol. 17, núm. 1, 2019, disponible en: <https://doi.org/10.29043/liminar.v17i1.654>

FLORES-PALACIOS, Fátima, "El VIH Sida, síntoma de vulnerabilidad", en Flores-Palacios, F. (coord.), *Representaciones Sociales y Contextos de Investigación con Perspectiva de Género*, México, CRIM de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, disponible en: <https://www.libros.unam.mx/digital/v7/53.pdf>

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, [UNICEF] y Plan internacional "Vivencias y relatos sobre el embarazo en adolescentes. Una aproximación a los factores culturales, sociales y emocionales a partir de un estudio en seis países de la región", *UNICEF, Plan Internacional*, 2014, disponible en: <https://www.unicef.org/ecuador/media/2481/file/Vivencias%20y%20relatos%20sobre%20el%20embarazo%20en%20adolescentes.pdf> (fecha de consulta: 8 de julio de 2025).

UNICEF, *Embarazo subsecuente en la adolescencia*, Tierralta, Colombia, UNICEF, 2015, disponible en:

https://www.unicef.org/colombia/sites/unicef.org.colombia/files/2019-04/EMBARAZO-SUBSECUENTE-EN-ADOLESCENCIA-FINAL-OCT_0.pdf

Fondo de Población de las Naciones Unidas. (UNFPA) “Consecuencias socioeconómicas del embarazo en adolescentes en México. Implementación de la metodología para estimar el impacto socioeconómico del embarazo y la maternidad adolescentes en países de América Latina y el Caribe. Milena 1.0, UNFPA, 2018, disponible en: https://mexico.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/milena_mexico_2020.pdf (fecha de consulta: 26 de marzo de 2025)

UNFPA, “El precio de la desigualdad: Consecuencias socioeconómicas del embarazo en adolescentes y la maternidad temprana en América Latina y el Caribe”, UNFPA, 2025, disponible en: <https://mexico.unfpa.org/es/publications/el-precio-de-la-desigualdad-consecuencias-socio-econ%C3%B3micas-del-embarazo-en>

FRASER, Nancy, “Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”. Colombia, Universidad de los Andes-Facultad de derecho y siglo del hombre editores”, *Revista de Estudios Sociales*, vol.1, núm. 2, 1997, disponible en: <https://doi.org/10.7440/res2.1998.29>

Gobierno de México, “Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes. (ENAPEA), Informe Ejecutivo”, *Gobierno de México*, 2015, disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/425939/Informe_Ejecutivo_GIPEA_2018.pdf

GONZÁLEZ PÍREZ, Mariana y RAMOS, Silvina, *Evaluación de la ENAPEA. Informe final de sistematización de la metodología de trabajo, los hallazgos y las recomendaciones de la consultoría*, Eurosocial/Programa para la Gestión Social en América Latina, 2020, disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/600726/INFORME_FINAL_EVAL_ENAPEA_14_13_2020.pdf

HERRERA, Cristina y CAMPERO, Lourdes, “La vulnerabilidad de las mujeres ante el VIH/Sida: constantes y cambios en el tema”, *Salud pública de México*, vol. 44, núm. 6, 2002.

Instituto Mexicano del Seguro Social [IMSS], “Guía para el Cuidado de Adolescentes” *Gobierno de México*, 2015, disponible en: <https://www.imss.gob.mx/salud-en-linea/guia-cuidado-adolescente> (fecha de consulta: 13 de marzo de 2025).

Factores estructurales y simbólicos entre adolescentes mayas de Yucatán en situación de embarazo subsecuente

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], “Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, (ENADID)”; INEGI 2018, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/enadid/2018/>

INEGI, “Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del embarazo no planificado en adolescentes (datos nacionales)”, INEGI, 2021, disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP_Embarazos21.pdf

INEGI, “Día mundial para la prevención del embarazo no planificado en adolescentes” INEGI, 2023, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/saladeprensa/noticia/8459> (fecha de consulta: 26 de marzo de 2025).

INEGI, “Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2023, Comunicado de prensa 305/24, 22 de mayo de 2024, página 1/48”, INEGI, 2024, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/ENADID/ENADID2023.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI], *Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (ENDES, 2020)*, INEI, Lima, Perú, 2021, disponible en: [extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclcfndmkaj/https://proyectos.inei.gob.pe/endes/2020/INFORME_PRINCIPAL_2020/INFORME_PRINCIPAL_ENDES_2020.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcgclcfndmkaj/https://proyectos.inei.gob.pe/endes/2020/INFORME_PRINCIPAL_2020/INFORME_PRINCIPAL_ENDES_2020.pdf), fecha de consulta: 14 de agosto del 2025).

Instituto Nacional de las Mujeres [INMUJERES] e Instituto Nacional de Salud Pública [INSP], “Trazando rutas: Embarazo subsecuente en adolescentes”, INMUJERES e INSP, 2018, disponible en: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101316.pdf (fecha de consulta: 23 de marzo de 2025)

ITURRIAGA, Eugenia “Racismo y representaciones: Lo yucateco en la T.V.”, en Ayora, Igor. y Vargas, Gabriela (eds.), *Representaciones culturales: Imágenes e imaginación de lo yucateco*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2010.

MONTEERRUBIO-FLORES Eric; LEÓN-ROGEL, Liliana; RUEDA-NERIA, Celina y PARADA-TORO, Irene, “Factores Socioculturales: Embarazo adolescente subsecuente proyecto de vida, Morelos, México. 2012-2022”, *Horizonte Sanitario*, vol. 23, núm. 1, 2024, disponible en: <https://doi.org/10.19136/hs.a23n1.5678>

- MORALES-ÁLVAREZ, Clara, SÁENZ-SOTO, Norma, MANJARRES-POSADA, Natalia, LUNA-FERRALES, Clarisa y BARBOSA-MARTÍNEZ, Rosalva, “Embarazo subsecuente en la adolescencia: causas, consecuencias y posibles soluciones”, *Revista de Enfermería del Instituto Mexicano del Seguro Social*, vol. 30, núm. 1, 2022, disponible en: https://revistaenfermeria.imss.gob.mx/index.php/revista_enfermeria/article/view/1271
- MUTANTE, “Maternidad adolescente: cuando otro embarazo te condena a la pobreza”, *MUTANTE*, 2021, disponible en: <https://mutante.org/contenidos/maternidad-adolescente/>
- NIEVAS SORIANO, Bruno. y GARCÍA DUARTE, Sonia (Eds.), *Violencia, tecnología y multiculturalidad. Nuevos retos en la sexualidad de los adolescentes*, Almería, España, Editorial Universidad de Almería, 2023.
- NÚÑEZ Noriega, Guillermo y AYALA VALENZUELA, Deisy, “Embarazo adolescente en el noroeste de México: entre la tradición y la modernidad”. *Culturales*, vol. 8, núm 15, 2012, disponible en: <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/128>
- Organización Mundial de la Salud [OMS], “Embarazo en la adolescencia”, *OMS*, 2024, disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-pregnancy> (fecha de consulta: 3 de abril de 2025).
- ORTEGA, Judith, “La salud de las y los jóvenes al fin del milenio”. *Simposium Regional de Salud Reproductiva, Mérida, Yucatán*, 1999.
- PACHECO, Sara, *Factores relacionados con el embarazo subsecuente y la percepción de las experiencias vividas en adolescentes de 10 a 19 años en el Cantón Pedro Vicente Maldonado en el año 2013 (Tesis de maestría)*, Quito, Ecuador, Universidad San Francisco de Quito, 2014.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y La Red Latinoamericana y del Caribe de Mujeres Rurales (RED-LAC), *Las voces de las mujeres rurales en América Latina y el Caribe ante las crisis multidimensionales*, 2023, disponible en: <https://www.undp.org/es/latin-america/publicaciones/las-voces-de-las-mujeres-rurales-en-america-latina-y-el-caribe-ante-las-crisis-multidimensionales>

QUINTAL, Rocío, *Maternidad el derecho a elegir. Significados y experiencias de mujeres mexicanas que eligieron "No Ser Madres"*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2018.

Red por los Derechos de la infancia y la adolescencia en México (REDIM), "Ficha técnica: infancia y adolescencia en Yucatán", REDIM, 2024, disponible en: <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2024/06/14/ficha-tecnica-infancia-y-adolescencia-en-yucatan-junio-2024/>

REYES, David y GONZÁLEZ ALMONTES, Esmeralda (2014). "Elementos teóricos para el análisis del embarazo en adolescentes". *Revista Latinoamericana*, Brasil, núm 17, disponible en: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2014.17.07.a>

RODRÍGUEZ VIGNOLI, Jorge, *La reproducción en la adolescencia y sus desigualdades en América Latina. Introducción al análisis demográfico, con énfasis en el uso de microdatos censales de la ronda de 2010*, Santiago de Chile, UNFPA y CEPAL, 2012.

SALGADO DE SNYDER, Nelly, GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Tonatihu; BOJORQUEZ CHAPELA, Ietza e INFANTE XIBILE, César, "Vulnerabilidad social, salud y migración México-Estados Unidos", *Salud Pública de México*, vol. 49. 2007, disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/106/10649004.pdf>

Secretaría de Educación Pública (SEP), "Embarazo adolescente y madres jóvenes en México: Una visión desde el PROMAJOVEN" SEP, 2012/2014, disponible en: https://dgeiib.basica.sep.gob.mx/files/fondo-editorial/promajoven/promajoven_00001.pdf, (fecha de consulta: 29 de abril de 2025).

Secretaría de salud "Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva. Modelo de atención integral en salud sexual y reproductiva para adolescentes", *Secretaría de Salud*, 2015, p.33, disponible en: http://www.cnegsr.salud.gob.mx/contenidos/descargas/SSRA/ModeloAISSRA/web_ModAtnIntSSRA.pdf (fecha de consulta: 20 de abril de 2025).

SPERONI, Berta, "Maternidad como elección y no como destino", *Revista de Psicología*, 2019, disponible en: <https://betinapsicologadonostia.com/archivos/807>

VILLALOBOS-HERNÁNDEZ, Aremis., CAMPERO, Lourdes, SUÁREZ-LÓPEZ, Leticia, ATIENZO, Erika, ESTRADA, Fátima, y de la VARA-SALAZAR, Elvia, "Embarazo adolescente y rezago educativo: análisis de una encuesta nacional en México", *Salud Pública de*

México, vol. 57, núm 2, disponible en: <https://portal.insp.mx/centros/salud-poblacional/articulo/3828>

ZAVALA-GARCÍA, abraham, ORTIZ-REYES, heidy, SALOMÓN-KURI, julie, PADILLA-AMIGO, carla y PRECIADO-RUIZ, Raymundo, "Periodo intergenésico: Revisión de la literature", Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología, vol. 83, núm. 1, 2018, disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-75262018000100052>

Recibido: 17 de agosto 2025/
Aceptado: 5 de octubre 2025

Políticas culturales y dinámicas protoindustriales en el patrimonio de comunidades mayas de Yucatán

Cultural policies and proto-industrial dynamics in the heritage of Mayan communities in Yucatán

Proto -industrial miatsil yéetel dinámica ti' le herencia u kaajilo'ob mayas ti' Yucatane'

Rodolfo JIMÉNEZ LEÓN*

Edith Juliana CISNEROS CHACÓN**

Resumen: Esta investigación examina, bajo el enfoque cualitativo, el rol de las microempresas familiares del Estado de Yucatán, en la promoción del desarrollo sostenible y la conservación de la identidad cultural maya. Se realiza un estudio con un enfoque fenomenológico e interpretativo para comparar dos modelos de entrega en el sector cultural local: uno de entrega directa (B2C) y otro de entrega

¹ *Posdoctorante en la Facultad de Educación de la Universidad Autónoma de Yucatán, adscrito a la Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Doctor en Administración Educativa por la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. (UJAT).

² **Doctora en Ciencias (Ph.D.) con especialidad en Evaluación, Administración y Educación Superior por la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel III del SECIHTI.

Recibido: 22 de mayo 2025/Aceptado: 13 de agosto 2025



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

tercerizada (plataforma colaborativa). Para esto, se utilizan entrevistas, observación participativa y análisis visual. Los hallazgos muestran que el pan artesanal y los hipiles van más allá de ser solo bienes económicos; son historias culturales que fortalecen la unión social, la transmisión de conocimientos y la economía local, donde las mujeres juegan un papel clave en la gestión del conocimiento. La indagación semiótica destaca que los productos representan signos culturales con valor simbólico, que afectan cómo el consumidor los percibe y fomentan la sostenibilidad de la identidad. El debate subraya la relevancia del patrimonio cultural como una ventaja competitiva y la función de las políticas públicas culturales inclusivas. Se teoriza la incorporación de estrategias organizacionales orientadas hacia el género y la interculturalidad posibilitando las relaciones entre la tradición e innovación. Contribuyendo al bienestar de las comunidades indígenas.

Palabras claves: Política cultural, economía cultural, identidad cultural, patrimonio cultural inmaterial, unidades económicas familiares.

Abstract : This research uses a qualitative approach to examine the role of family microenterprises in Yucatán. They promote sustainable development and preserve Mayan cultural identity. The study follows a phenomenological and interpretive method. It compares two delivery models in the local cultural sector: direct delivery (B2C) and outsourced delivery (collaborative platform). The study uses interviews, participatory observation, and visual analysis. The findings show that artisanal bread and hipiles are not only economic goods. They are also cultural stories. They strengthen social unity, transmit knowledge, and support the local economy. Women play a key role in this process of knowledge management. The semiotic analysis shows that the products act as cultural signs. They carry symbolic value. They influence consumer perception and support the sustainability of identity. The discussion emphasizes the importance of cultural heritage as a competitive advantage. It also highlights the role of inclusive cultural public policies. The study proposes the incorporation of organizational strategies that focus on gender and interculturality. These strategies connect tradition and innovation. They contribute to the well-being of indigenous communities.

Keywords: Cultural policy, economics of culture, cultural identity, intangible cultural heritage, family entrepreneurship.

Ts'íib : Le xak'al k'aaba'ano' ku t'aan tu yáanal le enfoque cualitativo, u meyajil le microempresario'ob familiaro'ob tu noj lu'umil Yucatán, uti'al u promotar le ma'alob yéetel u kanáantal le maaya miatsilo'ob. Jump'éeel xook ku bisik ku ka'ansaj yéetel juntúul enfoque fenomenológico yéetel interpretativo, uti'al u ts'íikpajal ka'ap'éeel modelos k'u'ubsaj tu sector miatsilil lokal : jump'éeel k'u'ubul tu ts'íibo'ob ichil directo (B2C) yéetel uláak' k'u'ubul ka'asaj tu plataforma colaborativa. U beyo' ku meyajo'ob yéetel entrevistas participativas yéetel análisis visual. Le ba'ax ku kaxtiko'ob ku je'esiko'ob waaj artesanal yéetel hipil, ku bin u ts'áaik' bejla'e' tu'ux chéen meyajo'obil económico. Leti'obe' miatsilo'ob ku suutpajal le nojoch unión social, le ts'áaik' k'ajóolil yéetel u páajtalil le economía lokal, tu'ux le ko'olelo'ob ku

u páajtal jump'éeel ju'un clave tu gestión k'ajóolil. Le investigación semiótica ku p'atikech yéetel ku tu páajtal le yik'áalilil, representando le miatsilil yéetel u je'el simbólico, ku páajtal bix ku jach u ts'áaik' u puksi'ik'al le consumidor yéetel u anima le sostenibilidad tu identidad. Le debate ku subrayaro'ob le importancia u k'ajóolil miatsil bey jump'éeel táan u chi'ikpajal yéetel le páajtalil políticas públicas inclusivas. U náayil u páajtalil estrategias organizativas orientadas ti' le género yéetel le interculturalidad ku páajtal u bisiko'ob ichil le tradición yéetel le innovación. U núukbesajil le ch'óojobo' yaan ti' máasewalo'ob kaajilo'ob.

P T'aano'ob clave: política miatsil, economía u miatsil, identidad miatsil, le patrimonio cultural intangible, kúuchilo'ob económicas u láak'tsilo'ob

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. CONTEXTO CULTURAL. III. MARCO TEÓRICO. IV. CANALES DE DISTRIBUCIÓN. V. RESULTADOS. VI. MARCO ANALÍTICO. VII. DISCUSIONES. VIII. CONCLUSIONES. IX. REFERENCIAS. X. ANEXOS.

I. INTRODUCCIÓN

El emprendimiento en las industrias creativas y culturales combina la generación de valor económico con la preservación de identidades colectivas. El modelo de William D. Bygrave y Charles W. Hofer,³ resalta la voluntad humana como motor de nuevas industrias, mientras que Kirzner⁴, Kaish y Gilad⁵, Douglas y Shepherd⁶, enfatizan el reconocimiento de oportunidades como base empresarial. No obstante, Krueger⁷ advierte que estas oportunidades responden a percepciones subjetivas sobre lo deseable y lo factible.

³ William D. Bygrave y Charles W. Hofer, "Teorizando sobre el emprendimiento", *Entrepreneurship Theory and Practice*, año 16, núm. 2, 1 de enero de 1992, pp. 13-22, disponible en: <https://doi.org/10.1177/104225879201600203> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2025).

⁴ Israel M. Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, 1978.

⁵ Stanley Kaish y Benjamin Gilad, "Characteristics of Opportunities Search of Entrepreneurs Versus Executives: Sources, Interests, General Alertness",

⁶ Evan J. Douglas y Dean A. Shepherd, "Entrepreneurship as a Utility Maximizing Response",

⁷ Norris Krueger, "The Impact of Prior Entrepreneurial Exposure on Perceptions of New Venture Feasibility and Desirability"

En el plano global, la mercadotecnia étnica y cultural, junto con las políticas culturales de la UNESCO⁸ y la patrimonialización de la cultura, han favorecido la comercialización de experiencias y ancestralidades como lo sugiere Iturriaga⁹. En este escenario, autores como Arizpe¹⁰ y Rodríguez y colaboradores¹¹ subrayan la necesidad de marcos legales que protejan los derechos patrimoniales y fortalezcan la participación particularmente de las mujeres en la economía formal.

El Estado de Yucatán ilustra estas tensiones, aunque los sectores estratégicos muestran dinamismo y crecimiento, la informalidad laboral alcanza el 59.3% en 2024, de un total de 156,152 negocios, lo que representa un aumento de 6.3 puntos porcentuales respecto al año anterior. En municipios como Teabo, la cultura maya constituye el núcleo de bienes y servicios, lo que plantea la necesidad de equilibrar competitividad económica con preservación cultural.

Estos retos significativos para las unidades económicas familiares se manifiestan en áreas como la movilidad, la gestión de recursos y la protección ambiental, a pesar del crecimiento sostenido de sectores estratégicos como el turismo, la agroindustria y la manufactura, según reporta el Gobierno del Estado de Yucatán¹².

Este artículo analiza dos modelos logísticos en las industrias culturales de Teabo: (1) una empresa familiar formalizada bajo el esquema B2B (*Business-to-Consumer, B2C*)

⁸ Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales: México, 26 de julio – 6 de agosto de 1982: informe final, 1982.

⁹ Eugenia Iturriaga, “Mercantilización de la cultura maya: consumo y moda en el capitalismo contemporáneo”, *Península*, vol. 19, núm. 2, 14 de junio de 2024, pp. 87–110, disponible en: <https://doi.org/10.22201/cephcis.25942743e.2024.19.2.89178> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2025).

¹⁰ Lourdes Arizpe, “Las políticas culturales internacionales: consensos y desafíos”, *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 123, México, 2022, pp. 169–183, disponible en: <https://revistadigital.sre.gob.mx/index.php/rmpe/article/view/2554/2380> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

¹¹ Karina Concepción González Herrera, “Mercado laboral y emprendimiento de las mujeres como agentes culturales y creativas en Yucatán”, *Investigaciones Feministas*, vol. 14, núm. 1, 30 de junio de 2023, pp. 57–68, disponible en: <https://doi.org/10.5209/infe.84145> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2025).

¹² Gobierno del Estado de Yucatán, *Plan Estatal de Desarrollo Renacimiento Maya 2024-2030* (Mérida, Yucatán: Secretaría de Planeación del Estado—Renacimiento Maya, 2024), consultado el 18 de abril de 2025, <https://renacimientomaya.yucatan.gob.mx/plan>

y (2) un emprendimiento emergente de entrega tercerizada mediante plataformas colaborativas (*outsourced delivery*).

Además, se responde a ¿Cómo contribuyen estos modelos al fortalecimiento económico y cultural de los pueblos mayas? ¿Qué mecanismos legales pueden proteger a las artesanas frente a la apropiación cultural? ¿Cómo garantizar una distribución equitativa de beneficios en esquemas tercerizados?

Desde un enfoque cualitativo, se desarrolla un estudio comparativo sustentando en revisión documental, análisis normativo y observación contextual, articulando economía cultural con perspectiva territorial e intercultural, generando una reflexión sobre cómo los modelos de distribución impactan en la sostenibilidad, inclusión y justicia social en contextos pluriculturales.

A partir de este planteamiento, se busca identificar las visiones y aspiraciones de los pueblos originarios a través de la cultura empresarial, desde la perspectiva de la economía cultural y creativa. En este marco, se identifican los derechos y los desafíos educativos que enfrentan, con especial atención a las brechas de género y a las oportunidades de gestión del talento humano.

En este sentido, se consideran marcos jurídicos como la Ley Federal de Protección de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas¹³ (2022, última reforma 2023) y las disposiciones de propiedad industrial vinculadas con marcas colectivas y certificaciones, esenciales para distinguir lo auténtico y evitar confusión en el mercado. Estos instrumentos normativos resultan estratégicos en la configuración de canales de distribución tercerizada, que delegan la logística a terceros mediante plataformas colaborativas o Marketplace, y que representan un reto en los bienes culturales.

Metodología

¹³ Art. 5, *Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*, disponible en: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5640770&fecha=17/01/2022#gsc.tab=0 (fecha de consulta: 26 de agosto de 2025).

Se desarrolla una investigación cualitativa de enfoque interpretativo, centrado en el análisis de un fenómeno social desde la fidelidad a la experiencia vivida por los participantes. Este paradigma, inspirado en la fenomenología y en la búsqueda de la esencia de las cosas mismas, como plantea Husserl¹⁴, adopta un diseño de estudio constructivista, delimitando el contexto para permitir una exploración profunda y detallada del objeto de estudio. En este sentido, se prioriza el proceso de construcción del conocimiento y el significado que emerge del descubrimiento de un marco teórico basado en una descripción holística y contextualizada de las dimensiones de la experiencia como se muestra en los anexos A a G.

La naturaleza flexible del estudio permite que los investigadores asuman el rol bricoleur interpretativo, articulando diversos métodos para recopilar y analizar materiales empíricos provenientes de los discursos. Este enfoque integra múltiples fuentes y técnicas de recolección de datos, tales como el análisis de documentos de acceso abierto en línea, entrevistas situadas y observación participante. La combinación de estas estrategias facilita la obtención de hallazgos significativos, valiosos y confiables. Asimismo, la convergencia metodológica contribuye a compensar las limitaciones propias de cada técnica, lo que reduce posibles sesgos y fortalece la credibilidad del estudio.

En consecuencia, se recurre a la triangulación de datos como estrategia para comparar e integrar la información proveniente de distintas fuentes. Este proceso se lleva a cabo mediante la teoría fundamentada (*Grounded Theory*), que, como señalan Creswell y Miller¹⁵, proporciona un marco analítico que permite dar sentido al cúmulo de datos cualitativos recolectados, con el objetivo de generar teoría a partir de la información emergente.

14 Husserl, Las Conferencias *De Londres: Método y Filosofía Fenomenológicas*. Trad. De Ramsés Leonardo Sánchez Soberano. Ediciones sígueme. 2012, p. 35.

15 Creswell, John W. y Miller, Dana L., "Determining Validity in Qualitative Inquiry", *Theory Into Practice*, vol. 39, núm. 3, agosto de 2000, pp. 124-130, disponible en: https://doi.org/10.1207/s15430421tip3903_2 (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

Durante la fase de análisis, el investigador llevó a cabo una codificación sistemática de entrevistas, imágenes y evidencias de campo, con MAXQDA (Software de análisis cualitativo para codificación de entrevistas e imágenes) en dos momentos claves de la visita al municipio en Yucatán: (1) modelo de distribución directa al consumidor (*Business-to-Consumer, B2C*; consúltese anexo A); (2) emprendimiento emergente en esquema de entrega tercerizada (*outsourcing* o plataforma de economía colaborativa; véase anexo B) empleando un muestreo teórico que permitió alcanzar la saturación de categorías y lograr una comprensión exhaustiva del fenómeno social. Como resultado, se construye una teoría o modelo conceptual fundamentado en los datos empíricos, derivados de las experiencias y testimonios de los informantes del contexto investigado. De igual forma, se preserva la identidad de los participantes en estricto carácter de confiabilidad con apego a los usos y costumbres de la población.

Cabe destacar que se obtuvo el consentimiento informado por parte de las autoridades municipales, así como los datos emergen de publicaciones indexadas y medios de comunicación que aportan valor al estudio, la investigación cuenta con la certificación de los autores por parte del Registro Estatal de Investigadores de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación del Estado de Yucatán.

La selección de los participantes, se realizó mediante un muestreo intencional, identificado como bola nieve, al conversar con transeúntes para identificar artesanas y panaderos que reunieran experiencia significativa en la producción cultural y gastronómica local, así como la participación en modelos de distribución (*B2C* y plataformas colaborativas). El criterio de inclusión se centró en:

- Ser reconocidos por la comunidad como portadores de saberes tradicionales.
- Contar con trayectoria en la elaboración de productos artesanales.
- Estar involucrados en dinámicas de comercialización local o en plataformas colaborativas.

Este proceso se apoyó en el método de bola de nieve, de manera que los primeros participantes, recomendaron a otros con características semejantes, hasta conformar

un grupo diverso que reflejara la pluralidad de experiencias. Permitiendo seleccionar dos participantes de acuerdo a los oficios de artesanía y panadería con base en los principios de equidad de género.

Se señala que la incorporación de fotografías del entorno natural y físico, como plantea Salkeld¹⁶, constituye un valioso aporte para la documentación visual del contexto, tal como también destaca Mannay¹⁷. Cabe señalar, que las imágenes, pasaron por un proceso de digitalización en formato ilustración con técnica acuarela, para resguardar la integridad física de los participantes. Además, se integra la técnica del *photovoice*, acompañada por frases seleccionadas que reflejan con detalle las experiencias significativas de los participantes.

El instrumento de recolección de datos, se aplicó a través de entrevistas con pobladores de la comunidad de Teabo, Yucatán, las preguntas abordadas fueron:

- ¿Cuál es la principal actividad económica o laboral que caracteriza a este municipio o región?
- ¿Conocen alguna empresa o caso de éxito originado en este municipio que haya logrado expandirse a otras ciudades o regiones mediante la venta de sus productos?
- ¿Qué consejos les darían a las nuevas generaciones para que contribuyan al desarrollo productivo de su municipio o región?
- ¿Qué opinan sobre la importancia de que las niñas asistan a la escuela?

II. CONTEXTO CULTURAL

Una comunidad, perteneciente a la región VII sur del estado de Yucatán, ocupa una superficie territorial de 261.87 Km². Y su población es de 6,921 habitantes (49.8% hombres y 50.2% mujeres). En su escudo se identifica el símbolo del antiguo nombre

¹⁶ Salkeld, Richard. *Cómo Leer Una Fotografía*. Editorial GG, 2015.

¹⁷ Mannay, Dawn. *Métodos Visuales, Narrativos Y Creativos En Investigación Cualitativa*. Narcea Ediciones, 2017.

de la comunidad de la región VII del sur de Yucatán, "*Kam-pepen*", que significa "mariposa amarilla". Es conocido también como el lugar de los Ciruelos. Sus atractivos turísticos y culturales en el municipio, se encuentra un exconvento y parroquia en honor de San Pedro y San Pablo, que data de la época de la Colonia. Dos capillas, una en la cabecera, construida en el siglo XVIII en honor de San Esteban; y otra construida en el siglo XVII en honor de los indios.

El apego al respeto de la identidad cultural y la riqueza natural, junto con los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (*Enfoque DESCA*), constituyen la base para un desarrollo integral que, como se establece en el Plan Municipal de Desarrollo 2024-2027 del municipio de Teabo¹⁸, busca garantizar condiciones para una vida más justa, satisfactoria y sostenible, en alineación con los Objetivo del Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030.

Al llegar a la calle 30 del municipio, es inevitable sentir el olor al pan recién horneado que el participante 1 fabrica todos los días, acompañado de su padre, de quien heredó el oficio de panadero. El pan artesanal es un producto regional que se considera especial debido al sabor particular, pues se hornea a la leña, en horno de piedra, pieza por pieza, al no contar con maquinaria, el proceso se ralentiza, por lo tanto, el participante 1 junto con su papá, y siete empleados, elaboran a diario más de 2500 barras de francés, así como unas 2500 piezas de pan dulce desde muy temprano.

Esta empresa familiar resguarda la forma tradicional de hacer pan artesanal. Así lo expresa participante 1: ...[...] "*Iniciamos con un pequeño local, sólo teníamos el horno, el horno ya lleva 25 años que lo tenemos, de las pocas panaderías acá en Teabo que seguimos haciendo pan tradicional a la leña*" - Concluye.

Entre la diversificación de productos la "*panadería valencia*" cuenta con hojaldras de jamón y queso, de carne molida, conchas de queso, de crema, conchas normales, cocotazos, barras de jamón, baguettes, hojaldres de camote, conchas tutis, tutis de

¹⁸ Teabo, H. Ayuntamiento 2024-2027, "Plan Municipal de Desarrollo 2024-2027", *Gaceta Municipal, órgano oficial de publicación del municipio de Teabo, Yucatán*, vol. 4, núm. 34, 2024, p. 19, disponible en: <https://teaboyucatan.gob.mx/wp-content/uploads/2024/12/34.-PLAN-MUNICIPAL-DE-DESARROLLO-2024-2027.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

queso, queso de bola, entre otros. Lo que permite contar con más de 45 tipos de pan dulce que se realizan a través de pedidos y de entrega directa. La empresa cuenta con clientes que vienen desde los municipios de Chetumal, Cancún y Mérida, así mismo cuenta con georreferenciación a través de *Google Maps*¹⁹ lo que ha permitido que usuarios encuentren su ubicación y disfruten de la calidad del producto del pan artesanal.

El participante 1 es el único de cinco hijos que heredó el oficio y le gusta porque es un trabajo noble, aparte que quienes ayudan en las labores de venta son las mujeres, las cuales atienden en ventanilla para la entrega de los pedidos. Sin embargo, las condiciones en las que se emplea la elaboración del pan, podrían causar problemas respiratorios por la quema de leña debido al humo.

Las artesanías preservan el trabajo de las manos creativas y talentosas de los artesanos y artesanas de Teabo, los cuales transmiten tradiciones de generación a generación. Los hipiles y ternos de la Participante 2 que ella misma borda con la técnica de hilo contado la cual aprendió a través de su madre, le han dado el sustento familiar desde hace varias décadas y con el dinero que obtiene a través de cada viaje desde Teabo a la capital, ha podido sacar adelante a sus seis hijos, tres hombres y tres mujeres. Esta tradición sigue presente en la familia del participante, a través de sus hijas y nietas quienes bordan hipiles y ternos.

El empleo de la técnica y la variación del dibujo que utilizan para confeccionar una prenda, requiere de uno a cuatro meses, iniciando con deshilamiento del canevá. Asegura que la actividad económica de municipio son las prendas bordadas las cuales se venden a través de terceros, para quienes deciden viajar a Mérida para la entrega de sus creaciones; sin embargo, las condiciones de transacción pueden presentar barreras comerciales. Así lo comenta nuestra segunda participante:

...[...]*“Gracias a Dios es mi trabajo, no te voy a decir que vendo mucho, pero con uno que yo venda me ayuda un poco”. “A veces las personas me lo piden en dos pagos y si la*

¹⁹ “Google Maps, localización de Teabo, Yucatán”, mapa interactivo, disponible en: <https://g.co/kgs/219L8C9> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

conozco se lo doy, pero es raro que llegue a vender dos en un día y así, sí sale”, concluye.

— Participante 2

III. MARCO TEÓRICO

Para comprender el funcionamiento simbólico, organizacional y estratégico de estas iniciativas, se recurre a cuatro teorías fundamentales (véase anexo E). En primer lugar, Morris²⁰ propone que todo signo posee tres dimensiones: la sintáctica (relación entre signos), la semántica (relación entre signo y objeto) y la pragmática (relación entre signo y usuario). Por su parte, Lotman²¹ sostiene que los productos culturales deben entenderse como parte de un sistema semiótico que genera y transforma significados de manera dinámica y contextual. Complementando este enfoque, Peirce²² introduce la tricotomía peirceana, mediante la cual descompone el signo en tres elementos: el representamen (forma del signo), el objeto (contenido al que remite) y el interpretante (significado que produce en el receptor). Desde otra perspectiva, Penrose²³ y Barney²⁴ sostienen que los recursos y capacidades de una organización cuando son valiosos, escasos, inimitables y organizados constituyen una ventaja competitiva sostenible, especialmente si se trata de activos únicos como el conocimiento tradicional o las prácticas culturales.

Asimismo, Abdillah y colaboradores²⁵ explican que las organizaciones convierten el conocimiento tácito en explícito mediante un proceso cíclico conocido como modelo SECI, el cual incluye las fases de Socialización, Externalización, Combinación e Internalización. En este marco, el arte de la elaboración textil, así como la gastronomía

²⁰ Morris, Charles, *Foundations of the theory of signs*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1971.

²¹ Lotman, Yuri, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979.

²² Peirce, Charles Sanders, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.

²³ Penrose, Edith Tilton, *The theory of the growth of the firm*, Oxford, Oxford University Press, 1959.

²⁴ Barney, Jay, “Firm Resources and Sustained Competitive Advantage”, *Journal of Management*, Thousand Oaks, vol. 17, núm. 1, marzo de 1991, pp. 99-120, disponible en: <https://doi.org/10.1177/014920639101700108> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

²⁵ Abdillah, Abdillah, Ida Widianingsih, Rd Ahmad Buchari, and Heru Nurasa. Nonaka, Ikujiro y Takeuchi, Hirotaka, *The Knowledge-Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 284.

regional, resultan esenciales para las políticas públicas, según el Gobierno de México²⁶, al permitir valorar las expresiones culturales, como también señala la UNESCO²⁷, e identificar una economía nacional situada en el hogar y los modos de crianza y educación.

IV. CANALES DE DISTRIBUCIÓN

En el modelo, los canales pueden configurarse de la siguiente forma: Canal directo (B2C), donde la artesana entrega el producto directamente al consumidor, con apoyo de plataformas en pagos y *marketig*. Canal tercerizado (B2B2C): la plataforma o un operador logístico concentra pedidos, almacena y entrega al cliente final. Canales híbridos: integra puntos de ventas locales (tiendas de artesanías, ferias, mercados) con distribución digital tercerizada (plataformas de e-commerce).

Uso de normas ISO Aplicables

- ISO 9001:2015²⁸, Gestión de la calidad, garantiza que los procesos de distribución tercerizada mantengan estándares de calidad en servicio, almacenamiento y transportación.
- ISO 14001:2015²⁹, Gestión ambiental, aplica embalajes sostenibles, reducción de huellas de carbono en transporte y aprovechamiento responsable de recursos naturales.
- ISO 26000:2010³⁰, Responsabilidad social, sustenta la equidad en el reparto de beneficios y la transparencia con las comunidades artesanas.

²⁶ Gobierno de México, “Los bordados de los huipiles encierran historias del campo”, *Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera*, blog en línea, 10 de julio de 2023, disponible en: <https://www.gob.mx/siap/articulos/los-bordados-de-los-huipiles-encierran-historias-del-campo> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

²⁷ UNESCO, “Historia: artesanas fortalecen economía del arte textil en México mediante revaloración cultural”, blog en línea, 19 de octubre de 2023, disponible en: <https://www.unesco.org/es/articles/artesanas-fortalecen-economia-del-arte-textil-en-mexico-mediante-revaloracion-cultural> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

²⁸ ISO, *ISO 9001:2015 (traducción oficial)* (N.p.: n.d.), https://repositorio.buap.mx/rcontraloria/public/inf_public/2019/0/NOM_ISO_9001-2015.pdf

²⁹ ISO, *ISO 14001:2015. Environmental Management Systems. Requirements with Guidance for Use*, s.l., s.n., 2015, disponible en: <https://www.nueva-iso-14001.com/pdf/FDIS-14001.pdf> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

³⁰ ISO, *ISO 26000:2010, Guía de responsabilidad social (traducción oficial)* (Ginebra: ISO, 2010), <https://americalatinagenera.org/wp-content/uploads/2014/09/U4ISO26000.pdf> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

La configuración de canales de distribución basados en la entrega tercerizada permite integrar a las artesanías en cadenas de valor globales sin perder el control sobre la autenticidad cultural. El uso de estándares ISO, como los anteriores mencionados, permiten el fortalecimiento de la transparencia en relación contractual y asegura la distribución de beneficios de manera justa y equitativa.

V. RESULTADOS

Los derechos culturales de los pueblos originarios se refieren a la facultad de preservar, desarrollar y transmitir su cultura, tradiciones, historia y aspiraciones, en respuesta a las demandas históricas fundamentales de las comunidades autóctonas en todo el mundo. Estos derechos incluyen, entre otros, el derecho a la autonomía y al autogobierno en asuntos internos y locales, así como la gestión de sus territorios y recursos naturales. En este sentido, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, emitida por la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México³¹, establece en su artículo 5 que:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si así lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado” (p 45).

Esta investigación evalúa las habilidades y recursos que los pueblos indígenas de Teabo, Yucatán, establecen como una ventaja competitiva cultural, basándose en dos modelos logísticos de producción de bienes culturales. La tricotomía semiótica propuesta por Peirce en 1888 facilita la interpretación de los signos y símbolos presentes en dichos productos, revelando la cosmovisión maya en la experiencia del consumidor. La discusión se ubica dentro de la teoría de la creación del conocimiento

³¹ Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2018, disponible en: <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/13-declaracion-pueblos-indigenas.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

organizacional propuesta por Abdillah y colaboradores³², que examina la manera en que las organizaciones protoindustriales administran y transmiten conocimiento con identidad cultural, garantizando su preservación y adaptabilidad entre las generaciones futuras.

Por tanto, se propone el modelo teórico de gestión cultural con identidad: Una perspectiva semiótica, organizacional y estratégica para la preservación de los bienes culturales (Ver anexo F).

El modelo parte del reconocimiento de que las capacidades y recursos culturales pueden constituirse como una fuente de ventaja competitiva sostenible, tal como señala Penrose³³. En este marco, la estructura organizacional se configura a partir de la administración de la empresa familiar, guiada por protocolos de trabajo basados en principios, normas y reglas propias del contexto comunitario. Asimismo, se incorporan estrategias logísticas que incluyen el análisis del punto de desacoplamiento del pedido del cliente (CODP), lo cual permite determinar el momento en que se rompe la continuidad entre la demanda y la producción. Este punto es clave tanto para modelos de entrega directa al consumidor (B2C) como para esquemas de outsourcing que operan mediante plataformas digitales de economía colaborativa. En términos productivos, entender el CODP resulta esencial para organizaciones que trabajan bajo la modalidad de fabricación por pedido, como aquellas que transforman materias primas en productos personalizados, tal como lo explica Chase³⁴.

En ambos esquemas, la figura de la mujer ya sea como panadera o artesana, ocupa un rol central. Se reconoce a las mujeres como agentes económicas que reproducen saberes tradicionales en el ámbito familiar. Sin embargo, también se visibiliza una

³² Abdillah, Abdillah, Ida Widianingsih, Rd Ahmad Buchari y Heru Nurasa, "The knowledge-creating company: How Japanese companies create the dynamics of innovation, by Nonaka, Ikujiro & Takeuchi, Hirotaka (reseña)", *Learning: Research and Practice*, vol. 10, núm. 1, 7 de noviembre de 2023, pp. 121-123, disponible en: <https://doi.org/10.1080/23735082.2023.2272611> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

³³ Penrose, Edith. Tilton. "The theory of the growth of the firm". Oxford University Press, 1959.

³⁴ Chase, Richard B., Jacobs, F. Robert y Aquilano, Nicholas J., Administración de operaciones, 16a. ed., México, McGraw-Hill Interamericana, 2022, disponible en: <https://bookshelf-ref.vitalsource.com/books/9781456291181> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

tensión entre tradición y derechos, expresada en fenómenos como el trabajo infantil en niñas, que muchas veces se integra como parte del apoyo familiar dentro de los protocolos comunitarios. Desde el enfoque semiótico de Charles S. Peirce³⁵, se propone un análisis de la producción de sentido en los productos culturales, tales como el pan tradicional y el huipil. Según la tricotomía peirceana, la forma física (como el diseño del pan o los colores del tejido) remite a un objeto cultural (la tradición culinaria o la cosmovisión maya), mientras que el interpretante es el consumidor, quien otorga significado vinculado al sentido de pertenencia y al reconocimiento identitario. De este modo, tanto la elaboración del pan como el tejido del huipil se constituyen como narrativas culturales materializadas, cargadas de símbolos, emociones y valores heredados.

En relación con los procesos productivos, las entidades dedicadas al diseño por pedido colaboran activamente con el cliente para crear un producto acorde a sus expectativas, fabricándolo a partir de materiales específicos. Según el entorno y el punto de desacoplamiento, el inventario puede centrarse en productos terminados, materiales en proceso de fabricación o materias primas en manos de proveedores.

Desde la perspectiva de la semiótica icónica propuesta por Eco³⁶, y retomada por Lotman³⁷, el arte textil puede entenderse como una forma de pensamiento analógico que expresa la identidad sociocultural. Así, en una etapa inicial, elementos como la tipografía en anuncios o la presentación del pan se perciben como indicadores culturales que el consumidor asocia con tradición, autenticidad y calidad. En el segundo escenario, los colores, símbolos y patrones en los huipiles transmiten significados profundos vinculados con la cosmovisión maya.

³⁵ Charles Sanders Peirce, "La ciencia de la semiótica", Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.

³⁶ Eco, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1973, disponible en: <https://desarmandolacultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/eco-umberto-tratado-de-semiotica-general-01.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

³⁷ Lotman, Yuri, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979.

Lotman³⁸ sostiene que la semiótica de la cultura permite comprender objetos culturales complejos como el huipil, cuya estructura refleja la visión del mundo y la relación del ser humano con la naturaleza. El huipil yucateco, por ejemplo, contiene motivos que aluden al campo, al sol y a la vida que emana de la tierra, reafirmando el vínculo espiritual entre la naturaleza y los pueblos originarios. Las mujeres que elaboran estos bordados son verdaderas artistas, cuya obra encarna una función poética y estética, donde los diseños son apreciados tanto por su emotividad como por su valor simbólico.

Al abordar el concepto de código cultural, es importante reconocer que el significado del huipil no reside únicamente en su forma, sino en el sistema social que lo interpreta. Es decir, solo se convierte en portador de significado cuando se inserta dentro de un sistema cultural compartido. En este sentido, se distingue entre el huipil de uso cotidiano, acompañado de rebozo y justán, y el terno ceremonial, caracterizado por elementos visuales específicos como el cuello grande, la ausencia de botones, y bordados con colores, matices y técnicas particulares. La constitución del huipil como objeto semiótico abre un campo de estudio amplio que abarca la estética, la historia, la etnología y, en términos económicos, plantea desafíos como la competencia con marcas globales y la necesidad de preservar la originalidad de los diseños. Su valor no se limita a los materiales o al tiempo invertido, sino que encarna la identidad yucateca y nacional-mexicana, vinculada a la cosmovisión maya.

En este modelo también se incorpora la teoría de la creación del conocimiento organizacional de Nonaka y Takeuchi en referencia con Abdillah y colaboradores³⁹, a través del modelo SECI (Socialización, Externalización, Combinación e Internalización).

³⁹ Abdillah, Abdillah, Ida Widianingsih, Rd Ahmad Buchari y Heru Nurasa, "The knowledge-creating company: How Japanese companies create the dynamics of innovation, by Nonaka, Ikujiro & Takeuchi, Hirotaka (reseña)", *Learning: Research and Practice*, vol. 10, núm. 1, 7 de noviembre de 2023, pp. 121-123, disponible en: <https://doi.org/10.1080/23735082.2023.2272611> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

Este marco explica cómo se transfiere el conocimiento en emprendimientos tradicionales. Por ejemplo, en la panadería, las recetas se transmiten de manera oral y práctica (socialización); en tanto que, en el colectivo de tejedoras, el aprendizaje ocurre en talleres comunitarios donde se comparten técnicas, símbolos y significados. Estos espacios permiten documentar, adaptar y perpetuar el conocimiento, asegurando su continuidad generacional. En la experiencia del consumidor, los signos y símbolos cumplen una función esencial como diferenciadores de valor y conectores emocionales. En el caso del arte textil, el diseño comunica identidad colectiva, especialmente a través de técnicas como el xookbil chuay, el uso de colores simbólicos como el bordó, y la representación de elementos naturales o espirituales.

Finalmente, el modelo contempla una dimensión estratégica basada en una gestión del conocimiento con identidad cultural, que integra la sabiduría ancestral con herramientas modernas como las plataformas de economía colaborativa. Esta gestión se ve fortalecida por la vinculación institucional y comunitaria, que incluye ferias, programas gubernamentales, fiestas patronales y eventos sociales que promueven tanto la circulación simbólica como la comercialización del producto. Además, se reconoce la participación activa de actores clave como mujeres, jóvenes y agentes comunitarios, quienes desempeñan un papel fundamental en la transmisión del conocimiento, la generación de ingresos y el reconocimiento cultural de los pueblos originarios. Este modelo, por tanto, no solo impulsa el desarrollo económico, sino que también refuerza el tejido social y cultural de las comunidades mayas de Yucatán.

VI. MARCO ANALÍTICO

¿Con qué mecanismos legales pueden protegerse las artesanas ante apropiación cultural o competencia desleal?

La Ley Federal de Protección a la Propiedad Industrial⁴⁰ (LFPP) rige las marcas comerciales en México. Esta ley otorga protección integral a una amplia gama de marcas, tanto tradicionales como no tradicionales, garantizando a las microempresas familiares proteger su identidad de marca de diversa manera. Dentro de la denominación marcas tradicionales: se identifican las marcas denominativas, marcas de diseño y marcas combinadas. Para las marcas no tradicionales su clasificación aborda a las marcas tridimensionales, marcas sonoras, hologramas, marcas olfativas, imagen comercial. Cabe señalar que existe la necesidad de modernizar la normativa de propiedad industrial de México y alinear el marco legal con los estándares internacionales. Debido a la ampliación de protección más allá de las marcas tradicionales (nombres, logotipos y eslóganes) para salvaguardar los elementos no convencionales y distintivos de un producto.

Las marcas colectivas y de certificación abarca la clasificación en registro de asociaciones, cooperativas u otras entidades colectivas que permite a sus miembros indicar un origen, una calidad o una característica común de sus productos o servicios. Estas marcas colectivas se registran a nombre de las unidades económicas familiares. Los miembros individuales están autorizados a usar la marca, siempre que cumplan con las normas establecidas. Este tipo de marcas colectivas son especialmente valiosas para promoción de productos regionales, artesanía tradicional o bienes específicos de un sector. En nuestro estudio, se hace referencia sobre el sector artesanal, el cual muestra solidaridad colectiva y estándares de calidad, impulsando la competitividad del mercado a través de los canales de distribución a nacional e internacional. Con el marco normativo de WIPO⁴¹ sobre Expresiones Culturales Tradicionales/ Expresiones

⁴⁰ Ley Federal de Protección a la Propiedad Industrial, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lfppi.htm> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

⁴¹ Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), *Resumen del proyecto de objetivos políticos y principios fundamentales de la protección de las expresiones culturales tradicionales (ECT)/expresiones del folclore (EF)*, doc. WIPO/GRTKF/IC/7/3, disponible en: https://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/es/wipo_grtkf_ic_7/wipo_grtkf_ic_7_3-annex1.pdf (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

del Folclore (ECT/EF) recomienda usar marcas colectivas/certificación, de acuerdo a las indicaciones geográficas (IG) y denominación de origen (DO) y derecho de competencia desleal (contra indicaciones engañosas, aprovechamiento indebido y enriquecimiento sin causas), combinados con contratos y licencias.

De acuerdo con la Ley Federal de Protección a la Propiedad Industrial de México (LFPPI), tanto las IG como las DO, se tramitan ante el IMPI (Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial), permitiendo usar la protección de artesanías y productos tradicionales, evitando la apropiación indebida o la competencia desleal de marcas globales. Para reconocer el valor intrínseco de las culturas tradicionales y el folclore en particular, su valor social, cultural, espiritual, económico, intelectual, comercial y educativo, admitiendo que las culturas tradicionales constituyen marcos diversos de innovación y creatividad permanentes que benefician a toda la humanidad.

La protección de las ECT/EF se fundamenta en reconocer su valor cultural, espiritual, intelectual y social, así como en promover el respeto a la dignidad e integridad de los pueblos y comunidades que las preservan. Estos principios se orientan a responder a las verdaderas necesidades de las comunidades indígenas y tradicionales, adecuando sus aspiraciones y expectativas hacia el bienestar colectivo y el desarrollo económico, cultural y social. Así mismo se busca garantizar que dichas comunidades ejerzan autoridad plena sobre sus expresiones culturales mediante derechos morales y patrimoniales adecuados, en un marco equilibrado y equitativo. El fomento del uso de ECT/EF como activos colectivos para impulsar marcas colectivas, para el desarrollo local permite reconocer como base de oportunidades comerciales legítimas, en especial en las artes y oficios tradicionales, como el bordado del huipil, la panadería artesanal, fortaleciendo su valor como patrimonio vivo.

Es así, como los estándares internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, establecidos en la United Nations Declaration on the Rights of Indigenous

Peoples⁴² (UNDRIP), reconocen el derecho de los pueblos a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio y conocimientos tradicionales, en el marco de la autodeterminación y el fortalecimiento de sus instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, al mismo tiempo que participan plenamente en la vida del Estado. Asimismo, la declaración garantiza el reconocimiento de los territorios y sus recursos, y establece la obligatoriedad del consentimiento libre, previo e informado para la aprobación de proyectos que los afecten. De igual forma, protege el derecho a practicar y revitalizar las tradiciones culturales y espirituales, así como salvaguardar las expresiones culturales, los consentimientos tradicionales y el patrimonio colectivo de los pueblos, tal como lo refiere el Artículo 5^{to}, de la LFPPCIA⁴³, garantizando:

“los principios de bioculturalidad, comunalidad, distribución justa y equitativa de beneficios, igualdad de género, igualdad de las culturas y no discriminación, libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas y Afromexicanas, libre expresión de las ideas y manifestaciones de la cultura e identidad, pluralismo jurídico, pluriculturalidad e interculturalidad, y respeto a la diversidad cultural” (p. 4).

¿Cómo aplicar la distribución justa y equitativa de beneficios en el modelo de entrega tercerizada?

Dentro del canal de venta desde una unidad económica familiar (*Outsourcing del delivery*), el acuerdo con la comunidad/cooperativa deberá basarse en un contrato de autorización, donde se identifica contra prestaciones y compensaciones, con vigencia máxima de cinco años prorrogable. Además, se requiere de un esquema de beneficios tal como lo identifica el Artículo 24^o de la LFPPCIA:

Las autorizaciones de uso, aprovechamiento y comercialización sobre los elementos del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas y Afromexicanas se ejercerán con pleno respeto a sus derechos, dignidad e integridad culturales, y en todo momento deberá acreditarse el lugar de origen del elemento

⁴² Organización de las Naciones Unidas (ONU), *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, disponible en: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

⁴³ Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPCPCIA.pdf> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

de que se trate. Salvo acuerdo en contrario, toda autorización será onerosa y temporal, e implicará una distribución justa y equitativa de beneficios (p. 8).

Estos beneficios deben indicar los porcentajes en base a las unidades vendidas, así como la distribución de ellos de manera colectiva. Generando trazabilidad y reportes periódicos de ventas en base a las diferentes plataformas. Las marcas colectivas o marcas de certificación deberán ser administradas por la unidad económica familiar, registrando desde reglas de uso, así como acuerdos y lineamientos de retiro en caso de que exista incumplimientos en los beneficios antes mencionados.

Para el origen geográfico, se procede a proyectar una IG/DO (p. ej., para el textil del huipil, las estampas, bordados, iconos con fuerte vínculo territorial), resguardando los diseños, técnicas y símbolos de la comunidad. Estas cláusulas de integridad cultural deben incidir en la prohibición de uso denigrantes, fuera de contexto o contrarios a lo dispuesto por la asamblea, con las facultades de declarar elementos no comercializables, así lo indica el Artículo 28º de LFPPCIA⁴⁴:

Artículo 28º. Los pueblos y comunidades indígenas y Afromexicanas, de acuerdo a sus sistemas normativos, establecerán los elementos de su patrimonio cultural que no serán objeto de uso, aprovechamiento o comercialización, por parte de terceros (p.8).

La alineación de marcos internacionales de reparto de beneficios, se recomienda abordar el modelo ABS del Protocolo de Nagoya⁴⁵ como principio para la identificación de beneficios justos y equitativos, útil como referencia de diseño contractual.

VII. DISCUSIONES

La cultura es una gran proveedora de intangibles en la vida social con un impacto en el desarrollo sostenible, a través de la cohesión social, la convivencia cívica y las

⁴⁴ Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPCPCIA.pdf> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

⁴⁵ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Gobierno de México, *Strengthening of National Capacities for the Implementation of the "Nagoya Protocol on Access to Genetic Resources and the Fair and Equitable Sharing of Benefits Arising from Their Utilization to the Convention on Biological Diversity"*, disponible en: <https://www.undp.org/es/mexico/proyectos/protocolo-de-nagoya#:~:text=PRODOC%20Nagoya,DESCARGA> (fecha de consulta: 25 de agosto de 2025).

vivencias de pertenencia colectiva forman parte de una representación simbólica que fluye en el día a día a través de las transacciones económicas de las comunidades originarias. El mercado cultural como espacio abierto en circulación de la expresividad de los bienes y servicios culturales, incide en crear condiciones de igualdad de oportunidades. En México, con la nueva La Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, publicada en el Diario Oficial de la Federación⁴⁶, se reconoce y garantiza la protección, salvaguardia y desarrollo del patrimonio cultural, desde la propiedad intelectual colectiva. Por lo tanto, promover el respeto y el desarrollo del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas, refiere a reconocer la diversidad de sus elementos.

La ventaja competitiva sostenible de un emprendimiento cultural se alcanza cuando sus acciones se articulan de manera coherente con su identidad, valores y propuesta de valor. Frente al desconocimiento del potencial de los saberes locales, Barrera⁴⁷ y Albarrán⁴⁸ subrayan la necesidad de fortalecer la autonomía artesanal reconociendo la resistencia de las y los artesanos a las formas en que una sociedad centrada en el mercado representa la vida y el trabajo. En este sentido, Barrera⁴⁹ y Albarrán consideran que el huipil constituye una tradición milenaria que permite comprender e interpretar la importancia social y política del oficio artesanal.

⁴⁶ Art. 1º, Ley Federal De Protección Del Patrimonio Cultural De Los Pueblos Y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, reformada, Diario Oficial de la Federación, 11 de noviembre de 2022, disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPPCPIA_111122.pdf (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

⁴⁷ Barrera, Gloria Stella, "Consumismo, espectáculo y despojo de creación: luchas por las autonomías artesanales del pueblo Kamsá", en CLACSO (comp.), *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2016, pp. 165-190.

⁴⁸ Albarrán, Diana, *Towards a Buen Vivir-centric Design: Decolonising Artisanal Design with Mayan Weavers from the Highlands of Chiapas, Mexico*, tesis de maestría, Auckland, University of Auckland, 2020.

⁴⁹ Barrera, Gloria Stella, *Autonomía artesanal: creaciones y resistencias del pueblo Kamsá*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

El taller como un espacio de generación de conocimiento técnico, complementado con las prácticas diarias, constituye como señala Silveira⁵⁰ un entorno donde se desarrollan procesos lúdicos, pedagógicos, experimentales y sociales de una red de relaciones interdependientes. Lo que se busca es pensar hacia una transición futura productiva y comercial justa y sostenible; esta debe estar guiada a generar procesos logísticos referidos a la conectividad y transportación. Los signos y símbolos incorporados en un producto cultural desempeñan un papel fundamental tanto en la interpretación del consumidor como en la transmisión intergeneracional de conocimientos en el contexto de un emprendimiento comunitario. Estos componentes, imbuidos de significados de índole histórica, espiritual y estética, funcionan como instrumentos de comunicación entre generaciones, territorios y culturas.

Inicialmente, los símbolos tales como colores, formas, patrones o elementos narrativos integrados en productos como textiles, cerámicos o alimentos tradicionales no solo realzan el aspecto estético del objeto, sino que también transmiten identidad, valores y afiliación cultural. Desde la perspectiva del consumidor, estos signos propician una percepción de autenticidad, originalidad y profundidad simbolizada. Un huipil ornamentado con representaciones icónicas de la cosmovisión maya, por ejemplo, puede ser interpretado como un acto de resistencia cultural o como un objeto de arte sagrado. Esta percepción no es imparcial: ejerce una influencia directa sobre la decisión de compra, el valor asignado al producto y la vinculación emocional con la comunidad productora. En segundo lugar, estos signos y símbolos desempeñan un papel de almacenamiento de conocimientos ancestrales. Al instruir a las generaciones futuras sobre la confección de un patrón, la elaboración de un pan ritual o la ornamentación de un objeto con significados tradicionales, no solo se transmite una técnica, sino también una narrativa cultural. Por ende, la replicación de estos

⁵⁰ Silveira, Rodrigo, *Atividade artesanal e autonomia complexa: uma análise segundo a sociologia pragmática em contexto de DTS na Região das Vertentes – MG*, tesis doctoral, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

componentes simbólicos se transforma en una modalidad de pedagogía comunitaria que fortalece la memoria colectiva y el sentido de continuidad.

En los emprendimientos de carácter comunitario, esta dimensión simbólica facilita que el conocimiento no se pierda ni se desvincule de su origen cultural, sino que se reinvente en interacción con públicos emergentes. Simultáneamente, la adquisición deliberada de estos signos por los consumidores fortalece el ciclo de transmisión: al apreciar el significado del producto, coadyuvan a su preservación y legitimación. Se moldea su significado, consolida su valor percibido y garantiza su transmisión dentro de la comunidad. De esto modo, desempeña una doble función, proporciona educación a las generaciones, así como a los productores y establece conexiones con aquellos que los consumen.

VIII. CONCLUSIONES

El análisis realizado en torno al sector artesanal y gastronómico de Teabo, Yucatán, demuestra que la gestión estratégica de la cultura local requiere trascender los enfoques meramente productivos para situar en el centro a los bienes culturales como el pan artesanal y los hipiles. Estos productos, más allá de su valor económico, constituyen símbolos de identidad y cohesión social, que activan memorias colectivas y contribuyen a la construcción de sentidos comunitarios. La propuesta de modelos logísticos, tanto de entrega directa (B2C) como tercerizados mediante plataformas colaborativas, revela que los procesos de distribución son al mismo tiempo económicos, sociales y culturales, y que su diseño tiene efectos directos en la sostenibilidad, la inclusión y la justicia social en contextos pluriculturales.

Uno de los hallazgos más relevantes es la función estratégica de la gestión del conocimiento intergeneracional, esencial para garantizar la continuidad de saberes tradicionales en escenarios de transformación productiva. La transmisión de prácticas ancestrales, fortalecida por redes familiares, mecanismos organizativos flexibles y aprendizajes basados en la experiencia, se potencia cuando existe un acompañamiento institucional articulado entre sector público, universidades y asociaciones civiles. Esta

vinculación facilita la incorporación de las juventudes a la economía cultural y contribuye a consolidar ecosistemas colaborativos orientados al desarrollo territorial.

Asimismo, se evidencia que las microempresas agroindustriales y protoindustriales analizadas integran en su quehacer productivo elementos simbólicos enraizados en la cosmovisión maya, como el hilo, el pan, el bordado o el sombrero. Tales objetos no solo cumplen funciones utilitarias, sino que encarnan significados que fortalecen la identidad cultural como un activo estratégico. Este carácter simbólico plantea la necesidad de modelos organizacionales sensibles a la lógica cultural de las comunidades de respetar y potenciar los valores locales en mercados contemporáneos altamente competitivos.

El estudio muestra también la urgencia de consolidar un marco normativo y legal que asegure la protección de las creaciones comunitarias. La capacitación en propiedad intelectual, el fomento de marcas colectivas y la implementación de reservas de derechos de autor son pasos decisivos para revertir la exclusión histórica de comunidades indígenas y afroamericanas en la apropiación de beneficios derivados de su creatividad. En este sentido, la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afroamericanas representa un avance fundamental hacia el reconocimiento de la propiedad colectiva y la justicia cultural.

El empoderamiento de mujeres artesanas y emprendedoras se identifica como un factor central para impulsar procesos de desarrollo incluyentes y sostenibles. Sin embargo, este liderazgo solo puede sostenerse en la medida que existan redes de apoyo comunitario e institucional que garanticen la equidad, la autonomía y el acceso a recursos. Bajo esta lógica, la integración de la cosmovisión indígena en el diseño de políticas públicas se convierte en un principio indispensable para construir cadenas de valor resilientes, sostenibles y con arraigo territorial.

En términos de políticas públicas, resulta ineludible fortalecer la participación activa de los pueblos indígenas en la formulación, ejecución y evaluación de las iniciativas que afectan su vida comunitaria. Este proceso debe estar por lo principios establecidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que

garantizan la protección de los derechos culturales (Art. 2º), la igualdad sustantiva entre mujeres y hombres (Art. 4º), la planeación democrática del desarrollo (Art. 26º) y la protección de la propiedad intelectual (Art. 28º). A partir de este marco normativo, es posible proyectar el patrimonio cultural no solo como un bien a resguardar, sino como un eje articulador del desarrollo económico, educativo y social.

Finalmente, se propone como líneas de investigación futura el análisis de modelos económicos colaborativos y multigeneracionales que aseguren la protección legal y social de los saberes ancestrales, así como la exploración de metodologías pedagógicas que incorporen dichos saberes en programas formativos desde la educación básica hasta el nivel superior. De este modo, la educación formal y no formal puede convertirse en un vehículo para preservar la memoria cultural, fortalecer la identidad colectiva y promover el desarrollo con justicia, sostenibilidad e inclusión.

IX. REFERENCIAS

Abreviaturas

- ECT/EF – Expresiones Culturales Tradicionales / Expresiones del Folclore
- IMPI – Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial
- LFPPCIA – Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas
- LFPPI – Ley Federal de Protección a la Propiedad Industrial de México
- ONU – Organización de las Naciones Unidas
- UNDRIP – United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples
- UNESCO – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
- WIPO – World Intellectual Property Organization

Libros

ECO, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1973, disponible en: <https://desarmandolacultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/eco-umberto-tratado-de-semiotica-general-01.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

HUSSERL, Edmund, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, disponible en: <https://bit.ly/42GJEmV> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

LOTMAN, Yuri, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979.

MANNAY, Dawn, *Métodos visuales, narrativos y creativos en investigación cualitativa*, Madrid, Naecea Ediciones, 2017.

MORRIS, Charles, *Foundations of the Theory of Signs*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1971.

PEIRCE, Charles Sanders, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.

PENROSE, Edith Tilton, *The Theory of the Growth of the Firm*, Oxford, Oxford University Press, 1959.

PORTER, Michael E., *Ventaja competitiva: creación y sostenimiento de un desempeño superior*, 4ª ed., Ciudad de México, Grupo Editorial Patria, 2022.

Artículos de revista

ABDILLAH, Abdillah; WIDIANINGSIH, Ida; BUCHARI, Rd Ahmad; y NURASA, Heru, "The knowledge-creating company: How Japanese companies create the dynamics of innovation" (reseña), *Learning: Research and Practice*, vol. 10, núm. 1, 7 de noviembre de 2023, pp. 121-123, disponible en: <https://doi.org/10.1080/23735082.2023.2272611> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

ARIZPE, Lourdes, "Las políticas culturales internacionales: consensos y desafíos", *Revista Mexicana de Política Exterior*, México, núm. 123, 2022, pp. 169-183, disponible en: <https://revistadigital.sre.gob.mx/index.php/rmpe/article/view/2554/2380> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

BARNEY, Jay, "Firm Resources and Sustained Competitive Advantage", *Journal of Management*, Thousand Oaks, vol. 17, núm. 1, marzo de 1991, pp. 99-120, disponible en: <https://doi.org/10.1177/014920639101700108> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

- BYGRAVE, William D. y HOFER, Charles W., "Theorizing about entrepreneurship", *Entrepreneurship Theory and Practice*, EUA, vol. 16, núm. 2, 1991, pp. 13-22, disponible en: <https://doi.org/10.1177/104225879201600203> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).
- CRESWELL, John W. y MILLER, Dana L., "Determining validity in qualitative inquiry", *Theory into Practice*, EUA, vol. 39, núm. 3, 2000, pp. 124-130, disponible en: https://doi.org/10.1207/s15430421tip3903_2 (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).
- DOUGLAS, Evan J. y SHEPHERD, Dean A., "Entrepreneurship as a utility maximizing response", *Journal of Business Venturing*, vol. 15, núm. 3, 2000, pp. 231-251, disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0883-9026\(98\)00008-1](https://doi.org/10.1016/S0883-9026(98)00008-1) (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).
- ESPINOSA ESPÍNDOLA, María Teresa; MACEDA MÉNDEZ, Alma; y PAZ CALDERÓN, Yazmín, "Posicionamiento de pan artesanal en jóvenes de una comunidad rural", *Revista Iberoamericana de Contaduría, Economía y Administración*, México, vol. 5, núm. 10, 2016, pp. 1-18, disponible en: <https://www.ricea.org.mx/index.php/ricea/article/view/65/272> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- FERNÁNDEZ-REPETTO, Fernando y MEDINA-VÁRGUEZ, Alberto, "Vistiendo la identidad yucateca. Etnomercancía, tradición y modernidad", *EntreDiversidades*, México, año VII, vol. 1, núm. 14, 2020, pp. 241-275, disponible en: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N1.2020.A09> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).
- ITURRIAGA, Elisa, "Mercantilización de la cultura maya: consumo y moda en el capitalismo contemporáneo", *Península*, México, vol. 19, núm. 2, 2024, pp. 87-110, disponible en: <https://doi.org/10.22201/cephcis.25942743e.2024.19.2.89178> (fecha de consulta: 27 de agosto de 2025).

Tesis

- SILVEIRA, Rodrigo, *Atividade artesanal e autonomia complexa: uma análise segundo a sociologia pragmática em contexto de DTS na Região das Vertentes – MG*, tesis doctoral, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.
- FLORES PÉREZ, Karla Guadalupe, *Profesionalización de una panadería de la zona sur de Mérida, Yucatán*, tesis de maestría, Instituto Tecnológico de Mérida, 2020.

ALBARRÁN, Diana, *Towards a Buen Vivir-centric Design: Decolonising Artisanal Design with Mayan Weavers from the Highlands of Chiapas, Mexico*, tesis de maestría, Auckland, University of Auckland, 2020.

Leyes y artículos legales

Art. 1º, Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, reformada, *Diario Oficial de la Federación*, 11 de noviembre de 2022, disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPPCPIA_111122.pdf (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

Art. 5º, Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, última reforma publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 29 de noviembre de 2023, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPCPCIA.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

Art. 24º, Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, última reforma publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 29 de noviembre de 2023, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPCPCIA.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

Art. 28º, Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, última reforma publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 29 de noviembre de 2023, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPPCPCIA.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

Blogs y páginas institucionales / Recursos en línea

ARGÜELLES, Carmen, "El hipil: qué es, cómo vestirlo y cómo comprarlo", *Yucatán Today*, blog en línea, 20 de noviembre de 2024, disponible en: <https://yucantoday.com/blog/el-hipil-que-es-como-vestirlo-y-como-comprarlo> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (CNDH), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, México, CNDH, 2018, disponible en: <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/13-declaracion-pueblos-indigenas.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

- GOBIERNO DE MÉXICO, “Los bordados de los huipiles encierran historias del campo”, *Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera*, blog en línea, 10 de julio de 2023, disponible en: <https://www.gob.mx/siap/articulos/los-bordados-de-los-huipiles-encierran-historias-del-campo> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- GOBIERNO DEL ESTADO DE YUCATÁN, *Plan Estatal de Desarrollo Renacimiento Maya 2024-2030*, Mérida, Secretaría de Planeación del Estado-Renacimiento Maya, 2024, disponible en: <https://renacimientomaya.yucatan.gob.mx/plan> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- GUZMÁN-AGUILAR, Fabiola, “El hipil, la segunda piel de los mayas”, *Gaceta UNAM*, blog en línea, 25 de febrero de 2021, disponible en: <https://www.gaceta.unam.mx/el-hipil/> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- Navarrete Muñoz, Gerardo, “Historia del pan y las panaderías en Yucatán”, *Cocina Yucateca para Hombres*, Facebook, 23 de agosto de 2021, disponible en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=364262418520563&id=100863414860466&set=a.146673470279460> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- TEABO, H. Ayuntamiento 2024-2027, “Atractivos culturales y turísticos”, blog en línea, 2 de abril de 2025, disponible en: <https://teaboyucatan.gob.mx/index.php/attractivos-culturales-y-turisticos/> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- TEABO, H. Ayuntamiento 2024-2027, *Plan Municipal de Desarrollo 2024-2027*, Gaceta Municipal, vol. 4, núm. 34, 2024, p. 19, disponible en: <https://teaboyucatan.gob.mx/wp-content/uploads/2024/12/34.-PLAN-MUNICIPAL-DE-DESARROLLO-2024-2027.pdf> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- UNESCO, “Historia: artesanas fortalecen economía del arte textil en México mediante revaloración cultural”, blog en línea, 19 de octubre de 2023, disponible en: <https://www.unesco.org/es/articles/artesanas-fortalecen-economia-del-arte-textil-en-mexico-mediante-revaloracion-cultural> (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).
- UNESCO, *Actas de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, París, Segunda Reunión, París, UNESCO, 1949.
- UNESCO, *Declaración de México sobre las políticas culturales. Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*, México, UNESCO, 6 de agosto de 1982, disponible en: http://diversidadaudiovisual.org/wp-content/uploads/2013/10/mexico_sp.pdf (fecha de consulta: 18 de abril de 2025).

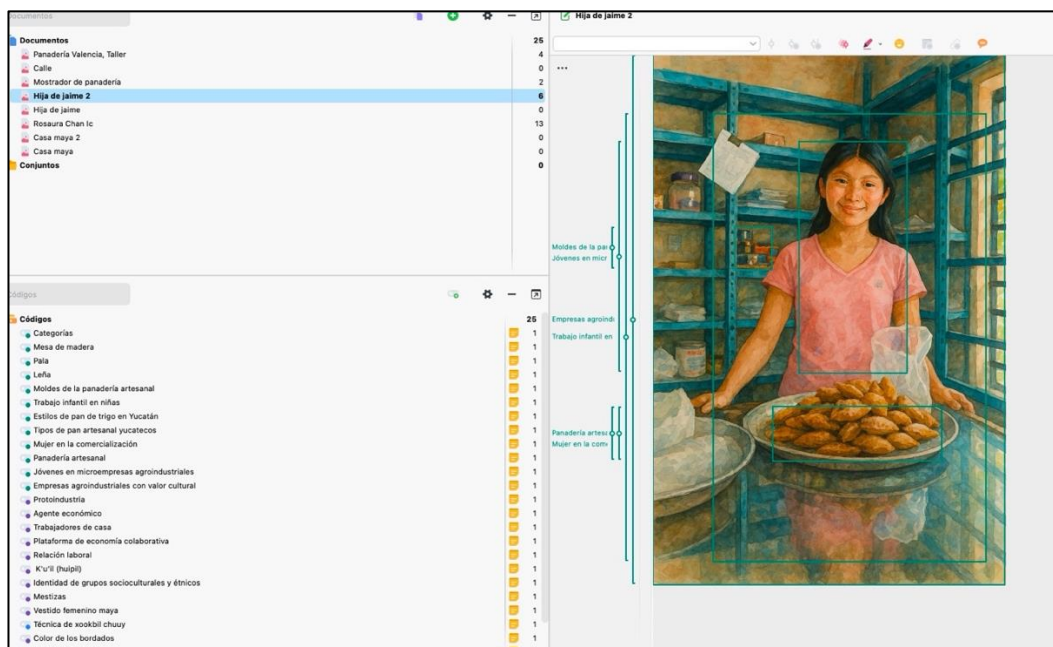
Recibido: 22 de mayo 2025

Aceptado: 13 de agosto 2025

X. ANEXOS

Anexo A: [análisis visual cualitativo].

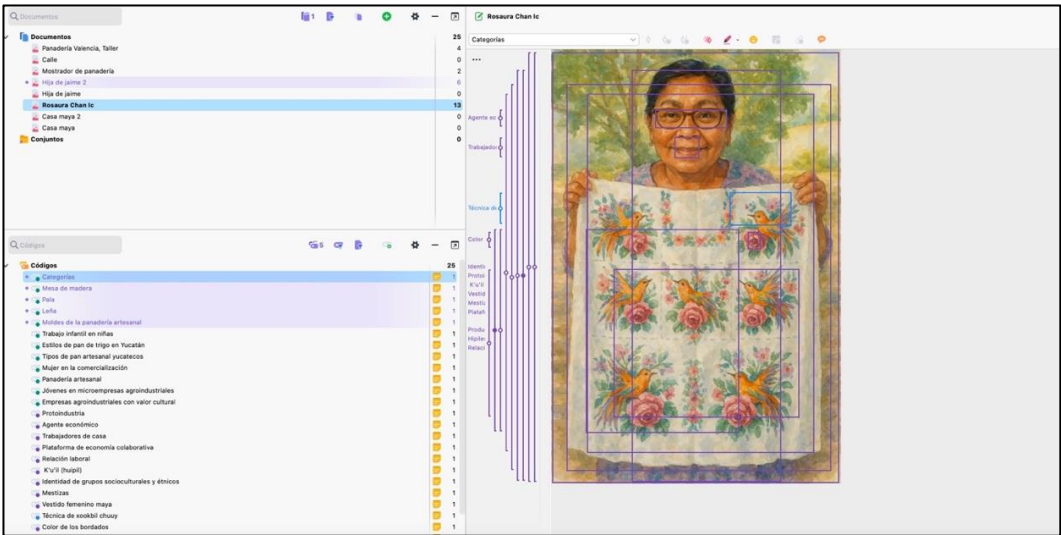
Figura 1.



Nota. Visualización de imagen [Se recurre al efecto de ilustración en acuarela, para resguardo de confiabilidad de uso de imagen], desde el software MAXQDA para la identificación y codificación deductiva de categorías analíticas. Se muestran las superposiciones de códigos aplicados en el análisis visual cualitativo.

Anexo B: [análisis visual cualitativo].

Políticas culturales y dinámicas protoindustriales en el patrimonio de comunidades mayas de Yucatán



Nota. Visualización de imagen desde el software MAXQDA para la identificación y codificación deductiva de categorías analíticas. Se muestran las superposiciones de códigos aplicados en el análisis visual cualitativo.

Anexo C: [Codificación deductiva].

Figura 3.

Codificación deductiva

CODIFICACIÓN DEDUCTIVA								
Administración de empresa familiar	Moldes de la panadería artesanal	Mujer en la comercialización	Protoindustria	Agente económico	Trabajadores de casa		Plataforma de economía colaborativa	
Mesa de madera	Trabajo infantil en niñas	Panadería artesanal			Relación laboral	Identidad de grupos socioculturales y étnicos	Vestido femenino maya	
Pala	Estilos de pan de trigo en Yucatán	Jóvenes en microempresas agroindustriales	Color de los bordados	Hipiles de Teabo			Producto artesanal	
Leña	Tipos de pan artesanal yucatecos	Empresas agroindustriales con valor cultural				K'u'il (huipil)	Mestizas	

Nota. En la imagen se visualiza la agrupación de un total de 25 categorías analíticas, codificadas de forma deductiva mediante el software MAXQDA. Estas categorías permitieron estructurar el análisis de dimensiones vinculadas a la administración de

microempresas familiares, prácticas de panadería artesanal, relaciones sociolaborales, saberes tradicionales y expresiones de identidad cultural, facilitando la interpretación sistemática de los datos visuales y narrativos.

Anexo D: [Dimensiones que aborda el estudio].

Tabla 1.

Dimensiones que aborda el estudio

Dimensión	Descripción
Administración de empresa familiar	Dimensiones del estudio de microempresa familiar: Perfil del director general, Estructura organizacional, cultura organizacional, Sistemas de control, Tecnologías de la información y comunicación y Protocolo familiar Ver el estudio de Flores.
Mesa de madera	El amasado en la panadería artesanal se realiza manualmente, las señoras panaderas de esta zona están acostumbradas a realizarlo sobre una mesa de madera, con la finalidad de que la masa se hidrate de forma correcta. Durante este proceso se le va integrando agua o harina hasta conseguir el punto deseado, es decir, la masa durante el proceso de elaboración se puede corregir.
Pala	Este instrumento ayuda a las panaderas a evitar quemaduras y debe ser de un tamaño adecuado, permitiendo soportar e ingresar las charolas y los moldes de panes al horno.
Leña	La leña que se utilizaba era de eucalipto esto debido a su fácil forma de conseguir y abundancia. Considerada por ser una de las mejores para ser quemadas.
Moldes de la panadería artesanal	En la panadería artesanal no existen lujos, ni modas, los panes se realizan mediante la transmisión de conocimientos tradicionales y culturales, conservando diseños y figuras, que como tal no tienen ningún significado, las charolas de aluminio latón son sencillas, resistentes al calor, los moldes varían dependiendo la forma, tipo de pan, modelo, ingredientes, por ejemplo, el pan de sardina, el cual lleva ese nombre debido a que la mezcla es colocada y horneada en la lata de sardina.
Trabajo infantil en niñas	Estudios antropológicos como el de Leyra Fatou, indica que el trabajo infantil en niñas depende de las personas encargadas de la planificación urbana, subordinando su propia autonomía y empoderamiento, tomando decisiones sobre la vida de estas a pesar de la complejidad estructural que les rodea. El trabajo infantil se conceptualiza como toda actividad que realizan niños o niñas en el campo de la producción, comercialización o servicio, incluyendo tareas domésticas.
Estilos de pan de trigo en Yucatán	El pan de trigo en Yucatán se arraiga, y se diversifica en forma generalizada en el siglo XIX, aunque es preciso definir dos momentos: antes del afrancesamiento y después de él; en el primer momento, la panificación que prevalecía era la de la Colonia, posteriormente se sofisticó dando lugar a delicias de estirpe francesa de acuerdo con Navarrete.
Tipología de productos en panes yucatecos	Pan payaso, pan maciste, pan bazar, pan regenerador, galletas francesas (que de acuerdo con su descripción corresponden a lo que posteriormente se dio en llamar bolas francesas), galletas maicena, galletitas de canela, panqués, panqué de limón, panquecitos de clara, bisquets, mantecados especiales, cuques especiales, pan de huevo estilo mexicano, pan de caja (que aparece en múltiples recetarios del siglo XX), brioches (emparentados con la célebre rosca brioch), bizcochitos finos y molletes de huevo y leche.
Labor de la mujer panadera	Las mujeres que se dedican a la comercialización y son cabeza de hogar adquieren en su vida diaria conocimientos comerciales por medio de experiencias propias, teniendo en mente el liderazgo por ser las responsables del sostenimiento de sus familias, a través del comercio, ellas consiguen un sustento y desarrollar habilidades para el negocio (Ver el estado de Chiapas con Esponda-Pérez).

Políticas culturales y dinámicas protoindustriales en el patrimonio de comunidades mayas de Yucatán

Dimensión	Descripción
Panadería artesanal	La panadería artesanal realizada por mujeres en la región VII sur de Yucatán, en específico en el municipio de Teabo, posee rasgos particulares y únicos, por ser un oficio minucioso y detallista, El cual es preparado por los hombre y gestionado para la venta por mujeres. En el caso específico por mujeres jóvenes en edad de secundaria.
Participación de la juventud en microempresas agroindustriales	jóvenes participan en las microempresas agroindustriales productoras de pan artesanal, permitiéndoles conocer los distintos tipos de pan disponibles en su localidad, y para identificar cuáles son los factores más relevantes en su decisión de compra, siendo buenos promotores de venta.
Empresas agroindustriales con valor cultural	Las agroindustrias con valor cultural son aquellas que elaboran productos que se acostumbra usar, regalar o consumir en las fiestas patronales de cada población o en eventos sociales tales como compromisos, bodas o bautizos, convirtiéndose en símbolos característicos de la cultura local. Este tipo de empresas toma relevancia por Food and Agricultural Organization of the United Nations (FAO) analizan las estrategias y medidas necesarias para incrementar la competitividad para combatir la pobreza en el mundo en desarrollo (Estudios de Espinosa <i>et al</i> y FAO.
Protoindustria	Méndez-Navarro y Ávila-Sánchez, define a la protoindustria como un conjunto de características que analizan la industrialización y el papel de la manufactura casera. La orientación teórica tiene un enfoque regional y demográfico porque, entre otros aspectos, discute la relación urbana y rural de complementariedad o de exclusión de las actividades económicas. También evalúa el papel del comercio extrarregional como factor crucial de impulso económico en el que participan familias.
Agente económico	Los intereses privados del capital comercial en el que emigrados han encontrado beneficios extraordinarios invirtiendo exclusivamente en insumos y pago al trabajo, sin gastos derivados de prestaciones sociales (ver Méndez-Navarro y Ávila-Sánchez)
Trabajadores de casa	Trabajadores de casa disponen de un trabajo en localidades con limitadas fuentes de trabajo (Méndez-Navarro y Ávila-Sánchez).
Plataforma de economía colaborativa	Constitución de cooperativas para los pueblos tradicionales en textiles en donde el representante no forma parte del conjunto de trabajadores, es un administrador empresario dedicado a poner en circulación suministros y productos a comisión en los locales del centro de Mérida (Méndez-Navarro y Ávila-Sánchez).
Relación laboral	Conjunto de medidas de política pública para organizar y fomentar el bordado y la confección en el estado. Desde alianzas políticas y familiares en el sector textil mediante la licitación a programas gubernamentales y la promoción de apoyos a la exportación (Méndez-Navarro y Ávila-Sánchez).
Identidad de grupos socioculturales y étnicos	Desde una perspectiva de género Fernández-Repetto y Medina-Vázquez, destacan la participación de la mujer en el proceso de producción y en los de socialización y endoculturación de las niña, como proceso importante en el factor de la construcción y expresión de la identidad de los grupos socioculturales y étnicos. A través del bordado del hipil puede clasificar como una identidad menor (la identidad yucateca) en el marco de una identidad mayor (la identidad nacional-mexicana). El terno (mecanismo de integración del estado, especificación y diferenciación del mismo en relación con la nación mexicana) y sus actualizaciones tienen hoy día una fuerte presencia en Mérida, que no se restringe a los acontecimientos políticos y culturales de la ciudad, pues como símbolo de la identidad yucateca ha sido incluido en el repertorio de las artesanías yucatecas que se expenden en el mercado turístico de la ciudad, mismo que presenta la oferta más amplia de productos turísticos del Estado.

Dimensión	Descripción
Mestizas	las mestizas actuales colaboran con la economía familiar con la confección y de sus prendas; si se trata de bordado a máquina, después de adquirir la tela, dibujan el motivo, generalmente un ramo de flores, con el cual quieren adornar el hipil, lo calcan en papel de china ²⁰ y lo pasan al lienzo repintándolo encima de una hoja de papel carbón que colocan encima de la tela, las veces que sean necesarias hasta completar el cuello ²¹ y el ruedo inferior. para los de hilo contado o xok bil chuuy se apoyan en dechados, muestrarios y revistas en los que se encuentran motivos de punto de cruz, y los van copiando. Durante la realización del bordado entra en juego la creatividad de la bordadora, quien va definiendo la composición cromática, los tonos y los matices que se integrarán a la tela blanca del cuerpo del hipil de acuerdo con Ruiz-Ávila.
Vestido femenino maya	Las mestizas e indias se expresa a través del atavío y los diversos códigos que lo constituyen, particularmente en situaciones comunicativas determinadas de acuerdo con Ruiz Ávila. Por muchos años el uso del hipil desaparece de las zonas urbanas especialmente en los puntos habitados por gente de mayores recursos. Únicamente lo llevaba la mujer indígena, la campesina, que al adoptarlo comienza a llamarse “mestiza”, como se acostumbra hacerlo aún en la actualidad.
Técnica de xookbil chuuy	Los hipiles más cotizados de acuerdo Argüelles son aquellos que están bordados a mano con la técnica de xookbil chuuy (hilo contado o punto de cruz), aunque hay otras opciones, como los hipiles bordados artesanalmente con máquina de pedal y los hipiles pintados a mano. Cabe aclarar que los hipiles artesanales son bastante delicados y costosos; uno de buena calidad (es decir, de algodón y bordado a máquina de pedal) suele costar entre \$1,000 y \$2,000 pesos. Si buscas algo más económico, puedes escoger hipiles bordados con máquinas computarizadas de forma industrial o hipiles que no tengan bordados, sino detalles de encaje.
Color de los bordados	El color de los bordados de los hipiles tiene diversos significados. Gema Santos, diseñadora y gestora artesanal, comenta que los hipiles convencionales tienen bordados coloridos, ya que si están bordados totalmente en negro se consideran vestimenta de luto. También, los hipiles que solo tienen flores blancas están reservados para las novias.
Hipiles de Teabo	El hipil se mantiene en los mayas desde entonces, es una particularidad indumentaria de las mujeres de la región. Es el lenguaje que expresa muchos de los códigos estéticos, morales e ideológicos de los grupos humanos a través de su historia. Las prendas son confeccionadas de tela hecha de algodón y sus variantes como las muselinas. Algunas son de lino, por la ligereza de esta fibra. Más que el traje básico, son los detalles los que definen la pertenencia social. Esos detalles son la decoración o bordados (hay hipiles de uso diario y otros, de fiesta), la variedad de las joyas (collares, medallas, rosarios) y las telas. En esos adornos, mestizos, indígenas e incluso mujeres no mayas se van diferenciando.

Nota. Estas categorías sirvieron de base para la elaboración de una tabla de descripciones teóricas, construida a partir de literatura científica especializada, que permitió estructurar el análisis de dimensiones relacionadas con la administración de microempresas familiares, las prácticas en la panadería artesanal, las relaciones sociolaborales, los saberes tradicionales y las expresiones de identidad cultural. Esta integración teórico-metodológica facilitó una interpretación rigurosa de los datos visuales y narrativos.

Anexo E: [Proceso de investigación y sustento teórico].

Figura 4

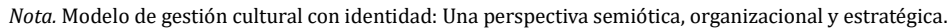
Políticas culturales y dinámicas protoindustriales en el patrimonio de comunidades mayas de Yucatán

Teoría de los signos (Morris, 1971).	
Teoría de la semiótica de la cultura (Lotman, 1979).	
•Modelo Tricotomía (Peirce, 1888).	
Teoría de los recursos y las capacidades (Penrose, 1959; Barney, 1991; Dabić et al., 2018).	
Teoría de la creación de conocimiento organizacional (Nonaka y Takeuchi, 1995).	
•Modelos de gestión del conocimiento (Rubier, 2019).	

Nota. Propuesta teórica que permite comprender el funcionamiento simbólico, organizacional y estratégico de las iniciativas de estudio de caso.

Anexo F: [Modelo de gestión cultural con identidad: Una perspectiva semiótica, organizacional y estratégica].

Figura 5



Anexo G: [Instrumentos].

Tabla 2.

Cuadro comparativo de instrumentos legales y normativos (Aplicación a artesanas y panaderos tradicionales).

Instrumento	Ámbito/ Naturaleza	Principales derechos/ disposiciones	Utilidad para artesanas	Utilidad para panaderos
UNDRIP (2007)	Internacional, declarativo	Art. 5: autonomía, instituciones propias, CLPI. Protección del patrimonio cultural y conocimientos tradicionales.	Respaldar reclamos frente a uso indebido de bordados, textiles, oficios. Exigir CLPI en contratos.	Reforzar la protección del pan artesanal como práctica cultural y alimentaria indígena. Respaldar el derecho a usar y transmitir recetas tradicionales como patrimonio.
LFPPCIA (2022/23, México)	Nacional, vinculante	CLPI obligatorio, contratos de autorización, reparto equitativo de beneficios.	Denunciar apropiación de diseños o nombres de comunidades. Exigir beneficios por comercialización cultural.	Respaldar la denuncia por apropiación indebida de recetas, técnicas o nombres tradicionales de panes (ej. "pan de muerto", "cocol"). Obliga a plataformas y empresas a reconocer origen.
LFPPI – IG/DO	Nacional, vinculante	IG = vínculo general; DO = vínculo total al territorio y tradición.	Registrar textiles o artesanías bajo IG/DO. Proteger identidad territorial.	Posible registro de IG/DO para panes tradicionales (ej. "Pan de Yucatán", "Pan de feria de Teabo"). Da exclusividad de origen y evita imitaciones globales.
Marcas colectivas y de certificación (IMPI)	Nacional, vinculante	Identifican productos de un grupo y certifican autenticidad/calidad.	Diferenciar artesanía auténtica de copias industriales	Registrar marcas colectivas de panaderos locales para diferenciar pan artesanal de pan industrial. Ejemplo: cooperativas panaderas.
WIPO – ECT/EF	Internacional, en desarrollo	Reconoce expresiones culturales como patrimonio vivo; restringe apropiación indebida.	Sustento para diseñar sistemas sui generis de protección cultural.	Reconoce el pan tradicional como expresión cultural tangible (ej. panes rituales en festividades). Ayuda a exigir respeto y beneficios.
ISO 9001 (Calidad)	Internacional, voluntario	Gestión de calidad en procesos.	Confianza en cadenas de artesanías exportadas.	Certificar procesos de pan artesanal para exportación (higiene, trazabilidad), mejorando acceso a mercados internacionales.
ISO 14001 (Ambiental)	Internacional, voluntario	Producción y gestión ambiental.	Asegura producción sostenible de insumos (ej. tintes, fibras).	Garantizar uso sostenible de hornos, leña, empaques biodegradables en pan artesanal. Aumenta valor ecológico en mercados.
ISO 26000 (Responsabilidad social)	Internacional, voluntario	Guía en derechos humanos, equidad de género, comunidad.	Respaldar contratos justos para artesanas, reparto equitativo.	Respaldar cooperativas de panaderos que promuevan inclusión, equidad de género y comercio justo.

Nota. La tabla presenta un análisis comparativo de instrumentos legales y normativos, tanto internacionales como nacionales, aplicables a la protección de expresiones culturales tradicionales y oficios comunitarios. Se destacan los marcos de derecho internacional, como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP), que reconoce el derecho a la autodeterminación, la participación plena en la vida del Estado y el consentimiento libre, previo e informado. En el ámbito nacional, la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (LFPPCIA) establece obligaciones vinculantes para la defensa del patrimonio cultural, mientras que la Ley Federal de Protección a la Propiedad Industrial (LFPI) brinda mecanismos como Indicaciones Geográficas (IG) y Denominaciones de Origen (DO), además de marcas colectivas y de certificación administradas por el IMPI.

Consideraciones sobre la situación de las personas indígenas con discapacidad en México

Considerations on the current situation of indigenous people with disabilities in Mexico

Ba'alo'ob tuukultik yóok'ol u situación máaseel máaxo'ob
yéetel discapacidad tu México

María Teresa VÁZQUEZ BAQUEIRO*

Resumen: El presente artículo es un trabajo exploratorio documental y normativo de la situación actual de reconocimiento y garantía de los derechos de personas indígenas con discapacidad en México. Se citan casos de infancias, adolescencias y mujeres indígenas con discapacidad, como sectores de esta población que viven discriminación de manera interseccional. También, se analizan, desde un enfoque educativo, condiciones sociales que viven las personas indígenas con discapacidad, como ejemplo de la falta de acciones que contemplen el paradigma de la discapacidad que propone la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. A través de la metodología mixta exploratoria y documental del marco jurídico internacional y nacional, junto con casos documentados por la

¹ M.D. María Teresa Vázquez Baqueiro es jurista y académica especializada en derechos humanos y en la atención a grupos en situación de vulnerabilidad. Licenciada y Maestra en Derecho por la UADY, cursa el Doctorado en Derechos Humanos en la UNED, Madrid. Con experiencia directiva en el IIPEDY y la CODHEY, así como profesora en la Facultad de Derecho de la UADY, destaca por su impulso a políticas inclusivas y su compromiso con la formación y la defensa de los derechos humanos.

Recibido: 17 de agosto 2025/aceptado: 05 de noviembre 2025



LICENCIA:

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Internacional

doctrina, se concluye que uno de los sectores de la población con menor acceso al ejercicio pleno de sus derechos, aunque reconocidos en la normatividad, son las personas indígenas con discapacidad.

Palabras clave: Personas con discapacidad – Población Indígena - Población originaria o indígena con Discapacidad.

Abstract: *This article is an exploratory, documentary, and normative study of the current status of recognition and guarantee of the rights of indigenous people with disabilities in Mexico. It cites cases of indigenous children, adolescents, and women with disabilities, as sectors of this population experiencing intersectional discrimination. It also analyzes, from an educational perspective, the social conditions experienced by indigenous people with disabilities, as an example of the lack of actions that consider the disability paradigm proposed by the Convention on the Rights of Persons with Disabilities. Through a mixed exploratory and documentary methodology of the international and national legal framework, along with cases documented by legal doctrine, it is concluded that indigenous people with disabilities are one of the sectors of the population with the least access to the full exercise of their rights, despite being recognized in regulations.*

Keywords: Persons with disabilities – Indigenous population - Native or indigenous population with disabilities

Áabstrakto: *Le ts'íiba' jump'éel xook exploratorio, documental yéetel normativo ti' le noj bejla'e' ti' le reconocimiento yéetel le garantía ti' le derechos le máasewal máako'ob yéetel discapacidad ti' México. Ku ya'alik u yúuchul ti' paalalo'ob máasewalo'ob, táankelemo'ob yéetel ko'olelo'ob yéetel discapacidad, bey sectores ti' le kaajo' ku máansik jump'éel discriminación interseccional. Bey xan ku xak'altik, ti' jump'éel perspectiva educativa, le condiciones sociales ku máansik le máasewalo'ob yéetel discapacidad, bey jump'éel ejemplo ti' le si'ipil meyajo'ob ku consideran le paradigma discapacidad propuesto tumen le Convención yóok'ol le Derechos ti' le Personas yéetel Discapacidad. Yéetel jump'éel xa'ak'ta'an metodología exploratoria yéetel documental ti' le marco legal internacional yéetel nacional, junto yéetel le casos documentados tumen le doctrina legal, ku concluye u le máasewalo'obo' yéetel discapacidad ku juntúul le sectores le kaajnáalilo'obo' yéetel le menor muuk' ti' le k'iini' ejercicio u derechos, a pesar ti' u reconocidos ti' le legislación.*

Máats'abo'ob ku ts'aik u yóol u ts'íib: Máako'ob yéetel u meyajtal áantaj, Maya máako'ob / máak'ilo'ob máaya, Máak'ilo'ob máaya tu'ux juntúul ku bin meyajtal áantaj / máako'ob máaya yéetel meyajtal áantaj

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. DATOS ESTADÍSTICOS. III. MARCO CONCEPTUAL. IV. MARCO JURÍDICO. V. SITUACIÓN ACTUAL DE LAS PERSONAS INDÍGENAS CON DISCAPACIDAD. VI. CONCLUSIONES. VII. REFERENCIAS.

I. Introducción

Los tiempos actuales traen retos importantes que como sociedad debemos atender desde una perspectiva de derechos humanos y diversidad, también se debe considerar la transversalización específica que demandan condiciones de vida muy concretas como las personas de comunidades indígenas u originarias con discapacidad. La autora Zoila Romualdo Pérez, precisa sobre las condiciones de precariedad en que se encuentra este sector de la población en América Latina:

Se coloca a las personas indígenas y personas con “discapacidad” en la experiencia de constituirse como no evolucionadas, no desarrolladas, incompletas, no ajustadas a un tiempo-ritmo esperado, es decir, como retrasadas. Según esta idea, la historia —tanto mundial como individual—, tiene sentido y dirección únicos. Los discursos antropológicos, médicos y neuro-psicopedagógicos han encontrado en las categorías “indígena” y “discapacidad”, materialidades a la vez que metáforas que representan la no contemporaneidad frente a lo contemporáneo y moderno. Términos como barbarie, primitivo, subdesarrollado se tornan cercanos a las representaciones comunes de las personas indígenas y de las personas con “discapacidad”.²

México es un estado pluricultural, reconocido constitucionalmente a nivel federal, con un número importante de población originaria o indígenas, por lo que resulta necesario realizar investigaciones que incidan en la mejora de su calidad de vida, reconociendo la diversidad dentro de la diversidad, por ello es imprescindible analizar la situación, reconocimiento y ejercicio de los derechos de las personas con discapacidad de pueblos originarios. Es así que, consideramos relevante el presente trabajo, en cuanto pone luz sobre una situación poco estudiada en México. La Organización de Naciones Unidas ha señalado que, de acuerdo con el principio fundamental de la no discriminación por motivos de raza o etnicidad, es claramente pertinente considerar a las personas con discapacidad que viven discriminación como miembros de un grupo o una minoría racial o étnica o pueblo originario, es decir, una doble discriminación en razón de su raza u origen étnico y su discapacidad. Por lo que

² Romualdo Pérez, Zoila, *Et al., Diálogos entre de colonialidad, interculturalidad y pensamiento indígena para la comprensión de la discapacidad en pueblos indígenas-originarios de Abya Yala*, en “Discapacidad en los pueblos indígenas y originarios de Abya Yala”, CLACSO, Argentina, Buenos Aires, 2023, p. 23.

resulta prioritario combatir actitudes y prácticas que utilizan la diferencia como motivo de exclusión o discriminación, considerando no únicamente las situaciones relacionadas con la idea de raza, como la etnicidad o el idioma, debiendo también incluir la discapacidad en los casos donde se presente estas condiciones de vida de manera conjunta.³

II. Datos estadísticos

a) A nivel mundial

Para todo estudio resulta necesario conocer el número de población que se ve afectada. En el caso que nos ocupa, de acuerdo con la Red Global de Personas Indígena con Discapacidad, más de mil millones de personas, o aproximadamente el 15 % de la población mundial, son personas con discapacidad. Aplicando este porcentaje al estimado de 476 millones de personas indígenas a nivel global, el número de personas indígenas con discapacidad en el mundo se ubica alrededor de los 71 millones. Asimismo, si este porcentaje de 15% de la población con discapacidad fuese aplicado al estimado de 185 millones de mujeres indígenas a nivel global, la cifra de mujeres indígenas con discapacidad alcanzaría los 28 millones. La Red Global estima que 45 millones de estas personas indígenas con discapacidad viven en la región de Asia-Pacífico, en países en desarrollo y subdesarrollados.⁴

b) México

Algunos datos sobre población indígena con discapacidad en México, que resultan relevantes para analizar, haciendo hincapié en infancias, adolescencias y mujeres, son los siguientes. De acuerdo con el Banco Interamericano de Desarrollo, el

³ Cfr. Quinn, Gerard y Degener, Theresia (coords), *Derechos humanos y discapacidad. Uso actual y posibilidades futuras de los instrumentos de derechos humanos de las Naciones Unidas en el contexto de la discapacidad*, Ginebra, Suiza, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, 2002, p. 155.

⁴ IWGIA. International Work Group for Indigenous Affairs - Red Global de Personas Indígenas con discapacidad. 2022. (fecha de consulta 13 de mayo de 2025).
<https://iwgia.org/es/la-red-global-de-personas-ind%C3%ADgenas-con-discapacidad.html>

21.5% de la población es México son indígenas, es decir 25,694,928.00 personas.⁵ Datos del Censo 2020 publicados por Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), a nivel nacional, 81,180 personas indígenas de entre 3 y 17 años tenían alguna limitación o discapacidad en 2020. Lo anterior significaba que 4.7% de la población indígena de México en este rango de edad presentaba alguna discapacidad el mismo año.

En México, el porcentaje de las mujeres indígenas de entre 3 y 17 años que presentaban una discapacidad era ligeramente menor al de los hombres indígenas de la misma edad durante 2020 (4.6% y 4.8% respectivamente). Entre los 15 y 17 años, sin embargo, se observaba una mayor incidencia de discapacidad en la población femenina indígena que en la masculina indígena (5.2% y 5% respectivamente). Este patrón también se evidenciaba en la población total nacional de las mismas edades. En el rango de edad de 3 a 17 años, otro patrón que se observaba tanto en la población indígena como en la población total del país durante 2020 era que entre las mujeres el porcentaje de la población infantil y adolescente con discapacidad aumentaba con la edad (de 3.6% entre las mujeres indígenas de 3 a 4 años a 5.2% en la misma población de 15 a 17 años).

En contraste, entre los hombres este mismo porcentaje primero aumentaba desde los 3 a 4 años, posteriormente alcanzaba su pico entre los 10 y 14 años, y finalmente descendía ligeramente entre los 15 y 17 años (así, por ejemplo, entre los hombres indígenas el porcentaje de la población con discapacidad aumentaba de 4% entre los 3 y 4 años a 5.1% entre los 10 y 14 años, para después reducirse a 5% entre los 15 y 17 años). El porcentaje de niñas, niños y adolescentes con discapacidad en el país, sin embargo, era constantemente superior en la población total que en la población indígena durante 2020 (4.7% y 7.2%, respectivamente). Este patrón se observaba tanto en mujeres como en hombres, y en distintos rangos de edades, desde los 3 a los 17 años.

⁵ Bocarejo, Diana, *et al.*, *Brechas y desafíos socioeconómicos de los pueblos indígenas de América Latina: retos para el desarrollo con identidad*, Banco Interamericano de Desarrollo, septiembre 2021, p.7.

Una pregunta importante es ¿Dónde hay más niñas, niños y adolescentes indígenas con discapacidad en el país? La respuesta nos indica que las entidades en las que se observaban mayores porcentajes de población indígena de entre 3 y 17 años con discapacidad durante 2020 eran Ciudad de México, Estado de México y Morelos. En estos estados el porcentaje de niñas, niños y adolescentes indígenas con discapacidad era de 7.5% a 8.5%; cifras que más que duplicaban la incidencia de discapacidad en entidades como Chiapas (2.9%). Por otro lado, los estados en los que se concentraban mayores cantidades de niñas, niños y adolescentes indígenas con discapacidad en 2020 eran Oaxaca, Chiapas y Guerrero; en estas tres entidades habitaba la mitad de la población indígena con discapacidad de entre 3 y 17 años del país.⁶

III. Marco Conceptual

a) Pueblos y comunidades indígenas

Para el contexto de México, y de acuerdo con el artículo primero del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes; y el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los pueblos y comunidades indígenas son aquellos conformados por personas que descienden de las poblaciones que habitaban el actual territorio mexicano antes de la conquista española y la época colonial. Los pueblos y comunidades indígenas se caracterizan por conservar sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos reconoce que nuestro país es una nación pluricultural, es decir, la conforman diversas culturas e identidades que se sustentan originalmente en los pueblos indígenas.⁷

⁶ Cfr. *Niñas, niños y adolescentes indígenas con discapacidad*, en Datos e incidencia política de REDIM, Derechos de infancia y adolescencia en México, Red Derechos de infancia y adolescencia en México (REDIM), México, mayo, 2022, (fecha de consulta 30 de mayo de 2025). <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2022/05/10/ninas-ninos-y-adolescentes-indigenas-con-discapacidad/#:~:text=De%20acuerdo%20a%20datos%20del,alguna%20discapacidad%20el%20mis%20a%C3%B1o>

⁷ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (fecha de consulta 27 de julio de 2025). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

b) Discapacidad y persona con discapacidad

Aún hoy, nos encontramos con personas que no saben bien a bien quien es una persona con discapacidad, y sobre todo que este término no es sinónimo de discapacidad.⁸ De acuerdo con la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (La Convención o CDPD), de Naciones Unidas, las personas con discapacidad “incluyen a las que tienen deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo que, al interactuar con diversas barreras, les impiden participar plena y efectivamente en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás personas”. La misma Convención define “discapacidad” como un concepto que evoluciona y que resulta de la interacción entre las personas con deficiencias y las barreras debidas a la actitud y al entorno que evitan su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás.⁹

Tipos de barreras que enfrentan las personas con discapacidad

De acuerdo con la doctrina especializada en el tema, las personas con discapacidad enfrentan dos tipos de barreras; las primeras se relacionan con la falta de accesibilidad al entorno físico y están constituidas por el mobiliario urbano que dificulta o entorpece el libre acceso con seguridad de las personas con esta condición de vida. El segundo tipo de barreras son las sociales, que se refieren a la discriminación que existe en contra de las personas con discapacidad y que se refiere en toda una serie de actitudes y conductas, las cuales se pretenden justificar a partir de las supuestas diferencias que existen entre las personas con discapacidad y las personas sin discapacidad.¹⁰

⁸ Cfr. Duryea, Suzanne, *et al.*, *Somos Todos. Inclusión de las personas con discapacidad en América Latina y el Caribe*, Banco Interamericano de Desarrollo, 2019, p. 4.

⁹ Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (fecha de consulta 27 de julio de 2025).

<https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>

¹⁰ San Miguel Aguirre, Eduardo (coord.), *La incorporación al desarrollo de las personas con discapacidad*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, noviembre 1999, p. 32.

Modelos para abordar la inclusión de las personas con discapacidad

En otro artículo donde hemos abordado los derechos de las personas con discapacidad y las barreras ante las cuales se enfrentan hemos realizado la evolución histórica que ha tenido su atención y protección.¹¹ En la doctrina especializada, se encuentra de manera recurrente la mención de tres modelos para abordar la inclusión de las personas con discapacidad: a) de prescindencia b) el asistencialismo y paradigma médico y c) el modelo social de discapacidad, personas con discapacidad: sujetos de derechos.¹²

1) De prescindencia

En las antiguas culturas de Grecia y Roma, así como durante la Edad Media, este modelo fundamentaba la causa de la discapacidad en un motivo religioso (ya fuera por un pecado cometido por los padres, o por un enojo de los dioses), y consideraba a las personas con discapacidad como innecesarias, toda vez que no tenían nada que aportar a la sociedad, y más bien eran vistas como una carga para sus familias, por lo que era necesario prescindir de ellas. Un medio empleado era el infanticidio de niños y niñas con discapacidad, y en el caso de las personas adultas, simplemente se les marginaba o excluía.¹³ Este modelo supone que las causas que originan la discapacidad son religiosas y asume como innecesarias a las personas que viven esta condición, en virtud de que albergan castigos divinos, mensajes diabólicos o simplemente que sus vidas no valen la pena ser vivida. Como consecuencia, la sociedad decide prescindir de las personas con discapacidad, ya sea a través de la aplicación de políticas eugenésicas o situándolas en el espacio destinado para los “anormales” y las clases pobres, con un denominador

¹¹ Cfr. Vázquez Baqueiro, María Teresa, *Organismo público específico garante de los derechos de las personas con discapacidad: obligación constitucional y convencional del Estado mexicano*, en Revista In Jure Anáhuac Mayab. 2018, año 6, núm. 12, México, p.81-83.

¹² Cfr. Vázquez Encalada, Alberto (Coordinador), *Manual sobre Justicia y Personas con Discapacidad*, Suprema Corte de Justicia de la Nación. México 2021, p. 4. (fecha de consulta 30 de julio de 2025).

¹³ ____ *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas con discapacidad*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2014, p. 16.

común marcado por la dependencia y el sometimiento, en el que las personas con discapacidad son tratadas como objeto de caridad y sujetos de asistencia.¹⁴

2) Asistencialismo y paradigma médico

Históricamente, desde el siglo XIX, en la cultura occidental ha predominado el enfoque médico individualista,¹⁰ en el cual la persona con discapacidad es considerada objeto de intervención clínica.¹¹ Este modelo es un mecanismo diseñado con base en el énfasis de que la discapacidad es una desventaja de la persona que requiere atención médica o cuidados paliativos que la mitiguen. El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación señala, que durante muchos años a las personas con discapacidad se les calificó como imposibilitadas para integrarse a la vida social por los medios que la mayoría consideraba como normales. Los intentos de atención bajo este esquema iban desde tratamientos y agresiones médicas forzadas hasta la reclusión y el abandono. Considerar a una persona con discapacidad como enferma trae consecuencias discriminatorias graves pues reduce todo a la lógica de una sola causa con una única solución (enfermedad-cura) por lo que recae en la persona con discapacidad la responsabilidad de poder adecuarse e integrarse socialmente. Desde este enfoque asistencialista, una política pública se enfoca únicamente en “curar al enfermo” y “ayudarlo a sanar”. El establecimiento y desarrollo de esta visión se tradujo en años de políticas con visión médica o asistencial y protectoras que no sólo no ayudaban a la independencia de las personas, sino que reducían notablemente sus posibilidades de gozar plenamente de sus derechos.¹⁵

3) Modelo social de discapacidad. Personas con discapacidad: sujetos de derechos

¹⁴ ____ *Las personas con discapacidad en México: una visión al 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), México, 2013, p. 13.

¹⁵ *Documento Informativo sobre la Situación de las Personas con Discapacidad en México*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), México 2010, p. 3. *Modelo de Atención a las Personas con Enfermedad Mental Grave*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, España, pp. 25 y 26.

Uno de los presupuestos fundamentales del modelo social¹⁶ radica en que las causas que originan la discapacidad no están en la persona, sino que son preponderantemente sociales, es decir, las limitaciones individuales no son las raíces del problema, sino las limitaciones de la sociedad para satisfacer adecuadamente las necesidades de las personas con discapacidad y para que estas sean tenidas en cuenta dentro de la organización social. Para el modelo social, las soluciones deben encontrarse dirigidas hacia la sociedad.¹⁷ Este modelo surgió en Inglaterra y en los Estados Unidos de América a finales de la década de los sesenta y principios de los años setenta del siglo pasado, con el denominado movimiento de vida independiente, promovido por las organizaciones de la sociedad civil de personas con discapacidad, a partir del cual se replantearon las causas que originaban la discapacidad.¹⁸

En los Estados Unidos, el movimiento de Vida Independiente puso el acento en los derechos civiles, el apoyo mutuo, la desmedicalización y la desinstitucionalización; abogaban por servicios de rehabilitación sobre la base de sus propios objetivos, métodos de reparto y dirección propia de los programas. En el Reino Unido, el movimiento de personas con discapacidad se concentró en alcanzar cambios en la política social y en la legislación de derechos humanos, reivindicando su derecho a definir sus propias necesidades y servicios prioritarios, y proclamándose contra la dominación tradicional de los proveedores de servicios.¹⁹

Por otra parte, es importante mencionar que el modelo social tiene una variable en el modelo de la diversidad. Se trata de un modelo basado en los postulados de los movimientos de vida independiente y que, demanda la consideración de la persona con

¹⁶ Cfr. Casado, María, *et al*, *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco y la discapacidad*, Barcelona, España, Universidad de Barcelona Adolfo Florensa, mayo, 2014, p. 23.

¹⁷ Cfr. Barranco Avilés, María del Carmen, *et al*. (coord.), *El impacto general de la Convención internacional sobre los derechos de las personas con discapacidad en el ordenamiento jurídico español*, Informe elaborado dentro del Programa “El Tiempo de los derechos”, Consolider-Ingenio 2010, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III, España, Madrid, Fundación ONCE, (fecha de consulta 3 de abril de 2025). https://www.idhc.org/wp-content/uploads/informe_huri-age1.pdf

¹⁸ *Protocolo de Actuación para Quienes Imparten Justicia*, Op. Cit. p. 16. *Las personas con discapacidad en México*, Op. Cit. pp. 14 y 15.

¹⁹ *Las personas con discapacidad en México*, Op. Cit., p. 14.

discapacidad como un ser valioso en sí mismo por su diversidad.²⁰ La persona con discapacidad es, sencillamente, una persona diversa a otra, con lo que su presencia en las sociedades es un verdadero factor de enriquecimiento.

Por ello el modelo social de discapacidad enfocado en percibir a las personas con discapacidad como sujetos de derechos es el nuevo paradigma que surge con la aprobación de la Convención.²¹ Este modelo reconoce a la persona y no a la deficiencia; se habla entonces de la persona con discapacidad, no de la discapacidad. Este enfoque social señala que la discapacidad no está en la persona, sino que la discapacidad es el resultado de la interacción entre la persona y su entorno; por lo que las políticas públicas deben pasar de un enfoque asistencialista y médico a uno que permita el desarrollo de las capacidades de las personas con discapacidad que les permita su plena inclusión a la sociedad.²²

c) Interseccionalidad

Fue la profesora Kimberly Crenshaw la que conceptualizó por primera vez en 1989 la palabra interseccionalidad, sus ideas sobre la interseccionalidad surgieron a partir de una crítica al marco teórico dominante que abordaba y analizaba la raza y el género como categorías sociales aisladas y mutuamente excluyentes.²³ El concepto interseccionalidad es entendido como la imbricación de opresiones que se afectan mutuamente y que permitiera analizar omisiones y desigualdades legales específicas.²⁴

²⁰ Cfr. Barranco Avilés, María del Carmen, *et al.* (coord.), *El impacto general de la Convención internacional sobre los derechos de las personas con discapacidad en el ordenamiento jurídico español*. Op. Cit.

²¹ Barranco Avilés, María del Carmen (comp.), *Situación de Dependencia, Discapacidad y Derechos: una mirada a la ley 39/2006*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid, España 2010, p. 45. fecha de consulta 3 de abril de 2025). <https://e-archivo.uc3m.es/rest/api/core/bitstreams/ae945c5c-d730-4ab2-bbe1-6efb2e3488a0/content>

²² *Documento Informativo sobre la Situación de las Personas con Discapacidad en México*. Op. Cit., p. 7.

²³ Cfr. Viveros Vigoya, Mara, *Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario*, Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO; Amsterdam: TNI Transnational Institute, 2023.

²⁴ *Ibid.*, pp. 21 y 51

La interseccionalidad se ha convertido desde hace algunos años en la expresión para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder.²⁵ Los seres humanos compartimos una misma naturaleza y, como parte de ella, somos singulares, únicos, excepcionales. La igualdad no alude a nuestra naturaleza común, sino a que tenemos los mismos derechos.²⁶

Por ello, es necesario considerar que las consecuencias del impacto de las violaciones en las víctimas no son uniformes. Depende de la edad, de variables individuales, del tipo de hecho y de las circunstancias. El grado de afectación va a depender de variables individuales²⁷ como lo pueden ser el género, la edad, tener alguna discapacidad, pertenecer a una comunidad indígena o población originaria. Las personas con discapacidad son más vulnerables a las condiciones de desorganización social, que incluyen por ejemplo la pérdida de servicios de salud o apoyos comunitarios, y frecuentemente sufren los estigmas sociales y la falta de protección. Además, vivir situaciones de tensión o cambio brusco puede provocar crisis que empeoren su condición o les pongan en peligro.²⁸ La Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el Caso Ximenez López vs. Brasil ya analizó como tener una condición de discapacidad es consideración a tener en cuenta frente a posibles violaciones a derechos humano.

Por otra parte, numerosos hechos de violencia y violación a derechos humanos se dirigen contra población indígena. En muchos casos, las formas de violencia masiva contra comunidades enteras han tenido componente étnico y racista. En el sistema interamericano de derechos humanos, un grupo importante de casos se refieren a los derechos colectivos de propiedad de la tierra, como podemos leer en las sentencias

²⁵ *Ibid.*, p. 39

²⁶ Hirmas, Carolina, *et al.*, *El viaje hacia la diferencia: la escuela inclusiva*, Somos maestr@s – SM de Ediciones, S. A. de C.V., México, 2013, p.23.

²⁷ Martín Beristain, Carlos, *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de derechos humanos*, Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) – Universidad del País Vasco – Instituto Hegoa, España, Bilbao, 2007, p. 15.

²⁸ *Cfr.* Martín Beristain, Carlos, *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de derechos humanos*, Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) – Universidad del País Vasco – Instituto Hegoa, España, Bilbao, 2007, pp. 48-49.

Awás Tingni, Yakye Axa, Sawhoyamaya; al reconocimiento de formas organizativas propias (caso Yatama); la prohibición de hablar su idioma (caso Alfredo López de Garífunas); así como el impacto comunitario y cultural de hechos traumáticos colectivos como masacres y violencia colectiva (Plan de Sánchez, Moiwana, Aloboetoe).²⁹

El Banco Interamericano de Desarrollo precisa que se tiene el reto de fortalecer un enfoque interseccional en el abordaje de todos los temas de diversidad, incluyendo el trabajo con pueblos indígenas en ámbitos urbanos y rurales, haciendo énfasis en los aspectos de género, de diversidad sexual, de inclusión de personas con discapacidad, y de migrantes. En este esfuerzo es relevante entender los contextos y conceptos propios de los pueblos, así como los avances y desafíos en la tenencia de la tierra, en la gobernanza de los territorios y en las dinámicas migratorias.³⁰

IV. Marco Jurídico

a) Comunidades Indígenas o pueblos originarios

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

El artículo primero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos contiene la cláusula de no discriminación por origen étnico; también reconoce el control de convencionalidad, que convierte en ley vigente todos los tratados internacionales que en materia de derechos humanos firme y ratifique nuestro país. Asimismo, este artículo constitucional precisa la obligación de todas las autoridades de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no

²⁹ Cfr. Martín Beristain, Carlos, *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de derechos humanos*, Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) – Universidad del País Vasco – Instituto Hegoa, España, Bilbao, 2007, p. 49.

³⁰ Bocarejo, Diana, *et al.*, *Brechas y desafíos socioeconómicos de los pueblos indígenas de América Latina: retos para el desarrollo con identidad*, Banco Interamericano de Desarrollo, septiembre 2021, p. 38.

podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.

Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley.

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.³¹

Por otra parte, el artículo segundo de la Constitución Mexicana, en reconocimiento de los derechos de las poblaciones originarias o indígenas en México, señala:

La Nación Mexicana es única e indivisible, basada en la grandeza de sus pueblos y culturas.

La Nación tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. Para el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se deben tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos, de asentamiento físico y de autoadscripción. Se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía.

B. La Federación, las entidades federativas, los Municipios y, en su caso, las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México, deberán establecer las

³¹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (fecha de consulta 27 de julio de 2025). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

instituciones y determinar las políticas públicas que garanticen el ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos indígenas y su desarrollo integral, intercultural y sostenible, las cuales deben ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.³²

b) Personas con discapacidad

Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad

Los países que integran la Organización de las Naciones Unidas aprobaron el 13 de diciembre de 2006, en la Asamblea General, la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad y su Protocolo Facultativo, entrando en vigor el 3 de mayo de 2008.³³

Los principios de la Convención, de acuerdo con el artículo tercero son: respeto a la dignidad inherente, la autonomía individual, incluida la libertad de tomar las propias decisiones, y la independencia de las personas; la no discriminación; la participación e inclusión plenas y efectivas en la sociedad; el respeto por la diferencia y la aceptación de las personas con discapacidad como parte de la diversidad y la condición humanas; la igualdad de oportunidades; la accesibilidad; la igualdad entre el hombre y la mujer, y el respeto a la evolución de las facultades de los niños y las niñas con discapacidad y de su derecho a preservar su identidad.³⁴

También, es importante conocer los derechos humanos de las personas con discapacidad que se reconocen en la Convención. Es obligación del estado garantizar el derecho a la igualdad y no discriminación; a la accesibilidad; a la vida; al igual reconocimiento como persona ante la ley; al acceso a la justicia; a la libertad y seguridad de la persona; a la protección contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes; a la protección contra la explotación, la violencia y el abuso; a la protección de la integridad personal; a la libertad de desplazamiento y nacionalidad; a vivir de forma independiente y ser incluido en la comunidad; movilidad

³² *Ídem*.

³³ *Cft. Vázquez Encalada, Alberto (coord), Manual sobre Justicia y Personas con Discapacidad, Op. Cit., p. 23.*

³⁴ Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (fecha de consulta 27 de julio de 2025).

<https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>

personal; a la libertad de expresión y de opinión y acceso a la información; al respeto de la privacidad; al respeto del hogar y de la familia; a la educación; a la salud; a la habilitación y rehabilitación; al trabajo y empleo; a un nivel de vida adecuado y protección social; a participación en la vida política y pública; y a la participación en la vida cultural, las actividades recreativas, el esparcimiento y el deporte.³⁵

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

El artículo primero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos contiene la cláusula de no discriminación por condición de discapacidad; también reconoce, como ya hemos mencionado párrafos arriba, el principio de control de convencionalidad, que convierte en ley vigente la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, de Naciones Unidas.

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.³⁶

c) Legislación camino a la interseccionalidad: población originaria y discapacidad

De acuerdo con varios atores y autoras, los pueblos indígenas tienen una mayor prevalencia de discapacidad, al igual que las personas de grupos de bajos ingresos. Es un círculo vicioso, donde las personas pobres tienen mayor riesgo de discapacidad y las personas con discapacidad tienen más probabilidades de ser pobres.³⁷

Las personas indígenas con discapacidad tienen los mismos derechos y libertades que el resto de la población. Para que puedan disfrutarlos en igualdad de condiciones, todas las autoridades e instituciones públicas y privadas deben realizar los

³⁵ *Ídem.*

³⁶ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Op. Cit.*

³⁷ Duryea, Suzanne, *et al.*, *Somos Todos. Inclusión de las personas con discapacidad en América Latina y el Caribe*, *Op.Cit.*, p.8.

ajustes necesarios y tomar las medidas pertinentes que permitan a las personas indígenas con discapacidad ser tratadas con respeto y sin discriminación en todo momento y lugar; contar con servicios médicos, educativos y sociales que consideren su contexto y cultura y contribuyan a su autonomía y bienestar; tener un trabajo digno y vivir de forma independiente; contar con apoyos económicos, humanos o materiales para tener un nivel de vida adecuado; y participar en la vida pública y política de su comunidad (incluyendo los procesos de consulta, toma de decisiones y elección de autoridades y representantes). Un dato importante a considerar es que las personas indígenas con discapacidad tienen derecho a recibir una educación inclusiva que se adapte a su cultura, lengua materna, intereses y necesidades particulares y, al mismo tiempo, sea una oportunidad para compartir procesos de enseñanza-aprendizaje con personas sin discapacidad.³⁸ En desarrollo de este punto, más adelante abordaremos la necesidad de implementar acciones en materia de educación inclusiva con enfoque intercultural, jurídicamente reconocido como derecho humano, pero sin materializarse en lo cotidiano.

Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad

La Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de mayo de 2011. Resulta crucial la lectura y análisis del artículo 4 de la Ley General, para comprender la obligación prioritaria de implementar acciones afirmativas traducidas en políticas públicas efectivas para garantizar el pleno respeto y cumplimiento de los derechos de las personas con discapacidad pertenecientes a pueblos originarios o indígenas. En este sentido el citado artículo a la letra dice:

³⁸ Gutiérrez Gutiérrez, Flora, *et al.*, *Cartilla de derechos que los pueblos, Comunidades y personas indígenas y afromexicanas pueden defender a través de la justicia federal*, Consejo de la Judicatura Federal, México, noviembre, 2023, p. 47, (fecha de consulta 2 de junio de 2025).
<https://www.cjf.gob.mx/micrositios/DGDHIGyAI/resources/documentos/2024/guias/cartillaDerechos-2024.pdf>

Las personas con discapacidad gozarán de todos los derechos que establece el orden jurídico mexicano, sin distinción de origen étnico, nacional, género, edad, o un trastorno de talla, condición social, económica o de salud, religión, opiniones, estado civil, preferencias sexuales, embarazo, identidad política, lengua, situación migratoria o cualquier otro motivo u otra característica propia de la condición humana o que atente contra su dignidad. Las medidas contra la discriminación tienen como finalidad prevenir o corregir que una persona con discapacidad sea tratada de una manera directa o indirecta menos favorable que otra que no lo sea, en una situación comparable. Las medidas contra la discriminación consisten en la prohibición de conductas que tengan como objetivo o consecuencia atentar contra la dignidad de una persona, crear un entorno intimidatorio, hostil, degradante u ofensivo, debido a la discapacidad que ésta posee. Las acciones afirmativas positivas consisten en apoyos de carácter específico destinados a prevenir o compensar las desventajas o dificultades que tienen las personas con discapacidad en la incorporación y participación plena en los ámbitos de la vida política, económica, social y cultural.

Para efectos del párrafo anterior, la Administración Pública, de conformidad con su ámbito de competencia, impulsará el derecho a la igualdad de oportunidades de las personas con discapacidad, el pleno desarrollo, adelanto y empoderamiento de las mujeres, a través del establecimiento de medidas contra la discriminación y acciones afirmativas positivas que permitan la inclusión social de las personas con discapacidad. Será prioridad de la Administración Pública adoptar medidas de acción afirmativa positiva para aquellas personas con discapacidad que sufren un grado mayor de discriminación, como son las mujeres, las personas con discapacidad con grado severo, las que viven en el área rural, o bien, no pueden representarse a sí mismas.³⁹

Asimismo, es significativo el contenido del artículo 7 de esta Ley General, ya que aborda el derecho de acceso a la salud para la población indígena con discapacidad:

La Secretaría de Salud promoverá el derecho de las personas con discapacidad a gozar del más alto nivel posible de salud, rehabilitación y habilitación sin discriminación por motivos de discapacidad, mediante programas y servicios que serán diseñados y proporcionados, considerando criterios de calidad, especialización, género, gratuidad o precio asequible. Para tal efecto, realizará las siguientes acciones:

- I. Diseñar, ejecutar y evaluar programas de salud pública para la orientación, prevención, detección, estimulación temprana, atención integral o especializada, rehabilitación y habilitación, para las diferentes discapacidades;
- II. Crear o fortalecer establecimientos de salud y de asistencia social que permitan ejecutar los programas señalados en la fracción anterior, los cuales se extenderán a las regiones rurales, las comunidades indígenas y afro mexicanas, considerando los derechos humanos, dignidad, autonomía y necesidades de las personas con discapacidad.⁴⁰

³⁹ Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad (fecha de consulta 2 de junio de 2025). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lqipd.htm>

⁴⁰ *Ídem*.

Por otra parte, es materia de derecho al desarrollo social de las personas con discapacidad indígenas, el artículo 21 de la Ley General, precisa:

La Secretaría de Desarrollo Social promoverá el derecho de las personas con discapacidad a un mayor índice de desarrollo humano, así como el de sus familias, incluyendo alimentación, vestido y vivienda adecuados y a la mejora continua de sus condiciones de vida, sin discriminación por motivos de discapacidad. Para estos efectos, realizará las siguientes acciones:

I. Establecer medidas que garanticen el acceso de las personas con discapacidad en todas las acciones, programas de protección y desarrollo social y estrategias de reducción de la pobreza, en observancia de todas aquellas disposiciones que les sean aplicables de la Ley General de Desarrollo Social;

II. Establecer programas para la prestación de servicios de asistencia social para personas con discapacidad en situación de pobreza, abandono o marginación, incluidos servicios de capacitación, asistencia financiera y servicios de cuidados temporales, los cuales se extenderán a las regiones rurales, las comunidades indígenas y afro mexicanas.⁴¹

Sistema Universal

Entre las obligaciones de los Estados partes de la Convención para Eliminar todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW), en relación con dimensiones específicas de los derechos de las mujeres y las niñas indígenas, el Comité de la CEDAW, en la Recomendación general número 39, de 2022, *Sobre los derechos de las mujeres y las niñas Indígenas*, precisa que se debe tener especial atención en las siguientes problemáticas que vive este sector de la población: prevención y protección de la violencia de género contra las mujeres y las niñas indígenas; participación efectiva en la vida política y pública; educación; trabajo; salud; cultura, derechos sobre la tierra, los territorios y los recursos naturales; alimentación, al agua y a las semillas; y a un medio ambiente limpio, sano y sostenible.⁴²

Lo anterior es muestra de que resulta urgente que en México se desarrollen e implementen acciones para este sector de la población, que como ya hemos señalado

⁴¹ Ídem.

⁴² Cfr. Naciones Unidas, *Recomendación general núm. 39 (2022) sobre los derechos de las mujeres y las niñas Indígenas*, CEDAW/C/GC/39. (fecha de consulta 2 de junio de 2025).
https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CEDAW%2fC%2fGC%2f39&Lang=sp

párrafos arriba, viven situaciones de interseccionalidad de condiciones desfavorables, que generan vulneraciones a sus derechos humanos. Por ello, analizaremos a continuación que ha dicho la Suprema Corte de Justicia de la Nación, al respecto.

Jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (México)

En muchas ocasiones no se comprende cómo aplicar del marco jurídico en casos concretos donde se unen varias condiciones de vida en una sola persona, es decir, cuando en un mismo una persona vive diferentes condiciones de vida y estas la llevan a sufrir actos de discriminación, exclusión y en consecuencia negación de sus derechos, aquí nos encontramos frente a lo que en la doctrina se conoce como interseccionalidad de condiciones de vida. En el Amparo en Revisión 272/2019 de fecha 23 de octubre de 2019, de la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, encontramos una resolución que considera la interseccionalidad entre discapacidad, pertenecer a un pueblo originario o indígena, además de las condiciones de infancia y género⁴³. Los hechos del caso son los siguientes: Una niña de dos años de edad, indígena mazahua, que nació con síndrome de Down recibió atención con terapias semanales por parte del Instituto de Ciencias Médicas y Nutrición, las cuales se enfocaban principalmente a la estimulación física para desarrollar movilidad y comunicación verbal. Posteriormente, a los cuatro años, la niña acudió a un centro de atención, mismo que prestaba los servicios de intervención temprana, preescolar, primaria, secundaria y capacitación laboral. A un mes de concluir el ciclo escolar, los padres de la niña dejaron de llevarla a la escuela, al considerar la falta de maestros idóneos, infraestructura, métodos y materiales adecuados y una organización escolar que favoreciera el máximo logro de su aprendizaje.

⁴³ Pinkus Aguilar, María Fernanda, *et al.*, *Derechos de las personas con discapacidad*, Centro de estudios Constitucionales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, Ciudad de México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, julio, 2022, pp. 184-185. (fecha de consulta 14 de mayo de 2025). https://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/sites/default/files/publication/documents/2023-01/CUADERNO%20NUM%205_DERECHO%20DE%20LAS%20PERSONAS%20CON%20DISCAPACIDAD_FINAL%20DIGITAL.pdf

En el siguiente ciclo escolar, la madre y el padre solicitaron una cita en una escuela indígena primaria para que tuvieran consideraciones especiales para el mejor aprendizaje de la niña, mismos que incluían un candado en la reja para evitar que escapara y tapar la cisterna donde los niños van por agua a los baños para evitar que cayera. Sin embargo, ninguna de estas peticiones fue concedida, pues las autoridades escolares adujeron falta de recursos. En consecuencia, los padres de la niña dejaron de llevarla a la escuela. Posteriormente, el padre de la niña, por su propio derecho y en representación de su hija, promovió un juicio de amparo indirecto por estimar violados su derecho a la educación inclusiva y la violación del derecho a la igualdad y no discriminación. Dicho amparo fue negado parcialmente en primera instancia, por lo que el quejoso presentó un recurso de revisión, mismo que constituyó el objeto de estudio de la Corte por contar con interés y trascendencia.

Finalmente, la Suprema Corte de Justicia de la Nación otorgó el amparo y protección de la Justicia Federal a la niña para que su centro educativo en el Estado de México realizara los ajustes razonables necesarios para proporcionar material didáctico idóneo para la niña, genere condiciones de no discriminación en el entorno escolar y cuente con personal docente capacitado. Del mismo modo, ordenó una serie de medidas para garantizar la educación inclusiva de la niña, entre las cuales se encontraba la inscripción de esta a la primaria de su comunidad y la adaptación de la infraestructura de la escuela para hacerla accesible tomando en consideración la condición de discapacidad (la solución del problema de falta de agua en los baños, tapar el acceso a la cisterna, entre otros).

En este caso podemos apreciar la necesidad que el Poder Ejecutivo de los tres niveles de gobierno desarrollen e implemente políticas públicas específicas considerando la interseccionalidad de las personas de pueblos originarios con discapacidad.

Otra resolución que resulta relevante considerando la interseccionalidad es la Acción de Inconstitucionalidad 212/2020, de fecha 01 de marzo de 2021, del Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, donde se analiza la ausencia de consulta a

integrantes de grupos en situaciones de vulnerabilidad como lo son las personas con discapacidad y las y los integrantes de los pueblos originarios o indígenas, situación que invalida toda una ley o determinados preceptos legales de la misma. Por lo que es importante conocer los hechos del caso.

La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) promovió una acción de inconstitucionalidad contra diversas disposiciones del decreto No. 208, por el cual se expidió la Ley de Educación para el Estado de Tlaxcala. Entre otras cosas, sostuvo que debe declararse la invalidez del Capítulo VIII denominado "De la Educación Inclusiva" que regulaba lo relativo a la educación inclusiva y preveía acciones que debían llevar a cabo las autoridades en la materia. Esto, por considerar que vulnera el derecho a la consulta de las personas con discapacidad debido a que no existió consulta estrecha y participación activa de este grupo.

Por lo anterior y a efecto de no generar un vacío legislativo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación declaró la invalidez parcial de la Ley de Educación para el Estado de Tlaxcala respecto a las disposiciones impugnadas por vulnerar en forma directa el artículo 4.3 de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad e impuso como consecuencia la obligación del poder legislativo local de llevar a cabo la consulta a personas con discapacidad.⁴⁴

V. Situación actual de las personas indígenas con discapacidad

a) A nivel mundial

A nivel internacional, los niveles de prevalencia de discapacidad son mayores entre personas y hogares indígenas, un ejemplo específico de América Latina, es Bolivia, donde se estima que el 15.4% de los indígenas tiene alguna discapacidad para moverse, subir escaleras, oír, ver o realizar actividades de comunicación, cognición y autocuidado. Esto representa casi el doble del porcentaje de la población no indígena

⁴⁴ *Ibidem.*, pp. 276-277.

que tiene alguna discapacidad (7.8%). En cuanto a los hogares, se registra que el 31.9% de los hogares indígenas en Bolivia tienen personas con discapacidad, más de 11 puntos porcentuales en comparación con los no indígenas.⁴⁵

La Red Global de Personas Indígenas con discapacidad (IPWDGN) señala que diversos estudios han reflejado la mayor prevalencia de las discapacidades entre los pueblos indígenas debido a su alto nivel de pobreza, exposición aumentada a la degradación ambiental, desnutrición, el impacto de megaproyectos, tales como presas o actividades mineras, y el mayor riesgo de ser víctimas de violencia. Las personas indígenas con discapacidad enfrentan exclusión, marginalización y múltiples capas de discriminación, y enfrentan barreras para el pleno goce de sus derechos basadas en su discapacidad, su origen étnico y su género. Sin embargo, a pesar de las mayores tasas de discapacidad en las comunidades indígenas, en la mayoría de casos su situación recibe poca o ninguna atención, y no tienen acceso a los servicios y al apoyo que necesitan para participar plenamente en la sociedad más amplia y en sus propias comunidades.⁴⁶

Por otra parte, la IPWDGN indica que la prevalencia de la discapacidad entre las personas indígenas es mayor en la mayoría de países alrededor del mundo debido a los altos niveles de pobreza, exposición aumentada a la degradación ambiental, desnutrición, el impacto de megaproyectos como represas o actividades mineras y el mayor riesgo que enfrentan estas poblaciones de ser víctimas de violencia.⁴⁷

¿Cuáles son las razones principales detrás de este hecho? En primer lugar, las personas indígenas con discapacidad son vistas como no contribuyentes, además de que el estigma y los estereotipos vinculados con la discapacidad nos atraviesan a todos nosotros. Problemáticas en torno a derechos básicos como la educación, la comida, la salud, el empleo, la accesibilidad, el acceso a la información y la participación, incluyendo cuestiones tales como el agua, saneamiento e higiene, el matrimonio, la

⁴⁵ Bocarejo, Diana, *et al.*, *Brechas y desafíos socioeconómicos de los pueblos indígenas de América Latina: retos para el desarrollo con identidad*, Banco Interamericano de Desarrollo, septiembre 2021, p. 27.

⁴⁶ Cfr. IWGIA. International Work Group for Indigenous Affairs - Red Global de Personas Indígenas con discapacidad. *Op. Cit.*

⁴⁷ *Ídem.*

maternidad, la violencia, el abuso, la esterilización forzada, la institucionalización, la vulnerabilidad aumentada debido a los desastres naturales y el cambio climático, no han sido ampliamente debatidas ni han suscitado mucha adhesión por parte de la sociedad. En segundo lugar, debido a sus múltiples identidades, sus diversos impedimentos y barreras sociales, las mismas personas indígenas con discapacidad no son capaces de autoorganizarse a nivel propio e institucional para reclamar sus derechos en las esferas pública o privada.⁴⁸

La Segunda Conferencia Mundial de Mujeres Indígenas (2WCIW o la Conferencia), celebrada entre el 12 de agosto y el 2 de septiembre de 2021, con la asistencia de más de 1,200 mujeres indígenas de las siete regiones geopolíticas distintas del mundo. Ancianas indígenas, líderes, mujeres expertas, delegados, Estados miembros, medios de comunicación y otros, se reunieron para discutir la agenda de las mujeres indígenas para los años venideros. Desde el inicio del proceso, la conferencia garantizó la inclusión de mujeres indígenas con discapacidad. La Conferencia estableció un hito histórico al proveer una oportunidad excepcional para elevar y amplificar las voces de las mujeres indígenas con discapacidad.

Pratima Gurung, secretaria General de la Red Global de Personas Indígenas con Discapacidad, habló en la sesión plenaria de apertura de la Conferencia y presentó a las mujeres indígenas con discapacidad como contribuyentes a la familia y a la sociedad, subrayó la importancia de la participación significativa de las mujeres indígenas con discapacidad en todos los niveles y enfatizó la necesidad por un espacio mejor y más accesible para la inclusión de la discapacidad. Reiteró la necesidad urgente de delinear claramente las problemáticas encaradas por las mujeres indígenas con discapacidad en todos los documentos, políticas públicas y procesos de implementación en el terreno, con tal de garantizar su derecho a vivir de manera digna.

Al final de la Conferencia, el éxito histórico para las mujeres indígenas con discapacidad fue que sus problemáticas fueron incorporadas a la Declaración Política Global de las Mujeres Indígenas, la cual reconoció la diversidad de las mujeres indígenas

⁴⁸ *Ídem.*

y expresó un fuerte compromiso de continuar con el camino colectivo por una causa colectiva.⁴⁹

Por su parte, la Red Global de Personas Indígenas con discapacidad, sobre la situación de las niñas y mujeres con discapacidad, precisa que Las distintas formas de discriminación histórica milenaria, estructural, sistemática y directa que viven las personas indígenas con discapacidad a nivel global son un factor contribuyente a la violación regular de sus derechos humanos. Esta discriminación es evidente no sólo en términos del estigma, las normas y los valores sociales, sino también en las leyes y las políticas nacionales, tanto en la esfera pública como la privada, e incluyendo los espacios dentro y más allá del movimiento social. Las mujeres y niñas indígenas con discapacidad, enfrentan múltiples formas de desventaja que se entrecruzan las unas con las otras: fusionándose, interactuando e intensificándose mutuamente de manera agravada, situándolas en una desventaja particular y en el nivel más bajo de la jerarquía social. Las voces de las mujeres y niñas indígenas con discapacidad son muy frecuentemente invisibilizadas, inadvertidas, ignoradas y dejadas sin atender.⁵⁰

b) México

En México, el 8.5% de las personas integrantes de pueblos originarios o indígenas tienen alguna discapacidad, 1.6 puntos porcentuales más que los no indígenas; el 23.3% de los hogares indígenas tienen personas con discapacidad, cuatro puntos porcentuales más que los hogares no indígenas. Además, los grupos poblacionales más propensos a sufrir de alguna discapacidad son los adultos mayores de 60 años y las personas u hogares en condición de pobreza.⁵¹

Como señalamos en la introducción del presente trabajo, la educación es una de la situación de exclusión y marginación más evidente que viven las personas indígenas

⁴⁹ *Ídem.*

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ Bocarejo, Diana, *et al.*, *Brechas y desafíos socioeconómicos de los pueblos indígenas de América Latina: retos para el desarrollo con identidad*, Banco Interamericano de Desarrollo, septiembre 2021, p. 27.

con discapacidad, en este tenor Ochoa Nogales, Berenice y otros investigadores hacen hincapié que no es posible hablar de inclusión educativa indígena ignorando que se parte de un contexto social desfavorable. El contexto comunitario indígena generalmente enfrenta escenarios adversos, caracterizados por barreras culturales, demográficas y económicas que repercuten en el acceso a la educación en sí, ya no digamos a la educación de calidad.⁵²

En México, el tema del acceso a la educación para pueblos indígenas se encuentra permeado por dificultades que afectan al tejido social, como: la drogadicción, la violencia, el embarazo adolescente y la migración, entre otros, que constituyen factores de riesgo para la deserción escolar de jóvenes.⁵³

Infancias y adolescencias indígenas con discapacidad en México

Como ya se ha señalado, el presente artículo es un breve acercamiento y no un estudio exhaustivo de la situación de las infancias y adolescencias indígenas con discapacidad, por lo tanto, tomaremos como punto de partida, lo que recomendó el Comité de los Derechos del Niño de las Naciones Unidas, al Estado Mexicano en torno a las infancias y adolescencias indígena con discapacidad, solicitando tomar las siguientes medidas, sobre adoptar una hoja de ruta que incluya los recursos necesarios, un calendario y unos objetivos medibles que requieran que las autoridades federales, estatales y locales adopten medidas, incluidas medidas de acción afirmativa, para prevenir y eliminar toda forma de discriminación de hecho de los niños indígenas, afromexicanos y migrantes, los niños con discapacidad, las niñas lesbianas y los niños gais, bisexuales o transgénero, los niños de la calle y los niños que viven en la pobreza y en zonas rurales.⁵⁴

⁵² Ramos Estrada, Dora Yolanda, Sotelo Castillo, Mirsha Alicia, Echeverría Castro, Sonia Beatriz (coords.), *Inclusión Educativa y social. Avances y retos en el contexto universitario*, Ciudad de México, México, Editorial Fontamara, S.A. de C.V. - Instituto Tecnológico de Sonora, diciembre 2023, p.142.

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ *Cfr. Niñas, niños y adolescentes indígenas con discapacidad*, REDIM, *Op. Cit.*

Por otra parte, el Comité de los Derechos del Niño recalcó en el mismo documento que el estado mexicano tiene la obligación de velar por que todos los niños con discapacidad ejerzan efectivamente su derecho a los servicios de salud y rehabilitación, sean escolarizados y no se conviertan en víctimas de violencia y explotación. Se deben adoptar medidas específicas que respondan a las dificultades particulares a que se enfrentan los niños indígenas en estos ámbitos. Así como, prevenir el abandono de niños con discapacidad y su internamiento en instituciones. Y trabajar con mayor intensidad en la implantación de un sistema educativo inclusivo para todos los niños en todos los niveles, tal y como se exige en la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, ofreciendo, por ejemplo, escuelas y materiales educativos accesibles, docentes habilitados y transporte en todas las zonas del país.⁵⁵

Un ejemplo de la situación que viven las infancias y adolescencias indígenas con discapacidad en México, la presenta las autoras Carolina Hirmas y Liliana Ramos, al citar diversos ejemplos sobre educación inclusiva. En el recorrido que realizan a lo largo de su investigación, analizando las barreras, abordan situaciones concretas que involucran educación inclusiva y diversidad cultural, como en el caso de una escuela secundaria de zona rural y de origen indígena, que opera bajo la modalidad de Telesecundaria Vinculada con la Comunidad (TVC) de Tepexoxuca, Puebla. La comunidad es de origen náhuatl y ascendencia campesina, aunque solo los ancianos hablan la lengua materna.⁵⁶

Mujeres indígenas con discapacidad en México

Considerando otro sector de población dentro de este grupo (discapacidad y etnicidad), derecho y acceso a la tierra es uno de los temas donde las mujeres indígenas con discapacidad son completamente excluidas; solo por abordar una de las muchas problemáticas a las que se enfrentan.

⁵⁵ *Ídem.*, p. 143.

⁵⁶ Hirmas, Carolina, *et al.*, *El viaje hacia la diferencia: la escuela inclusiva*, Somos maestr@s – SM de Ediciones, S. A. de C.V., México, 2013., pp.99-100.

Acceso a la tierra lo entendemos como el derecho básico para poder participar en el territorio, sin embargo, pero su negación es una realidad para la mayoría de las mujeres indígenas del mundo, lo que aún se agudiza más cuando estas tienen alguna discapacidad. Un informe sombra o alternativo realizado en México reveló que no existen datos sobre la titularidad y propiedad de la tierra en las mujeres indígenas y rurales con discapacidad, y que son comúnmente juzgadas como incapaces desde un punto de vista legal, siendo sujetas únicamente de acciones de asistencia social que no modifican la condición estructural relacionada con el derecho a propiedad sobre la tierra ancestral.⁵⁷

VI. Conclusiones

Realizado el trabajo exploratorio y documental del marco jurídico internacional y nacional y casos citados por la doctrina, se concluye que uno de los sectores de la población con menor acceso al ejercicio pleno de sus derechos son las personas indígenas con discapacidad, afirmando que infancias, adolescencias y mujeres indígenas con discapacidad son las poblaciones con mayores dificultades para lograr el pleno ejercicio de sus derechos; siendo un claro ejemplo de interseccionalidad de vulnerabilidades para acceder a una vida digna, de acuerdo con organismos internacionales como Naciones Unidas y sus diversos comités. La propia Suprema Corte de Justicia de la Nación, al respecto ha señalado que deben desarrollar e implementar acciones para este sector de la población.

Finalmente, es importante concluir que el presente trabajo, aunque exploratorio y documental, permite vislumbrar la falta de acciones concretas para eliminar las barreras del entorno y sociales que generan vulneración a los derechos humanos de este sector de la población, así como la ausencia en el marco jurídico mexicano de normas que reconozcan la diversidad de necesidades que afrontan las personas

⁵⁷ Romualdo Pérez, Zoila, *et al.*, *Diálogos entre de colonialidad, interculturalidad y pensamiento indígena para la comprensión de la discapacidad en pueblos indígenas-originarios de Abya Yala*. Op. Cit., p. 28.

indígenas con discapacidad, especialmente infancias, adolescencias y mujeres, resultado de la discriminación estructural.

VII. Referencias

A) Doctrina

- Barranco Avilés, María del Carmen (comp.), *Situación de Dependencia, Discapacidad y Derechos: una mirada a la ley 39/2006*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, España, Universidad Carlos III de Madrid, 2010. (fecha de consulta 3 de abril de 2025). <https://e-archivo.uc3m.es/rest/api/core/bitstreams/ae945c5c-d730-4ab2-bbe1-6efb2e3488a0/content>
- Bocarejo, Diana, et al., *Brechas y desafíos socioeconómicos de los pueblos indígenas de América Latina: retos para el desarrollo con identidad*, Banco Interamericano de Desarrollo, septiembre 2021.
- Buchanan, Allen E., et al., *Decidir por otros. Ética de la toma de decisiones subrogada*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas - Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía – Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Casado, María, et al., *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco y la discapacidad*, Barcelona, Universidad de Barcelona Adolfo Florensa, mayo 2014.
- Duryea, Suzanne, et al., *Somos Todos. Inclusión de las personas con discapacidad en América Latina y el Caribe*, Banco Interamericano de Desarrollo, 2019.
- Gutiérrez Gutiérrez, Flora, et al., *Cartilla de derechos que los pueblos, comunidades y personas indígenas y afromexicanas pueden defender a través de la justicia federal*, México, Consejo de la Judicatura Federal, noviembre 2023. (fecha de consulta 2 de junio de 2025). <https://www.cjf.gob.mx/micrositios/DGDHIGyAI/resources/documentos/2024/guias/cartillaDerechos-2024.pdf>
- Hirmas, Carolina, et al., *El viaje hacia la diferencia: la escuela inclusiva*, México, Somos maestr@s – SM de Ediciones, 2013.
- Kessler, Gabriel, *Controversias sobre la desigualdad. Argentina 2003 – 2013*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2014.

Martín Beristain, Carlos, *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de derechos humanos*, Bilbao, CEJIL – Universidad del País Vasco – Instituto Hegoa, 2007.

Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, *Modelo de Atención a las Personas con Enfermedad Mental Grave*, España.

Pinkus Aguilar, María Fernanda, et al., *Derechos de las personas con discapacidad*, Centro de estudios Constitucionales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, Ciudad de México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, julio 2022. (fecha de consulta 14 de mayo de 2025).
https://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/sites/default/files/publication/documents/2023-01/CUADERNO%20NUM%205_DERECHO%20DE%20LAS%20PERSONAS%20CON%20DISCAPACIDAD_FINAL%20DIGITAL.pdf

Pinkus Aguilar, María Fernanda y Valencia Quiceno, Sebastián, *Derecho de las personas indígenas a ser asistidas por intérpretes y defensores en juicios y procedimientos judiciales*, Centro de estudios Constitucionales de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, Ciudad de México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2021. (fecha de consulta 14 de mayo de 2025).
<https://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/sites/default/files/publication/documents/2023-07/CJ%20DERECHO%20DE%20LAS%20PERSONAS%20INDIGENAS ELECTRO%CC%81NICO.pdf>

Quinn, Gerard y Degener, Theresia (coords.), *Derechos humanos y discapacidad. Uso actual y posibilidades futuras de los instrumentos de derechos humanos de las Naciones Unidas en el contexto de la discapacidad*, Ginebra, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, 2002.

Ramos Estrada, Dora Yolanda, Sotelo Castillo, Mirsha Alicia, Echeverría Castro, Sonia Beatriz (coords.), *Inclusión Educativa y social. Avances y retos en el contexto universitario*, Ciudad de México, Editorial Fontamara – Instituto Tecnológico de Sonora, diciembre 2023.

Romualdo Pérez, Zoila, et al., “Diálogos entre de colonialidad, interculturalidad y pensamiento indígena...”, en *Discapacidad en los pueblos indígenas y originarios de Abya Yala*, Buenos Aires, CLACSO, 2023.

San Miguel Aguirre, Eduardo (coord.), *La incorporación al desarrollo de las personas con discapacidad*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, noviembre 1999.

Vásquez Encalada, Alberto (coord.), *Manual sobre Justicia y Personas con Discapacidad*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2021.

Viveros Vigoya, Mara, *Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario*, Argentina, Buenos Aires, CLACSO; Amsterdam: TNI Transnational Institute, 2023.

B) Hemerografía

Vázquez Baqueiro, María Teresa, *Organismo público específico garante de los derechos de las personas con discapacidad: obligación constitucional y convencional del Estado mexicano*, Revista *In Jure Anáhuac Mayab*, 2018, año 6, núm. 12.
<http://injure.anahuacmayab.mx/index.php/injure/article/view/10/18>

C) Legislación

México

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad.
<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lqipd.htm>

Ley para la Protección de los Derechos de las Personas con Discapacidad del Estado de Yucatán. <https://www.congresoyucatan.gob.mx/legislacion/leyes>

Instrumentos internacionales

Sistema Universal de Derechos Humanos (ONU):

Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, 2015.
<https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n15/291/93/pdf/n1529193.pdf?OpenElement>

Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.
<https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>

Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, OIT.
<https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfArticuladoFast.aspx?q=CB4dgiYBzZhA5+ZhJducNxjwRrreitwXgwVpfTeGxv108/rvijxRjL//LDRkF/s3R3A0h82tnxoyFMUWW5ow==>

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Recomendación general núm. 39 (2022) sobre los derechos de las mujeres y niñas indígenas, CEDAW/C/GC/39.
https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CEDAW%2fC%2fGC%2f39&Lang=sp

Sistema Interamericano (OEA):

Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
<https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>

D) Otras fuentes

Barranco Avilés, María del Carmen, et al. (coords.), *El impacto general de la Convención internacional sobre los derechos de las personas con discapacidad en el ordenamiento jurídico español*, Informe “El Tiempo de los Derechos”, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” – Fundación ONCE, 2010. (fecha de consulta 3 de abril de 2025). https://www.idhc.org/wp-content/uploads/informe_huri-age1.pdf

CONAPRED, *Documento Informativo sobre la Situación de las Personas con Discapacidad en México*, México, 2010.

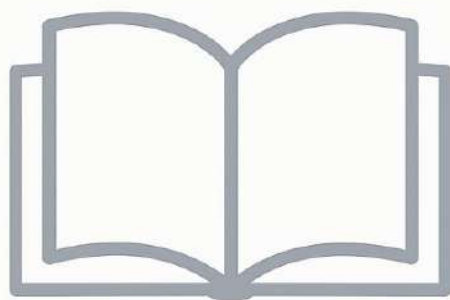
INEGI, *Las personas con discapacidad en México: una visión al 2010*, México, 2013.

IWGIA, *Red Global de Personas Indígenas con Discapacidad*, 2022. (fecha de consulta 13 de mayo de 2025). <https://iwgia.org/es/la-red-global-de-personas-ind%C3%ADgenas-con-discapacidad.html>

REDIM, *Niñas, niños y adolescentes indígenas con discapacidad, en Datos e incidencia política*, mayo 2022. (fecha de consulta 30 de mayo de 2025). <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2022/05/10/ninas-ninos-y-adolescentes-indigenas-condiscapacidad/#:~:text=De%20acuerdo%20a%20datos%20del,alguna%20discapacidad%20el%20mismo%20a%C3%B1o>

SCJN, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas con discapacidad*, México, 2014.

Recibido: 17 de agosto 2025/
Aceptado: 05 de noviembre 2025



Diseño Gráfico

Mtro. Jesús Iyiro Gallegos Berzunza

L.C.C: Ricardo Raúl Bojórquez Suárez

Soporte técnico

I.S.C Ramón Armando Abán Ramírez, M.A.

Lic. Oscar Ortíz Caamal



TOHIL

**Revista de la Facultad de Derecho
Universidad Autónoma de Yucatán**

