



REVISTA MULTIDISCIPLINAR EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS

**Volumen 3, Número 1
Enero-Marzo 2026**

Edición Trimestral

CROSSREF PREFIX DOI: 10.71112

ISSN: 3061-7812, www.omniscens.com

Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias

Volumen 3, Número 1
enero-marzo 2026

Publicación trimestral
Hecho en México

La Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias acepta publicaciones de cualquier área del conocimiento, promoviendo una plataforma inclusiva para la discusión y análisis de los fundamentos epistemológicos en diversas disciplinas. La revista invita a investigadores y profesionales de campos como las ciencias naturales, sociales, humanísticas, tecnológicas y de la salud, entre otros, a contribuir con artículos originales, revisiones, estudios de caso y ensayos teóricos. Con su enfoque multidisciplinario, busca fomentar el diálogo y la reflexión sobre las metodologías, teorías y prácticas que sustentan el avance del conocimiento científico en todas las áreas.

Contacto principal: admin@omniscens.com

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación

Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido de la publicación sin previa autorización de la Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica.

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución 4.0.



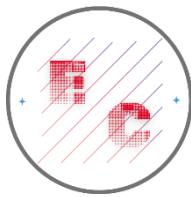
Copyright © 2026: Los autores



9773061781003

Cintillo legal

Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias Vol. 3, Núm. 1, enero-marzo 2026, es una publicación trimestral editada por el Dr. Moises Ake Uc, C. 51 #221 x 16B , Las Brisas, Mérida, Yucatán, México, C.P. 97144 , Tel. 9993556027, Web: <https://www.omniscens.com>, admin@omniscens.com, Editor responsable: Dr. Moises Ake Uc. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2024-121717181700-102, ISSN: 3061-7812, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). Responsable de la última actualización de este número, Dr. Moises Ake Uc, fecha de última modificación, 1 enero 2026.



Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias

Volumen 3, Número 1, 2026, enero-marzo

DOI: <https://doi.org/10.71112/dwgrave12>

**UNA MIRADA ANALÉCTICA A LA CULTURA MAYA YUCATECA
CONTEMPORÁNEA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN**

**AN ANALECTICAL PERSPECTIVE ON CONTEMPORARY YUCATECAN MAYA
CULTURE FROM THE PHILOSOPHY OF LIBERATION**

Verónica García Rodríguez

México

Una mirada analéctica a la cultura Maya yucateca contemporánea desde la filosofía de la liberación

An analectical perspective on contemporary yucatecan Maya culture from the philosophy of liberation

Mtra. Verónica García Rodríguez

veronicagarcia.rdz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5851-597X>

Universidad de La Habana

Mérida, Yucatán, México.

RESUMEN

Este artículo propone un análisis analéctico de la cultura maya yucateca contemporánea desde la filosofía de la liberación, a partir del método desarrollado por Enrique Dussel, atendiendo sus dimensiones: política, erótica, pedagógica y fetichista. Más que un objeto de estudio, el presente sitúa a la cultura maya como un sujeto histórico vivo, subrayando la vigencia de su cosmovisión, sus prácticas comunitarias y sus formas de resistencia frente a las estructuras moderno-coloniales, desde una perspectiva ética fundada en la alteridad, argumentando que las prácticas culturales en el pueblo maya vivo constituyen una fuente crítica y emancipadora para la construcción de horizontes civilizatorios alternativos en América Latina. Asimismo, reflexiona sobre la fetichización contemporánea de lo maya y la necesidad de políticas interculturales en la península que fortalezcan la autonomía cultural y comunitaria.

Palabras clave: analéctica; filosofía de la liberación; cultura maya yucateca; fetichismo cultural; análisis analéctico.

ABSTRACT

This article proposes an analectical analysis of contemporary Maya culture in Yucatan framed within the philosophy of liberation and applying the method developed by Enrique Dussel addressing its political, erotic, pedagogical and fetishistic dimensions. More than an object of study, the present work locates Maya culture as a living historical subject, underlining its cosmovision, community - based practices and ways of resisting modern colonial structures. From an ethical perspective grounded in alterity, this article argues that the cultural practices of living Maya communities constitute a critical and emancipatory source for the ongoing construction of a broader alternative civilizational horizon in Latin America. Furthermore, it reflects on contemporary forms of Maya fetishism and on the need for intercultural politics in the Yucatan Peninsula aimed at strengthening cultural and community autonomy.

Keywords: analectic, philosophy of liberation, maya culture in Yucatan, fetishistic, analectical análisis.

Recibido: 11 enero 2026 | Aceptado: 15 enero 2026 | Publicado: 16 enero 2026

INTRODUCCIÓN

La filosofía de la liberación surge en los años setenta como un proyecto emancipador en América Latina que busca problematizar la tradición eurocéntrica y reivindicar las formas de pensamiento propias de los grupos que han vivido en la periferia social y cuya voz ha sido segregada de la Totalidad del sistema (Dussel, 1977: 45), aquellos a los que Freire llama “oprimidos” y Galeano “los nadies”, esos “que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no

tienen nombre, sino número. Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata" (Galeano: 2005: 59).

Es verdad que hablar de libertad y liberación es más allá que hablar de política, ya que bien dice Abreu Gómez: "la libertad es un estado del espíritu. [...] La libertad de los pájaros se satisface en vaivén de una rama; la libertad del hombre se cumple en su conciencia (2009: 66). Sin embargo, como, a su vez, afirma Dussel, superar una "relación de dominación" (Cárdenas, 2018: 76), implicando una emancipación integral, no sólo es sociopolítica, sino humana (Freire, 1997: 39), por eso es educacional y vivencial; por lo que se trata inevitablemente de una actitud crítica y transformadora que busca romper con la dependencia tanto externa como interna del individuo.

Es así que la filosofía de la liberación propone mirar al otro —el pobre, el indígena, el marginado— no como objeto de estudio, sino como sujeto vivo de revelación, con historia y acción. Como escribe Dussel, el otro no es uno, sino un "vosotros" que representa a los pueblos oprimidos (Dussel, 1998: 163), y por eso resulta tan identificable con los pueblos mesoamericanos, particularmente, con el pueblo maya, cuyo ser no se entiende en la individualidad; es decir, el maya se ve a sí mismo desde la colectividad, en una nosotredad indisoluble.

En el caso de la península de Yucatán, el pueblo maya que la habita guarda una riqueza cosmovisiva, política y pedagógica que merece ser reanalizada desde una perspectiva liberadora. El presente artículo propone un análisis analéctico —entendido como una lectura dialógica entre pasado y presente— de la cultura maya yucateca contemporánea, con atención a sus dimensiones política, erótica, pedagógica y su fetichismo cultural, considerando la multiculturalidad actual de Yucatán y las concepciones filosóficas preexistentes entre los mayas actuales, como base para una praxis liberadora.

Comencemos recordando que la analéctica es el método epistemológico que Enrique Dussel desarrolla dentro de la filosofía de la liberación, la cual combina analogía y dialéctica para “ir más allá” de la totalidad hegeliana y reconocer al otro en su alteridad radical. No sólo acepta la contradicción, sino que se abre al encuentro con el otro marginado, cuya palabra desafía al sujeto dominante. Esta metodología no sólo se aparta del pensamiento eurocentrífugo al abrir la mirada al otro como sujeto histórico y concreto; critica radicalmente al sistema que excluye a las minorías y propone escuchar la exterioridad ética de las víctimas del sistema moderno-colonial. (Dussel, 1974: 13–15).

A diferencia de la dialéctica hegeliana —que permanece dentro de la totalidad del sistema y busca resolver sus contradicciones mediante síntesis internas— la analéctica se funda en la exterioridad: en la palabra, el rostro y la experiencia histórica de la víctima, del oprimido, de aquel que ha sido excluido por el orden dominante (Dussel, 1991: 119). Su punto de partida no es la razón del centro, sino la interpellación ética que emerge desde “más allá” (ana-) del sistema, desde la alteridad radical del otro que no ha sido reconocido como sujeto. En este sentido, la analéctica no es solamente un método de interpretación, sino una praxis de escucha, responsabilidad y compromiso, que reconoce en el encuentro cara a cara con la exterioridad la condición de posibilidad de una ética y una política auténticamente liberadoras (Dussel, 1973: 156).

Como herramienta de análisis, la analéctica aplicada al pueblo maya, nos permite comprender que su cosmovisión y acciones son expresiones de transformación cultural y de resistencia frente a las estructuras de dominación aún vigentes (Gómez Castañeda, 2023, 3), así como posturas políticas y fundamentos activos que irrumpen en el presente y reconfiguran el orden colonial y neoliberal.

Dentro de este enfoque, Dussel analiza cuatro grandes dimensiones: la política, la erótica, la pedagógica y el fetichismo, como formas de relación intersubjetiva y crítica del sistema hegemónico, las cuales nos servirán como categorías para este breve análisis:

Dimensión política

Dussel redefine la política desde una ética de la liberación, donde el poder no es dominación sino servicio. El gobernante no se impone sobre el pueblo, sino que gobierna con el pueblo, ejerciendo un poder fundado en la legitimidad ética y no sólo institucional. Esta concepción se opone a las visiones tecnocráticas o neoliberales del poder. “El poder político se origina en la voluntad del pueblo; el gobernante recibe el mandato de servir, no de imponerse” (Dussel, 1998: 354).

En la actualidad, los pueblos mayas se caracterizan por mantener formas de organización basadas en la autoridad comunitaria, asambleas y cargos rotativos, lo cual promueve reciprocidad y cuidado colectivo; es así como la defensa de territorios y de la lengua se plantea también desde una lógica colectiva, no individualista, en contraste con el sistema representativo occidental. Esto es lo que sustenta los usos de la autoridad tradicional —el de los pueblos— en los movimientos por derechos lingüísticos y territoriales (Kowal, 2000: 112).

Un ejemplo es la movilización que se ha dado en Yucatán, desde hace varios por la revitalización de la lengua maya, lo que ha llevado a la implementación de diversas políticas en favor de la lengua maya como la implementación de una educación bilingüe y la formación de intérpretes judiciales (Escalante, 2020: 7), así como programas de enseñanza de la lengua en educación básica, generación de material didáctico en maya, entre otros. Podemos mencionar otros movimientos las cooperativas de los cenotes y espacios ecológicos (que cada vez son menos), y por supuesto, un caso emblemático son los Acuerdos de San Andrés en Chiapas, donde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal reconocieron

los derechos culturales, lingüísticos y de autonomía territorial para los pueblos indígenas (EZLN y Gobierno de México, 1996).

Desde la filosofía de la liberación, se interpreta esta dimensión como una resistencia a estructuras colonialistas internas y externas. Es decir, de manera interna persisten estructuras jerárquicas heredadas del colonialismo y del sistema henequenero como cacicazgos y clientelismo político local, lo que genera desigualdades en el acceso al poder dentro de las comunidades mayas: autoridades impuestas burocráticamente frente a las asambleas comunitarias.

Por otro lado, de manera externa, el Estado y el capital siguen ejerciendo control sobre los territorios mayas, promoviendo megaproyectos turísticos o agroindustriales que marginan a las comunidades (Dussel, 1977:199-200), manteniendo su dependencia económica y política del Estado central y de capitales externos, acabando, incluso, por despojarlos de sus tierras, para convertirlos posteriormente en empleados.

Históricamente, el pueblo maya ha sostenido formas de gobierno basadas en la autoridad colectiva, el consenso y la rotación de cargos. Estas formas no son simples tradiciones, sino expresiones de una racionalidad política distinta que resiste la imposición del modelo representativo liberal (Dussel, 1977: 201).

Podemos decir que, en Yucatán, la organización comunitaria se manifiesta en las asambleas ejidales y la figura del comisariado, donde se toman decisiones sobre tierras y asuntos comunales, pero no son autónomas, ya que funcionan en coordinación con el Estado. El caso de Chiapas es diferente, especialmente entre los mayas tzotziles/tzeltales del Altiplano, pues ambas formas de organización funcionan juntas, la organización comunitaria y el poder representativo occidental, donde Estado mexicano reconoce formalmente los derechos lingüísticos y la multiculturalidad —con base en la Constitución y leyes como la Ley General de Derechos Lingüísticos— y los pueblos zapatistas ejercen la autonomía a través de las Juntas

de Buen Gobierno, basadas en la rotación de cargos y la rendición de cuentas colectivas (Las Abejas, 1992). Sin embargo, hay que señalar que la implementación de la ley en favor de la autonomía de los pueblos indígenas es parcial, en tanto que existen fallas en impartición de justicia en maya, faltan abogados, jueces, profesores y médicos bilingües; y es escasa la descentralización real. Aún persiste racismo y burocratización institucional que limita la autonomía real de buen gobierno y municipios autónomos.

Como se puede observar, ambos modelos se basan en democracia comunitaria, rotación de cargos y participación colectiva. En Chiapas hay movimientos que se disputan autonomía efectiva con el Estado, mientras que en Yucatán la participación es más institucional y menos confrontativa.

Uno de los rasgos principales, tanto de identidad como del ejercicio de la política entre los mayas, es el uso de la lengua maya y la existencia de autoridades tradicionales que, no sólo afirman la identidad cultural, sino que cuestionan activamente el proyecto moderno, estatal y capitalista que pretende homogeneizar y mercantilizar todas las formas de vida (Dussel, 1974:14; Escalante, 2020: 7); por lo cual, la reivindicación de la lengua maya y las autoridades tradicionales encarnan un rechazo a la hegemonía estatal y neoliberal (Dussel, 1992:123).

La reivindicación de la lengua maya representa una afirmación de autonomía cultural frente al monolingüismo estatal del idioma español considerado dominante. Las autoridades tradicionales —como el *j-men*¹— desafían el monopolio estatal en la administración y justicia. Estas reivindicaciones rompen con la lógica de la política occidental que busca homogeneizar, deslocalizar y mercantilizar; ya que el sólo hecho de hablar maya implica otra temporalidad, otro ethos.

¹ *J-men*. Figura tradicional maya que realiza rituales de sanación, protección y conexión con lo espiritual y la naturaleza, como pedir lluvia o bendecir cosechas, a través de su sabiduría heredada y conocimiento ancestral.

Asimismo, la política maya contemporánea es multicultural: convive con poblaciones mestizas y urbanas, generando espacios híbridos que desafían la lógica binaria "indígena-mestizo" (Gudynas, 2005: 88). El análisis analéctico nos revela cómo estas formas de lucha actual dialogan con cosmovisiones ancestrales de reciprocidad y gobierno comunitario.

Es verdad que el Estado mexicano ha reconocido los derechos indígenas desde la reforma constitucional de 2001 y la Ley General de Derechos Lingüísticos de 2003, pero en la práctica, mantiene una relación paternalista y funcionalista con los pueblos mayas, privilegiando políticas asistencialistas sobre la autonomía efectiva (Constitución Política, 2001; Dussel, 1977: 204).

Las autoridades tradicionales también desempeñan un papel esencial en la vida comunal. Figuras como el alguacil, el juez tradicional, los jefes de familia y el j-men articulan dimensiones espirituales, organizativas y normativas del pueblo. Iván Gabayet explica que estas autoridades representan una legitimidad basada en la experiencia, la confianza y el compromiso con la comunidad (2015: 33).

En el caso de los cruzo'ob², Carlos Chablé, cronista de Carrillo Puerto, Quintana Roo³, destaca que esta organización comunal se manifiesta todavía en la actualidad con gran fuerza en las celebraciones del 3 de mayo en Tixkakal Guardia, Chancob y Tulum, donde durante quince días pueden verse entre treinta y cuarenta fogatas encendidas en honor a la Santa Cruz (2021: 14). Estas fogatas constituyen núcleos comunitarios donde se comparten alimentos, rezos, trabajos y memoria colectiva. Más que un acto religioso, representan la reafirmación de la comunidad como un cuerpo vivo y político, ya que todas las decisiones las toman en

2 Los Cruzo'ob (o Cruzo'ob) son un grupo de mayas rebeldes que lucharon en la Guerra de Castas (siglo XIX-XX) en la península de Yucatán, cuyo nombre significa "los de la cruz" en maya-español, pues se organizaban en torno a la Santa Cruz o Cruz Parlante, oráculo sagrado que se convirtió en el centro de su identidad religiosa y militar. Sus descendientes mantienen su fe y organización política en la selva de Quintana Roo, en la zona de Chan Santa Cruz y Belice.

3 Entrevista realizada a Carlos Chablé Mendoza, cronista maya de Carrillo Puerto, Quintana Roo, por Verónica García Rodríguez, el 27 de noviembre de 2025.

asambleas, las cuales son una muestra capaz de sostener su identidad a través de prácticas compartidas que atraviesan generaciones.

En conjunto, todos estos elementos revelan que el imaginario simbólico del pueblo maya contemporáneo no es una reliquia del pasado, sino una realidad viva que continúa dando forma a su identidad, sus creencias y su modo de habitar el mundo que sigue en transformación, ya que, por su lado, los jóvenes mayas se apropián cada vez más de las redes sociales, de la literatura, de la música, el cine y otros espacios de comunicación, como acto político, lo que busca romper el cerco de la totalidad hegemónica.

Dimensión erótica

La erótica, en Dussel, es una categoría ética y filosófica que describe la relación amorosa y sexual como una forma de alteridad interpersonal. El otro, en particular, la mujer, en una sociedad patriarcal, es cosificado y no reconocido como sujeto libre. Dussel critica el uxoricidio simbólico⁴ del machismo y llama a una erótica liberadora, basada en la reciprocidad. “El eros ético es la manifestación del otro como deseable, pero nunca dominable” (Dussel, 1977: 62).

Cabe señalar que toda perspectiva de la erótica latinoamericana tiene una profunda carga colonial, pues fue impuesta por los conquistadores de manera violenta, sobre todo con respecto a las mujeres, a quienes se les acusó de brujas por provocar el deseo masculino, entre otras cosas. Se les impuso conceptos sobre su sexualidad para generar culpa y castigo. Sin embargo, la visión erótica entre los mayas de hoy mantiene vínculos con su cosmovisión ancestral sobre el cuerpo, la fertilidad y la complementariedad de género. La erotización no es

⁴ El *uxoricidio simbólico* es un término acuñado por Dussel que se refiere, en términos generales, al asesinato simbólico de la mujer en la relación erótica y social, no necesariamente físico, sino en el plano ético, cultural, afectivo y existencial. Es el “asesinato del sujeto femenino como sujeto erótico libre, para convertirlo en objeto de placer o función doméstica”. (Dussel, 1967: 61)

meramente genital, sino también simbólica: el maíz, el chacmol o el agua como elementos vitales con una carga erótica sagrada (Allen, 1988: 210).

Para los mayas, todos los elementos del cosmos tienen una función y se complementan entre sí; en este sentido; no es posible el control de un elemento sobre el otro. Desde la filosofía de la liberación sexual, esta dimensión se entiende como expresión de libertad corporal frente a normativas occidentales y puritanas impuestas.

Si bien, la sexualidad es algo que comúnmente se realiza en el silencio e intimidad de la hamaca, es importante que algunas mujeres mayas en la actualidad asuman la palabra como liberación y su cuerpo como territorio, como acto de resistencia, ya que desde la colonia les fue prohibido y despojado. En el prólogo del primer poemario erótico escrito en maya, escrito y publicado por la colectiva X'kusamo'ob Chacnúul in woot'el, Mi piel desnuda, la escritora y activista maya Elisa Chavarrea Chim, dice: "Este poemario es una forma de plasmar el erotismo desde nuestra percepción como mujeres mayas, desde el entorno en el que fuimos creciendo y habitando nuestros territorios, no desde lo comercial o turístico que suele ser difundido... al final nos lleva a reflexionar que nuestros cuerpos también son territorios, nuestro territorio, es nuestro hábitat... en nuestro lenguaje común en amor es un tabú..." (2005: 13). Es así como la palabra se convierte en resistencia, en política y praxis liberadora: "Kin k'ubik in wóol / ti' a weenel paakal / tumen a k'aaba'obe', tu jáaxtik in k'óoben / tu'ux kek ts'o'okol y'eetel ka'a káajal // Entrego mi ser / a tu mirada entredormida / porque tus manos acarician mi fogón / donde ardo, donde ardes / donde terminamos y volvemos a empezar" (Cano en Chavarrea, 2025: 27).

Pues más allá de un simple poema erótico intimista, es la voz que representa a varias mujeres que en el anonimato callan su eros, su cuerpo; y sin cuerpo, no hay territorio ni existencia. Asimismo, este poema, es parte de un conjunto que representa el esfuerzo de una

colectiva, lo que ya en sí mismo es un acto político de organización, para crear, escribir, publicar (en tres idiomas: maya, español y alemán) y difundir su pensamiento y circunstancia.

Asimismo, podemos mencionar el caso de la colectiva Yerbas, fundada en 2019 por tres jóvenes mayas que se especializan en diferentes disciplinas: Jazmín Alhelí en pedagogía, gestión y actuación; Christi Uicab en investigación, dramaturgia y actuación; y Gladiola Chi en utilería, escenografía e iluminación. Estas artistas iniciaron el movimiento Contrayerba como un homenaje escritora maya Ana Patricia Martínez Huchim (1964-1918), quien escribió bajo el título *U yóol xkaambal jaw xíiw*, Contrayerba (2013) una serie de relatos entrelazados que exploran desde la narrativa la vida, los saberes y las dificultades de las mujeres mayas contemporáneas; sin embargo, por cuestiones de derechos, recientemente tuvieron que cambiar el nombre de la colectiva.

Yerbas, como se llaman ahora son una colectiva multidisciplinaria dedicada a producciones escénicas de mujeres mayas yucatecas que buscan ser autorepresentadas desde la dignidad, la esperanza y el antirracismo. Christi María Uicab afirma: “Nuestro posicionamiento personal y político comienza por asumirnos mujeres mayas y prietas, lo cual nos invita a iniciar un proceso decolonizador donde nos distanciamos de las categorías “mestiza”, “mexicana” o “yucateca” que impone el Estado-Nación: no nos identificamos con lo que la historia oficial de México dice que somos, ni con lo que la historia oficial de Yucatán dice que somos. Y aquí optamos por un cambio de narrativa ante los discursos oficiales” (En Várguez, 2025: 165). Estas artistas no sólo nos muestran en sus obras su discurso decolonizador, sino que trabajan directamente con otras mujeres mayas para coadyuvar al proceso de decolonizar su pensamiento y cuestionar su identidad como mujeres mayas, puesto que cada obra proviene de un laboratorio experimental comunitario en diferentes zonas mayas.

El concepto analéctico permite interlocutar esta sensualidad simbólica prehispánica con prácticas contemporáneas de género y sexualidad en zonas rurales y urbanas, como las

mencionadas anteriormente. Así, emergen movimientos de reivindicación maya LGBTQ+ que re-significan la identidad erótica dentro de un marco comunitario (Navarrete, 2019: 57).

En este sentido, merece la pena la mención del poeta Isaac Carrillo Can, quien menciona que en comunidades mayas del sur de Yucatán aún se viste a los niños recién nacidos con el tradicional huipil, sin importar su condición de género, para que los niños aprendan a caminar más rápido. También nos hace referencia a Ix'chel, diosa de la fertilidad y encargada de cuidar a los niños, quien es también la deidad que proporciona los textiles para la vestimenta, por lo cual la relaciona con la insistencia de su abuela paterna en que todos sus nietos aprendieran a bordar el hilo contado, xokbil chuy (2015, 74).

Asimismo, en la lengua maya se usa la palabra *leti'* para referirse a un él o ella por igual, pero sin hacer énfasis en si es hombre o mujer. “*Leti'* muestra que para el pensamiento maya no existe diferencia en cuanto a género heteronormativo [...] el concepto *leti'* como pronombre andróginx, también está presente en la lengua maya *K'iche'* con la palabra *chech*, en el maya *Itzá* con la palabra *la'ayti'*, en *Lacandón* con *lati'*, en *Tojolabal* con *ja*, en *kaqchikel* *rija'* y en *chorti'* *e''*” (Carrillo, 2015, 75).

Otro ejemplo de que el pensamiento heteronormativo que rige actualmente la mayoría de los pueblos mayas de la península de Yucatán proviene de la colonia es que la serpiente bicéfala y a quien Mercedes de la Garza llama *Itzamná*, es el Gran Padre y la Gran madre; al igual que los abuelos formadores que menciona el Póopol Wuuj son abuela Formadora y abuelo Formador en un mismo ser: *Xmucané* en su aspecto femenino y *Xpiyakok* en su aspecto masculino (Carrillo, 2015, 76). Lo cual corresponde a la idea de la dualidad en la cosmovisión maya y de la complementariedad de los géneros, no en una jerarquía, sino en un equilibrio cosmogónico.

Como vemos, el pensamiento patriarcal heteronormativo ha limitado nuestra mirada hacia las culturas prehispánicas. La herencia del pensamiento colonial se encuentra en todas

las estructuras del tejido social y por eso se reproduce de forma inherente. El pensamiento colonizado no sólo está inmerso en las culturas indígenas que fueron sometidas, sino en todos los que compartimos una narración histórica, como los que habitamos en el territorio latinoamericano. Por eso, es importante, mirar a la cultura maya con herramientas decoloniales que permitan revelar nuevos resultados sociales y filosóficos.

Dimensión pedagógica

Dussel también desarrolla una pedagogía liberadora, influido por Paulo Freire, la cual no parte de una tabla rasa, pues reconoce que todo individuo, sin importar su condición, tiene un bagaje cultural y conocimientos previos sobre los cuales partirán nuevos aprendizajes; pensar lo contrario —como la llamada “educación bancaria”, donde el maestro provee y el estudiante recibe el conocimiento como dádiva— no es sólo desacreditar a este último como ser pensante sino disminuir su humanidad. Para la pedagogía del oprimido y la filosofía de la liberación, la educación debe despertar conciencia crítica y promover la transformación de la realidad social. “La educación no puede ser una imposición de contenidos desde el centro, sino una praxis dialógica desde la periferia” (Dussel, 2011: 191).

En los pueblos mayas, la educación cotidiana se da tanto en la escuela formal como en los espacios comunitarios. En las casas, se transmiten conocimientos sobre la milpa, el calendario ritual, la lengua y la medicina tradicional. Esta pedagogía cotidiana sostiene una forma de saber, la cual también es un acto de resistencia a la escolarización colonial. (Escalante, 2020: 7).

Entre los aprendizajes que aún se transmiten entre los mayas están el uso las técnicas de cultivo de la milpa, el conocimiento de plantas medicinales y el respeto a los ciclos de la naturaleza como base de una vida ética y armónica (Dussel, 1977: 198). Particularmente, las mujeres son responsables de transmitir la lengua, por eso se llama lengua materna, las

tradiciones, los ritos, las consejas, los mitos cosmogónicos y valores de reciprocidad comunitaria.

Las políticas educativas actuales se basan en los marcos legales a partir de la reforma constitucional de 2001⁵, que reconoce el carácter multiétnico de la nación mexicana y busca proteger la diversidad cultural y lingüística de los pueblos indígenas; así como la Ley General de Derechos Lingüísticos (2003)⁶, la cual establece que las lenguas indígenas, incluyendo el maya, son lenguas nacionales. Con ésta se hace oficial la implementación de una educación intercultural para el ejercicio de estos derechos y el uso de lenguas indígenas en justicia y administración.

Un aspecto positivo de la educación intercultural bilingüe como política pública del sistema educativo mexicano es el reconocimiento oficial de la lengua maya y el intento por formar docentes indígenas.

En Yucatán, para la implementación de la alfabetización sistemática en maya, además de docentes capacitados fue necesario la publicación de libros y materiales didácticos en maya, y en ese tránsito de la oralidad a la escritura, que, si bien ya venía dándose décadas atrás, se vio la necesidad de unificar los criterios de escritura en maya a través de un proceso de normalización de la lengua, debido a las diversas variaciones⁷ regionales que cohabitan en el territorio de la península. Este proceso de “normalización”, que se realizó con la participación

⁵ La reforma constitucional de 2021 en México, específicamente al Art. 2 de la Constitución, busca reconocer a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas como sujetos de derecho público, otorgándoles autonomía y libre determinación. Esta reforma también garantiza derechos específicos relacionados con la participación en procesos de desarrollo, acceso a la justicia con intérpretes y defensoras, y acceso a la educación, salud y tierra en sus propias lenguas.

⁶ La lengua maya fue reconocida como idioma oficial en México a partir de 2003, con la promulgación de la Ley General en Yucatán, se ha propuesto que el maya, junto con el español, sea declarado idioma oficial del estado.

⁷ Tan sólo en México existen alrededor de 20 variantes de la lengua maya, las cuales son parte de una familia lingüística más amplia, y aunque comparten raíces comunes, cada una ha desarrollado sus propias características únicas.

de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, y con el apoyo del Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI) y la Secretaría de Educación Pública, fue más allá de la creación o actualización de un diccionario, sino fue una especie de concilio —que, en este caso, requirió de varios años— conformado por expertos y tomando en cuenta a los hablantes. “En una sociedad democrática, la normalización de la lengua no se decreta por la administración, sino que se basa en una investigación empírica de las variedades usadas en la comunidad hablante. Es una tarea constante de aquellos cuya profesión implica el conocimiento y buen uso de la lengua” (Lehmann, 2018: 384). Para el caso del maya yucateco, participaron además de las secretarías de educación de los estados mencionados, el Instituto de Desarrollo del Pueblo Maya, las academias de lengua maya, y reconocidos académicos y escritores mayas.

A partir de este momento, surgieron diversos estudios lingüísticos del maya yucateco, entre los que destacan Múuch'kabil ajxak'alts'iibo'ob, Normas de escritura para la lengua maya (2014) de Fidencio Briceño Chel y Gerónimo Can Tec (Edit) y Modelos de conjugación del maya yucateco de Patricia Gorostieta Monjaraz (2016).

De manera paralela, se generaron espacios de enseñanza de la lengua y de preservación de la cultura maya; y se impulsaron programas que ya existían como Ko'one'ex Kanik Maaya, Vamos a aprender la lengua maya, que se creó en 1999 con la finalidad de enseñar maya en escuelas primarias, especialmente en aquellas que aún no cuentan con un sistema bilingüe; y Xooknen tin wéetel, lee y escribe conmigo, que inició en 2015, con la capacitación a los facilitadores, y la parte operativa en 2016 en los Centros de Educación Básica para Adultos (CEBA) y en los Telebachillerato Intercultural Bilingüe.

En Educación Superior, no se puede dejar de mencionar la Universidad de Oriente, UNO, de Valladolid, creada en 2005, la cual, si bien no es intercultural, en palabras del Dr.

Lázaro Hilario Chi⁸: “ha procurado en su currículo reivindicar nuestro origen como pueblo maya en lo que respecta a su historia, su tradición, su legado ancestral, sus rituales y, por supuesto su lengua” (2016). Asimismo, la Escuela de Creación Literaria del Centro Estatal de Bellas Artes, que, desde 2009, ofrece una carrera técnica para la formación de escritores en lengua maya —además de su programa de español— y de la cual ha urgido una nueva generación de escritores de maya *t'aan*⁹: Isaac Carrillo Can¹⁰ (+), Vicente Canché Moo, Elisa Chavarrea Chim, Sasil Sánchez Chan, entre otros.

No obstante, los esfuerzos institucionales, sobre todo en educación básica en zonas mayaablantes, persisten carencias estructurales: falta de materiales didácticos adecuados, baja capacitación docente, implementación desigual y escasa autonomía curricular (Escalante, 2020: 7). Lo más lamentable es que el enfoque y desarrollo de los programas dependen de los intereses de cada sexenio, la perspectiva intercultural está condicionada a la formación y sensibilidad de las autoridades en turno. Lo cual, nos deja de manifiesto influencia de la política en la educación del pueblo maya.

Por otro lado, la pedagogía maya contemporánea, la cual podemos decir que se da más allá de la institucionalización, aunque se realice dentro de ésta a manera de currículo oculto o intrínseco, cuando el docente también maya, o no, pero adaptado a la comunidad reconoce sus prácticas culturales. Es aquella que combina educación comunitaria —enseñanza bilingüe (español-maya)— y transmisión de saberes tradicionales —agricultura, medicina, cosmología— (Díaz, 2015: 35), y que no necesariamente transmite el docente, sino, al menos, son saberes que respeta e integra. Entre estas prácticas integradas se encuentran los relatos orales como herramientas didácticas, la enseñanza de la lengua maya en la lectura y escritura, el trabajo en

⁸ Dr. Lázaro Hilario Tuz Chi, es rector de la Universidad Intercultural de Campeche y catedrático durante muchos años de la Universidad de Oriente en Valladolid, Yucatán.

⁹ *Maya t'aan*: lengua maya

¹⁰ Isaac Esaú Carrillo Can. Peto, Yucatán (1983-2017) Egresado de la primera generación de la Escuela de Creación Literaria del Centro Estatal de Bellas Artes. Premio Nacional Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Mexicanas 2010, entre otros.

milpa como aprendizaje ambiental, y la organización escolar según principios comunitarios (Gómez, 2023: 5).

La filosofía de la liberación promueve una educación crítica, centrada en el aprendizaje desde abajo, autonomía lingüística y empoderamiento cultural (Freire, 1970: 68), y este análisis reconoce cómo se entrelazan las prácticas ancestrales con metodologías escolares actuales. La multiculturalidad peninsular se refleja en escuelas interculturales mixtas donde mayas y mestizos conviven, generando retos y oportunidades para el diálogo intercultural y la transformación educativa. Elementos como reciprocidad, respeto a la naturaleza, aprendizaje en comunidad, la revalorización del tiempo, la armonía entre generaciones y la enseñanza oral de saberes tradicionales podrían incorporarse con metodología participativa.

Podrían recuperarse la visión cíclica del tiempo, el respeto por los elementos naturales como seres vivos, el valor de la reciprocidad, el aprendizaje colectivo en contextos comunitarios, y el reconocimiento del saber oral como epistemología válida (Dussel, 1977: 202–204). Aspectos de la cosmovisión y pedagogía maya ancestral se podrían recuperar para insertar en la educación actual de la península de Yucatán.

Fetichismo

El fetichismo para Dussel es una forma de alienación en la que las estructuras sociales (como el Estado, el mercado o la ley) se absolutizan y se convierten en ídolos. Esto impide ver al otro como sujeto y lo reduce a objeto funcional del sistema⁷. El antifetichismo, entonces, es la crítica ética que rompe la idolatría de las instituciones cuando éstas dejan de servir a la vida y al pueblo. “El fetichismo es la ceguera ante la víctima, cuando se rinde culto a la norma institucional antes que a la vida” (Dussel, 1996: 110).

En la cultura maya contemporánea, existen ciertos objetos que han sido cargados de significados fetichistas; es decir, se les ven como amuletos o figuras con cierto poder mágico, cuyo significado no tiene qué ver con el significado identitario o religioso de los antiguos mayas.

A raíz del 2012, con la divulgación de las profecías escritas Los libros del Chilam Balam se generó en Yucatán una fetichización de la cultura maya a gran escala, reduciendo una cultura viva a símbolos mercantilizados, souvenirs y logos turísticos, lo cual no sólo ha ido despojando al pueblo maya de sus significados rituálgicos, sino también de sus tierras con la gentrificación masiva y la invisibilización de las desigualdades.

Esta fetichización reduce la complejidad simbólica y política a elementos decorativos y desvincula los símbolos de su función ritual o social, asimismo genera una visión superficial que impide reconocer las demandas legítimas del pueblo maya (Dussel, 1977: 199). El Estado tiende a valorarla como mercancía —turismo cultural—, pero sin reconocer demandas políticas profundas, prefiere proyectos de supuesta “identidad cultural” antes que autonomía o redistribución territorial.

Según la filosofía de la liberación, el fetichismo se entiende no sólo como atribución de poderes irracionales a objetos, sino también como efecto de una resistencia simbólica frente a la mercantilización global (Dussel, 1993: 98). La analéctica nos permite observar la reinterpretación moderna de los objetos: camisetas con imágenes mayas, artesanías de ciertas deidades, incluso objetos grabados con palabras mayas; lo cual, puede servir para empoderar o ser mercancía de explotación. Sin embargo, en los últimos años, el fenómeno se ha desbordado hacia una apropiación cultural de la “religiosidad” o símbolos religiosos y ritos mayas que ofrecen ceremonias exóticas y poderes mágicos, que ha llevado a su vez a acelerar la gentrificación para generar nuevos espacios de alta gama: hoteles y restaurantes exclusivos que ofrecen alimentos y bebidas “mayas”, elaborados por mayas, pero donde los mayas jamás podrán entrar a consumir porque no podrían pagar los precios tan elevados.

Por tanto, es lógico que esta exaltación de lo maya genere tensiones: algunos forjan un orgullo identitario basado en símbolos comerciales, mientras otros resisten esa representación superficial y reivindican su cultura como praxis comunitaria y política. El Estado adopta una

actitud de 'folclorización': exalta los símbolos mayas como parte del patrimonio nacional, mientras oculta o ignora las condiciones estructurales de pobreza y exclusión de las comunidades (Gómez Castañeda, 2023: 4). La fetichización ha provocado una identidad ambigua: por un lado, orgullo por el reconocimiento público de lo maya, y por otro, tensión frente a una representación vaciada de contenido político; por su puesto, como consecuencia, esto genera una despolitización o internalización de estereotipos (Dussel, 1974: 15).

Es importante señalar que la discusión en torno a las circunstancias actuales de la cultura maya es amplia, pero se puede resumir en aquellos que buscan una reivindicación del daño moral ejercido al pueblo maya desde la invasión europea; los que suponen tienen las respuestas para un rescate cultural desde lo abstracto y quienes, como enmienda, proponen una exaltación de lo maya; lamentablemente y aunque no lo pareciera resultan ser desde una mirada totalizante y hegemónica, desde donde no se miran particularidades, necesidades y, mucho menos, cosmovisiones presentes todavía en el pueblo maya.

Asimismo, esta dinámica fetichista y su consecuente proliferación de estereotipos genera desarraigo y confusión entre los mayas contemporáneos; porque, si bien es cierto que los movimientos culturales y territoriales de las nuevas generaciones de mayas están reivindicando su quehacer político y su mayanidad, también es cierto que aquellos quienes se encuentran en las comunidades, fuera de los circuitos intelectuales, la precariedad y la necesidad de integrarse al mercado laboral los pone en situación de vulnerabilidad frente al poder hegemónico. Por eso, resulta tan importante que las políticas públicas de generen desde el pueblo, no sólo en asambleas, sino desde el conocimiento y respeto a las cosmovisiones e identidades; es decir, desde una praxis liberadora.

CONCLUSIONES

La analéctica dusseliana ha permitido situar este análisis más allá de las lecturas descriptivas o folclorizantes de la cultura maya, colocando la mirada en la exterioridad como lugar epistemológico y ético. La política, la erótica, la pedagogía y el fetichismo no se presentan aquí como categorías abstractas, sino como formas vivas de relación con el otro que revelan las estructuras de dominación y, al mismo tiempo, las posibilidades de una praxis transformadora. Desde esta perspectiva, la cultura maya yucateca contemporánea emerge como un sujeto histórico vivo que interpela al sistema moderno-colonial desde sus prácticas comunitarias, su simbolismo y su cosmovisión relacional, reafirmando que la liberación no es un horizonte abstracto, sino un proceso situado en los territorios, los cuerpos y las memorias colectivas de América Latina.

El análisis analéctico revela que las nuevas generaciones mayas viven tensiones profundas entre la precarización laboral, la migración forzada y la persistencia de una economía colonial interna que continúa relegándolas a los márgenes de la productividad y la ciudadanía (Bonfil Batalla, 1990: 112). La inserción en sectores como el turismo, los servicios y la economía informal, así como la necesidad de migrar hacia ciudades como Mérida, Cancún o incluso hacia Estados Unidos, no sólo desestructura redes familiares, sino que obliga a renegociar identidades en espacios urbanos atravesados por el racismo, la desigualdad y el monolingüismo en español. Como advierte Lourdes de León, estas presiones lingüísticas producen desplazamientos simbólicos que afectan la autoestima y la autopercepción de los jóvenes mayas, generando conflictos internos respecto a lo que significa “hablar bien” y “pertener” en contextos de discriminación estructural (De León, 2011: 87).

A estas tensiones se suma la mercantilización cultural y el turismo depredador, que convierten los territorios mayas en zonas de explotación económica y vacían de contenido político los símbolos ancestrales, proyectando una imagen “exótica y despolitizada” de lo maya

(Restall, 2004: 59). Esta fetichización no sólo transforma los territorios, sino que reconfigura subjetividades, produciendo fracturas identitarias, tensiones intergeneracionales y efectos psicoemocionales profundos vinculados con el racismo cotidiano, la pobreza y la aculturación. Gaspar Morquecho señala que estas condiciones generan ansiedad, silenciamiento y aislamiento social, configurando una experiencia de vida marcada por la no-pertenencia y la fragmentación (Morquecho, 2017: 44). Sin embargo, estas mismas condiciones han detonado procesos de resiliencia creativa, donde los jóvenes transforman la adversidad en nuevas formas de agencia cultural y política (Valdivia, 2019: 71).

En este horizonte emergen múltiples expresiones de reorganización comunitaria: colectivos artísticos, iniciativas feministas indígenas, defensores del territorio, proyectos de agroecología, grupos de lengua y cultura en redes sociales, cineastas, dramaturgos y escritores que narran desde su propia voz. Estas experiencias confirman que el imaginario maya no es un residuo del pasado, sino un campo dinámico de creación, crítica y resistencia que se reconfigura desde la palabra, el arte y la acción colectiva.

Declaración de conflicto de interés

Por este medio, declaro, que como única autora de este artículo no tengo ningún conflicto de interés relacionado con esta investigación.

Declaración de contribución a la autoría

Verónica García Rodríguez: conceptualización, curación de datos, análisis formal, investigación, metodología, administración del proyecto, recursos, validación, redacción del borrador original, revisión y edición de la redacción.

Declaración de uso de inteligencia artificial

La autora declara que se utilizó la inteligencia artificial como apoyo para tareas preliminares de este artículo, y también que esta herramienta no sustituye de ninguna manera la tarea o proceso intelectual, siendo que todo el contenido ha sido verificado, corregido y

validado de manera manual. Después de rigurosas revisiones con diferentes herramientas en la que se comprobó que no existe plagio como constan en las evidencias, la autora manifiesta y reconoce que este trabajo fue producto de un trabajo intelectual propio, resultado parcial de su tesis doctoral, mismo que no ha sido escrito ni publicado en ninguna plataforma electrónica o de IA.

REFERENCIAS

- Abreu, E. (2009). "Canek". Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de Yucatán, Col. Biblioteca Básica de Yucatán. Mérida. Yucatán.
- Allen, K. R. (1988). "Maya erotic symbolism and fertility". *Journal of Latin American Anthropology*, 3 (205-223).
- Díaz, M. E. (2015). "Educación intercultural bilingüe en Yucatán". Editorial Universitaria Maya. México.
- Dussel, E. (1977). "Filosofía de la liberación". Editorial Nueva Imagen.
- Dussel, E. (1992). "Humanismo semita y liberación. Fondo de Cultura Económica". México.
- Dussel, E. (1993). "El fetichismo en la cultura latinoamericana". *Revista Iberoamericana de Filosofía*.
- Freire, P. (1970). "Pedagogía del oprimido". Siglo XXI Editores. Argentina.
- Gudynas, E. (2005). "Política intercultural en América Latina". CLACSO. México.
- Kowal, S. (2000). "Resistance and Maya political organizations in Yucatán". *Latin American Research Review*, 35 (1), (Pp.110-125).
- Bonfil Batalla, G. (1990). "Méjico profundo: Una civilización negada. Grijalbo". México.
- Briceño Chel y Can Tec (2014), "U nu'ukbesajil u ts'ibta'al maayat'aan, Normas de la escritura para la lengua maya". INALI. México.

- Cárdenas, J. C. (2018), “Meditaciones dusselianas acerca de la teoría de la dependencia y su fundamento”. De Raíz diversa, Vol. 5, No. 9, enero-junio, (p.p. 69-91).
- Carrillo Can, I. (2015), “El erotismo andróginx en la cosmovisión y lengua maya”. En Raúl Ferrera- Balanquet (Comp.) Andar erótico decolonial (p.p. 73-80). Ediciones del Signo. Argentina.
- Chavarrea Chim, E. (2025). “Chacnúul in woot’el / Mi piel desnuda. X’kusamo’ob”, Nepantla Atelier. Mérida, Yucatán.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (2001). Reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena (art. 2º). Diario Oficial de la Federación.
- De León Pasquel, M. L. (2011). “Presiones lingüísticas y desplazamiento simbólico en comunidades indígenas”. En R. Terborg y L. García Landa (Coords.), Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y las presiones sobre sus hablantes (pp. 71–94). UNAM, CELE.
- Dussel, E (1998). “Para una ética de la liberación latinoamericana” (Tomos I y II). Editorial Trotta / Instituto de Teología de la Liberación. Buenos Aires.
- Dussel, E. (1977). “Filosofía de la liberación. Bogotá: Editorial Nueva América”, (Pp. 196–204).
- Dussel, E. (1974). “Método para una filosofía de la liberación. Salamanca: Sígueme”, (Pp. 13–15).
- Escalante, M. S. (2020). “Revitalización lingüística maya en Yucatán”. Beyond Boundaries Journal.
- Dussel, E. (1977). “Filosofía ética latinoamericana: De la erótica a la pedagógica de la liberación”, Vol. 6. Edicol.
- Dussel, E. (1991). “Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión”. Editorial Trotta.
- Dussel, E. (1992). “Humanismo semita y liberación”. Fondo de Cultura Económica.

- Dussel, E. (1993). "El fetichismo en la cultura latinoamericana". Revista Iberoamericana de Filosofía, (p. 98).
- Dussel, E. (1996). "La filosofía de la liberación como racionalización del pensamiento religioso". En Azur Revista.
- Dussel, E. (1998). "Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión". Trotta.
- Dussel, E. (2011). "Filosofía de la liberación" (Edición revisada). Siglo XXI.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) & Gobierno de México. (1996). Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena.
- Entrevista al Dr. Lázaro Hilario Tuz Chi (2016), "La universidad de Oriente no es intercultural, pero reivindica la cultura maya". Consultada el 15 de agosto de 2025 en mayapoliticom/la-universidad-del-orinete-noes-intercultural-pero-reivindica-la-cultura-maya/
- EZLN y Gobierno de México, (1996). "Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena".
- Galeano, E. (2005). "El libro de los abrazos" (fragmento "Los nadies", p. 59). Siglo XXI.
- Gómez Castañeda, O. (2023), "La filosofía de la liberación: surgimiento y actualidad. Analéctica", N. 5. 32, (Pp. 1–6)
- Gorostieta Monjaraz, P. (2016), "Modelos de conjugación del maya yucateco". Kóokay. Mérida.
- Las Abejas (1992). "Movilizaciones por derechos indígenas en Chiapas".
- Lehmann, C. (2018), "Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México. 5 (1), ene-jun, 2018 (Pp. 331-387).
- Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. (2003). Diario Oficial de la Federación.
- Martínez Huchim, A. P. (2013). "U yóol xkaambal jaw xíiw, Contrayerba". Mérida, Yucatán.

- Morquecho, G. (2017). "Juventud indígena y violencia estructural: Ensayos sobre racismo y resistencia". Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.
- Navarrete, L. (2019). "Identidad, género y sexualidad entre jóvenes mayas LGBTQ+". Revista de Estudios Indígenas, N.12, (Pp. 55-72).
- Uicab, C. (2025). "Prietud, mayanidad y mujeres". En Várguez, A. La mujer en la escena teatral latinoamericana. Antología de las memorias de los encuentros 2021-2023. (Pp. 165-171). Editorial Lectámbulos. Chiapas, México
- Valdivia, T. (2019). "Juventudes indígenas y transformación cultural: Identidad, creatividad y territorio". Yucatán: Universidad Autónoma Metropolitana.