

reedinfa

VOL. 2 - NÚM. 2

JULIO - DICIEMBRE - 2025



# REVISTA ELECTRÓNICA DE EDUCACIÓN INCLUSIVA Y FAMILIA





**REVISTA  
ELECTRÓNICA  
DE EDUCACIÓN  
INCLUSIVA Y FAMILIA**





## Revista Electrónica de Educación Inclusiva y Familia

REEDINFA

Número dos

Mtro. Francisco Javier Guillén López.

Editor invitado

Revista Electrónica de Educación Inclusiva y Familia (REEDINFA), año 2, No. 2, julio-diciembre 2025, es una publicación semestral editada por RIECHIAPAS. A.C. Calzada al Club Campestre No. 333, El Campanario, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, C.P. 29057, Tel, 9616583492, <[www.riechiapas.org](http://www.riechiapas.org)> [riechiapas.red@gmail.com](mailto:riechiapas.red@gmail.com) Editor responsable: José Humberto Tre-jo Catalán, Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 04-2025-011013493900-102, **ISBN** 3061-8339 ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización Dra. Emma Yolanda Escobar Flores, calzada al club Campestre 333, fraccionamiento el Campanario C.P. 29057, fecha de última modificación 20 enero de 2026.

## DIRECTORIO

**Dra. Emma Yolanda Escobar Flores**  
Directora General

**Dr. José Humberto Trejo Catalán**  
Editor

**Dr. Mario Martínez Silva**  
Campo: Prácticas y Didácticas para  
la Inclusión Educativa

**Dra. María Elena Anguiano Suárez**  
Campo: Políticas para la Inclusión  
Educativa y el Desarrollo de la Familia

**Dr. Herminio Olmeda Trejo**  
Campo: Derechos Humanos y Educativos

**Dr. Edgar Jiménez Cabrera**  
Campo: Políticas Educativas en  
América Latina

**Dra. Iris Alfonso Albores**  
Campo: Investigación para la  
Inclusión Educativa

**Mtro. Francisco Javier Escobar Flores**  
Campo: Educación y Familia

**Dr. Luis Ángel Domínguez Ruiz**  
Campo: Tecnología Educativa

**Dr. Sixto Moya Herrera**  
Campo: Innovación Educativa

**Mtro. Rosemberg Blanco Luna**  
Campo: Interculturalidad y  
Jóvenes Indígenas

**Mtro. Adán Rivera Ramos**  
Campo: Estudios para la  
Educación Comunitaria

## CONSEJO EDITORIAL

**Dr. Víctor del Carmen Avendaño Porras**  
Presidente

**Dr. Eliseo Guajardo Ramos**  
Universidad Autónoma de Morelos

**Dr. Rogelio Rodríguez Rodríguez**  
Instituto Euroamericano de  
Políticas Públicas para América Latina

**Dr. Jorge Alberto Solís Quispe**  
Universidad Nacional de  
San Antonio Abad del Cusco

**Dr. Julián Pérez González**  
Docente de la Escuela Normal de  
Licenciatura del Estado de Chiapas.

**Dr. Israel Tonatiuh Lay Arellano**  
Universidad de Guadalajara.

**Dr. Roberto René Pinto Rojas**  
RIECHIAPAS,A.C.

**Dr. Ángel Gustavo López Montiel**  
Instituto Tecnológico de Estudios  
Superiores de Monterrey.

## EQUIPO EDITORIAL

**Mtra. Leticia Ruiz Elizalde**

Cordinación

**Mtra. Marichelo Esteban Palacios**

**Lic. José Humberto Trejo Calzada**

**Mtro. Roberto Javier Ventura Cabrera**

**Lic. Ángel Gustavo López**

**Ing. Ángel Gustavo Arguello Hernández**

**Dr. Oliver Mandujano Zambrano**

**Ing. Andrés Jerónimo Pérez Gómez**

Diseño y Maquetado

### **Fundaciones Aliadas**

El carácter altruista del trabajo que se realiza RIECHIAPAS, A.C. lo hace dependiente del apoyo y generosidad de muchas personas que comparten el interés de contribuir a la equidad y la inclusión educativa. Por ello, no podemos dejar de reconocer el apoyo fraterno y desinteresado de las siguientes organizaciones, que no comparten ninguna responsabilidad en la publicación ni contenidos de La Revista Electrónica de Educación Inclusiva y Familia REEDINFA, pero han apoyado solidariamente nuestro trabajo. Es el caso de Contagiando Voluntades, A.C.; Fundación Ramón Vargas, A.C.; Fundación Manuel Sobrino Calvo, A.C.; Cuentaconmigo fundación Down. A.C.; Pacto por la Primera Infancia; y, desde luego, la Fundación Bancómer, A.C.

Revista Electrónica de Educación Inclusiva y Familia (REEDINFA), año 2, No. 2, julio-diciembre 2025, es una publicación semestral editada por RIECHIAPAS. A.C. Calzada al Club Campestre No. 333, El Campanario, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, C.P. 29057, Tel, 9616583492, <[www.riechiapas.org](http://www.riechiapas.org)> [riechiapas.red@gmail.com](mailto:riechiapas.red@gmail.com) Editor responsable: José Humberto Trejo Catalán, Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 04-2025-011013493900-102, ISSN (tramite) ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización Dra. Emma Yolanda Escobar Flores, calzada al club Campestre 333, fraccionamiento el Campanario C.P. 29057, fecha de última modificación 20 enero de 2026.



## TABLA DE CONTENIDO

### TESTIMONIO

**13** Lengua, justicia y territorio: experiencias desde la interpretación indígena en Chiapas

Eliza de Jesús Álvarez Cruz

**19** Mexepal Ilumanum b'á yoj komon  
La madre protectora que atiende el parto

José Aldo López Díaz

### ENSAYO

**27** La relación entre Los Tojolabales y Chujes

Jairo López Santiz

### ARTÍCULO

**37** La medicina tradicional en Las Margaritas, Chiapas: percepciones de salud y enfermedad

Francisco Javier Guillén López y Ana Gabriela Guillén López

**55** Un acercamiento a las nociones de la muerte entre los tojol-ab'ales

Eliber Gómez Abadia

**75** Deserción escolar en el Nivel medio Superior y Superior: caso de jóvenes chujes de nuevo porvenir, La Trinitaria, Chiapas

Araceli Sebastian Lucas

**95** La transversalización de la interculturalidad y la incorporación del seaes en la educación superior en México. Reflexiones preliminares

Antonio de Jesús Nájera Castellanos y Minerva Yoimy Castañeda Seijas



## Nota del Editor

Pusimos este número de la REEDINFA bajo la responsabilidad del Mtro. Francisco Javier Guillén López, como editor invitado. Su entusiasmo y generosidad nos abrió las puertas de un mundo habitado por jóvenes tojo-ab'ales -como él mismo lo es- henchidos de energía y talento por recuperar, difundir y enaltecer sus tradiciones, su lengua y su cultura enraizada en lo más profundo de la naturaleza y la historia del mundo maya. Un legado que para ellos y para todos, tiene sentido de futuro, de propuesta y de derechos que no pueden regatearse en una visión de México pluriétnico -como lo es-; incluyente -como aspira a serlo; igualitario -como tiene que ser-.

Francisco Javier "Chisco Guillén", y la mayoría de los jóvenes que colaboran en este número, son profesionales que se formaron no para trascender de su comunidad y de sus raíces, para abandonarlas y convertirse en otros; sino para ser, estar y crecer con ellas, desde ellas y para ellas.

En un presente donde muchos jóvenes parecen ausentes, perdidos entre infancias eternas o la exclusión forzada de la adultez, negados a una ciudadanía plena por no encontrar los espacios para ejercerla o, peor aún, por ni siquiera buscarlos, estos jóvenes tojol-ab'ales y otros con ellos, nos dan la muestra de que dignidad, participación, ciudadanía, son derechos que se alcanzan, se ejercen y, de ser necesario, se trabaja por ellos; no se piden ni se regatean. Están, simplemente en la lógica de la libertad y la dignidad humanas.

Esperamos que esta experiencia, de la que estamos ampliamente satisfechos desde RIECHIAPAS, A.C. y la REEDINFA, haya contribuido a enriquecer y sonorizar la voz de estos jóvenes, para que la oigan muchos como ellos, y repliquen este compromiso académico serio, profundo, "desde el corazón" -como les gusta decirlo- con el pasado y el futuro de sus pueblos... de nuestros pueblos, que en última instancia es lo que somos y lo que es México.

### Atentamente

**Dr. José Humberto Trejo Catalán**

**Dra. Emma Yolanda Escobar Flores**

s

12 | En este número de la REEDINFA incluimos los testimonios de Eliza de Jesús Álvarez Cruz, traductora e intérprete de la lengua indígena tojol-ab'al, sobre la interpretación del tojol-ab'al en procesos jurídicos en Chiapas; y de José Aldo López Díaz, quien narra la vida de Ana Patricia Alfaro Guillén, mujer tojol-ab'al, partera, huesera y médica tradicional. Relatos que visibilizan la discriminación y los desafíos que enfrentan los tojol-ab'ales ante las instituciones, a pesar de las narrativas de inclusión e interculturalidad promovidas desde el estado mexicano.

Incluimos también el ensayo "La relación entre los tojolabales y chujes", de Jairo López Santiz, quien examina los vínculos históricos, lingüísticos y culturales entre ambos pueblos en la frontera Chiapas-Guatemala, a partir de fuentes arqueológicas, antropológicas y etnográficas, particularmente los procesos migratorios del periodo posclásico y las evidencias de contacto lingüístico, así como prácticas rituales y relaciones de parentesco. El estudio aporta elementos relevantes para el análisis de las fronteras culturales y abre futuras líneas de investigación.

Cuatro artículos de investigación documentan diversos aspectos de la población tojol-ab'al en el México contemporáneo, presentando su herencia, desafíos y posibilidades de futuro: la importancia de la cosmovisión tojol-ab'al, al preservar y transmitir saberes ancestrales que explican la relación entre comunidad, naturaleza y lo sagrado. Este aporte busca fortalecer la identidad cultural y la memoria colectiva frente a la discriminación histórica, visibilizar formas propias de comprender la salud, el territorio y la vida comunitaria.

El primero de ellos, elaborado por quien suscribe esta presentación, como Editor Invitado, en colaboración con la Lic. Ana Gabriela Guillén López, analiza las percepciones de salud y enfermedad en Las Margaritas, Chiapas, desde la medicina tradicional, para recuperar saberes locales y analizar la relación entre cuerpo, fe y sanación. El segundo, del Mtro. Éliber Gómez Abadía, aborda la muerte en la cosmovisión tojol-ab'al desde una perspectiva etnográfica, vinculada al pensamiento climático y al equilibrio cósmico. Analiza causas del fallecimiento, entidades anímicas (*altsil, jakel*) y propone la necesidad de profundizar en una etnografía contemporánea de la muerte en el área maya.

El tercero, de la Lic. Araceli Sebastián Lucas, estudia la deserción escolar: analiza las trayectorias educativas de jóvenes chujes en un entorno rural y fronterizo, visibilizando desigualdades estructurales y barreras culturales. El cuarto es artículo del Dr. Antonio de Jesús Nájera Castellanos y la Dra. Minerva Yoimy Castañeda Seijas, reflexiona críticamente sobre la transversalización de la interculturalidad y la incorporación del SEAES en la Educación Superior en México, desde la perspectiva de la Política Pública.

Para concluir, les invitamos a leer y compartir este material, a visitar nuestro portal electrónico (<https://riechiapas.org/sitio/>) y hacer uso de los contenidos que ponemos a su disposición de manera libre. Nos dará mucho gusto recibir sus experiencias, testimonios y artículos, porque el conocimiento se construye entre todas y todos.

Reciban un fuerte abrazo con el lado izquierdo del pecho.

**ATENTAMENTE**

**Mtro. Francisco Javier Guillén López**

**Editor Invitado**

## Lengua, justicia y territorio: experiencias desde la interpretación indígena en Chiapas

Eliza de Jesús Álvarez Cruz<sup>1</sup>  
lizarvaradocruz093@gmail.com

### Resumen

Este testimonio aborda la experiencia profesional como intérprete-traductora de la lengua Tojol-ab'al en procesos jurídicos y comunitarios en Chiapas. A partir de vivencias en audiencias, acompañamientos y espacios comunitarios, se reflexiona sobre la relación entre lengua, territorio y acceso a la justicia. Se expone cómo la interpretación se convierte en un puente cultural que permite garantizar comprensión, dignidad y participación efectiva en los procedimientos legales. Asimismo, se analizan los retos institucionales que persisten para que los pueblos originarios cuenten con intérpretes capacitados y con un sistema verdaderamente intercultural. El texto subraya la importancia de fortalecer la formación, presencia y reconocimiento del intérprete en instancias como el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y ante los poderes judiciales.

**Palabras clave:** Interpretación indígena; Tojol-ab'al, justicia- intercultural acceso a la justicia; INPI; pueblos originarios.

## Language, Justice, and Territory: Experiences from Indigenous Interpretation in Chiapas

### Abstract

This reflective testimony explores professional experiences as a Tojol-ab'al interpreter-translator within judicial and community contexts in Chiapas. Through observations in hearings, community assemblies, and legal interactions, the text highlights the relationship between language, territory, and access to justice. It describes how Indigenous interpreting becomes a cultural bridge that ensures understanding, dignity, and effective participation for individuals facing linguistic barriers. The narrative also identifies institutional challenges regarding the shortage of trained interpreters and the need for an intercultural justice system. The role of the INPI is emphasized as a key institution for strengthening interpreter training, support, and recognition in processes involving Indigenous peoples.

**Keywords:** Indigenous interpreting; Tojol-ab'al, language- intercultural justice; legal access; INPI; Indigenous peoples.

<sup>1</sup> Licenciada en derecho por la Universidad Valle del Grijalva (UVG). Traductora e intérprete de la lengua indígena Tojo-ab'al, por la Universidad Intercultural de Chiapas con folio 36 libro 01 hoja 6. Coordinadora de la Coordinación de Derecho y Defensa del Territorio en Junxta Jk'ujoltik: Centro de Investigaciones y Estudios Interdisciplinarios del Sureste Mexicano (JJ - CIESISEM).

## Língua, justiça e território: experiências a partir da interpretação indígena em Chiapas

### Resumo

Este testemunho aborda a experiência profissional como intérprete-tradutora da língua tojol-ab'al em processos jurídicos e comunitários em Chiapas. A partir de vivências em audiências, acompanhamentos e espaços comunitários, reflete-se sobre a relação entre língua, território e acesso à justiça. Expõe-se como a interpretação se torna uma ponte cultural que garante compreensão, dignidade e participação efetiva nos procedimentos legais. Analisa-se também os desafios institucionais que persistem para que os povos originários contem com intérpretes capacitados e com um sistema verdadeiramente intercultural. O texto destaca a importância de fortalecer a formação, a presença e o reconhecimento do intérprete em instâncias como o INPI e diante dos poderes judiciais.

**Palavras-chave:** interpretação indígena; tojol-ab'al; justiça intercultural; acesso à justiça; INPI; povos originários.

### Lengua y experiencias desde la Interpretación

#### Introducción

Caminé, y conocí el mundo de la lengua indígena: Mi nombre es Eliza de Jesús Álvarez Cruz. Lic. en derecho y traductora interprete, originaria del Ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, nací el 23 de diciembre del 2000 y desde muy joven descubrí un interés profundo por el Derecho, en mi comunidad casi no se hablaba de esta carrera: parecía un conocimiento reservado para figuras políticas o para quienes contaban con asesorías jurídicas cuando un conflicto salía del ámbito comunitario. Esa ausencia despertó en mí la necesidad de comprender los derechos y acompañar a quienes enfrentaban situaciones difíciles sin comprender el lenguaje legal.

En mi comunidad, como en muchas comunidades de Chiapas, los conflictos primero se atienden y se resuelven conforme los usos y costumbres. La asamblea comunitaria es la máxima autoridad. Cualquier situación que involucre a dos familias o un conflicto entre víctima o imputado, se analiza de manera colectiva: se escuchan ambas versiones, se busca la conciliación o un acuerdo reparatorio del daño y se procura llegar a un acuerdo que restablezca la convivencia y la armonía interna. La vía jurídica externa no está descartada, pero solo se utiliza cuando la comunidad determina que el problema ya no puede resolverse dentro del marco tradicional. En esos casos la asamblea autoriza formalmente que el conflicto pase a las autoridades municipales o las instancias correspondientes. Una vez que se toma esta decisión, ambas partes o las personas involucradas en este proceso, deciden si desean contratar abogados o continuar con el acompañamiento institucional externo. Crecer en este entorno me permitió comprender que la justicia, además de normativa, es también comunitaria, cultural y profundamente humana.

---

Mi formación como intérprete-traductora de la lengua Tojol-ab'al comenzó mucho antes de entrar de lleno al ámbito jurídico. En el año 2012, una maestra originaria de Rosario Bauwitz K'anal Ts'utuj Santis Pérez, despertó en mí la curiosidad por la preservación lingüística y cultural. Bajo su acompañamiento, participe en actividades académicas, congresos de lenguas y glifos mayas, procesos de revitalización y espacios donde comprendí que una lengua no solo comunica: también cuenta historias, guarda memoria y sostiene identidad.

**Cuenta historias** porque nuestras palabras vienen de un pueblo que ha resistido silencios impuestos, burlas, desplazamientos y la idea de que nuestra forma de nombrar el mundo "no era suficiente". Cada término del tojol-ab'al recuerda un camino recorrido a contracorriente: la tierra trabajada, las autoridades que mediaron conflictos, la comunidad que se sostuvo aun cuando quisieron romperla. Nuestras historias viven en la lengua porque a fuera, muchas veces, no nos la quisieron escuchar.

**Guarda memoria** porque cuando la historia oficial nos dejó fuera, fue la lengua la que guardó lo que no se escribió: los acuerdos comunales, el respeto a la naturaleza, la manera de resolver los problemas sin violencia, la palabra sana y no destruye. En cada expresión está lo que sobrevivió a la discriminación, al olvido institucional y a los intentos de borrar nuestro origen. La memoria está ahí porque en otros espacios la borraron o lo minimizaron.

**Sostiene identidad** porque, aun cuando muchos se avergonzaron de hablar su lengua para evitar humillaciones, el tojol-ab'al siguió siendo raíz y refugio. Nos sostuvo cuando se nos negó el derecho a entender y ser entendidos en instituciones que no estaban hechas para nosotros. Sostiene identidad porque cada vez que alguien habla su lengua, confirma que ni el racismo, ni la exclusión, ni los prejuicios pudieron romper lo que somos. Hablar, es decir: aquí seguimos, con dignidad y en nuestra propia voz. Ese interés silencioso creció conmigo.

En 2023, mientras buscaba empleo, surgió la oportunidad de cursar un diplomado en el CELALI, gracias a la invitación de la maestra originaria del ejido Veracruz Nichim Gómez Cruz, ese diplomado no solo reforzó mi vocación: me abrió el camino hacia lo que ahora es mi labor profesional más significativa. Ahí entendí que interpretar no es traducir palabras. Es traducir mundos.

En Julio 2024 la oportunidad de formalizar el trabajo en el Despacho administrativo y Jurídico LEGALITER y en octubre del 2024, después de acompañar en diferentes procesos comunitarios, y judiciales y administrativos, formalicé mi trabajo como intérprete- traductora con el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Mi llegada al INPI no fue casual, fue en consecuencia de un caminar marcado por la lengua y justicia, y la motivación y ayuda de Vilma Gómez quien me animo y con su junta experiencia me llamo para presentarme al INPI.

Desde ese momento, mi labor se situó en un cruce complejo y profundo: la relación entre lengua, derecho y territorio.

Acompaño a personas Tojol-ab'ales en procesos donde las competencias lingüísticas varían: algunas dominan el español; otras, en cambio, viven en una marginación lingüística que dificulta su defensa. Ver como su lengua puede facilitar o limitar el acceso a la justicia es lo que guía mi trabajo como mujer indígena, intérprete y profesionalista del Derecho.

*Cada caso reafirma que, sin lengua, no hay justicia.*

*Sin comprensión, no hay defensa.*

*Sin palabra propia, no hay dignidad posible.*

Mi trabajo como intérprete-traductora me ha llevado a escenarios donde la lengua se vuelve un territorio de tensión, miedo y esperanza. En los tribunales, en las salas de audiencias y en los espacios institucionales, he comprendido que interpretar no es un acto técnico, sino un acompañamiento humano en momentos de vulnerabilidad absoluta.

He estado frente a mujeres que narran su historia en su lengua materna, hombres que no comprenden una sola palabra del castellano jurídico, y jueces que intentan descifrar lo que para ellos parece un "mal entendido cultural". En cada uno de esos momentos, la palabra se convierte en puente y, a veces, en salvavidas.

Hay una escena que guardo con especial claridad. Fue en una audiencia reciente. El imputado, un hombre tojol-ab'al, temblaba mientras su abogado alegaba frente al juez en español. La respiración agitada, las manos inquietas y temblorosas, el rostro tenso: todo en él era miedo. Me acerque y, en voz baja, le pregunte en nuestra lengua si se sentía bien. Me dijo que le dolía el estomago, que no entendía nada, que sentía que algo malo iba a pasar.

El abogado, sin malas intenciones, le toco la pierna que guardara silencio, pero ese contacto lo asusto aun más. Su temblor aumento. La angustia lleno la sala. Cuando el juez me pidió explicarle el procedimiento en tojol-ab'al, el ambiente cambio. Le hable con calma, despacio, siguiendo el ritmo de su respiración. Y entonces él me miro con esos ojos que por fin encuentran un espacio seguro. Sus hombros bajaron, el temblor se detuvo, y lo que antes era miedo se transformo en alivio.

Ese instante me recordó porque existe la interpretación indígena: Para devolver humanidad donde el sistema a veces la pierde. Interpretar justicia es interpretar dignidad. Es dar a quien la tiene, pero no siempre puede usarla.

Es sostener una persona en el momento más frágil de su vida. Y es, también, recordarles a las instituciones que detrás de cada expediente de cada causa hay un ser humano.

La justicia en Chiapas se levanta sobre voces diversas. Cada Lengua indígena guarda una forma distinta de nombrar la verdad, el respeto y el territorio. Por eso interpretar no es solo traducir palabras: es traducir contextos, silenciosas emociones y memorias que no caben en un expediente.

A lo largo de mi caminar he visto que las instituciones todavía enfrentan grandes retos: la falta de intérpretes capacitados, la poca comprensión del papel que desempeñamos, el lenguaje jurídico inaccesible y la desconfianza que muchas comunidades sienten hacia los sistemas externos. Aun así, cada día se constituyen puentes.

La justicia intercultural no nace del código, si no de la escucha. Y cuando el sistema judicial reconoce la lengua, también reconoce la historia de quienes hablan, su cosmovisión y su manera comunitaria de resolver los conflictos. La interpretación se vuelve entonces una forma de reparación simbólica: restaura la dignidad, abre caminos y permite que una persona participe de verdad en su propio proceso.

Ser mujer, *indígena* y traductora significa enfrentar barreras dobles: de género y de pertenencia cultural. Pero también significa mirar el mundo desde un lugar donde la palabra tiene peso, donde cada frase interpretada sostiene alguien más, donde cada gesto comunica respeto y donde cada audiencia confirma que la justicia solo existe si se nombra en todas las lenguas.

Recorrer este camino me ha enseñado que la lengua no solo se traduce: defiende. Que el territorio no solo se habita: se honra. Y que la justicia no solo se dicta: se construye con humanidad. Porque al final, en cada proceso, en cada declaración y en cada silencio interpretado, permanece una verdad fundamental.

## **Conclusión.**

La interpretación indígena no es solo una herramienta técnica: es un acto político, un gesto de resistencia y una afirmación de existencia. Cada vez que una persona tojol-ab'jal o de otra lengua indígena escucha su lengua dentro del tribunal, se rompe una barrera histórica; se desarma, aunque sea por un instante, la desigualdad que durante años dejó fuera a los pueblos originarios de sus propios procesos.

Como mujer indígena, mi caminar en estos espacios ha sido doblemente desafiante. No solo enfrento los silencios impuestos por un sistema que a veces olvida nuestras voces, sino también los estereotipos que pretenden decirme hasta dónde puedo llegar. Pero también desde ahí surge mi fuerza. Porque cargar una lengua es cargar una historia, y traducirla frente a instituciones que durante décadas fueron ajenas a ellas es, en sí mismo, un acto transformador.

Y en ese entrecruce de caminos, la lengua deja de ser obstáculo y se vuelve puente. El territorio deja de ser paisaje y vuelve a ser raíz. La justicia deja de ser trámite y empieza a ser dignidad. Por eso afirmo que interpretar no es repetir voces ajenas:

Es devolverle a cada persona su propio lugar en la historia. Y mientras sigamos caminando desde nuestras lenguas, nuestros territorios y nuestras identidades, seguiremos demostrando que la justicia, cuando reconoce a las mujeres indígenas que la sostienen, tiene la fuerza para cambiar destinos.

Marco normativo y teórico contextualizado en Chiapas. La experiencia descrita se encuentra respaldada por el marco jurídico mexicano, particularmente por la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, la cual reconoce el derecho de las personas indígenas a ser asistidas por intérpretes y traductores en los procedimientos judiciales y administrativos en los que sean parte. En el contexto del estado de Chiapas, esta obligación adquiere especial relevancia dada la diversidad lingüística y cultural que caracteriza a la entidad. Asimismo, diversos estudios sobre justicia intercultural y formación de intérpretes indígenas han señalado que la ausencia de capacitación especializada limita el acceso efectivo a la justicia, lo que refuerza la necesidad de fortalecer estos mecanismos en entidades con alta presencia de pueblos originarios, como Chiapas (Kleinert & Martínez-Gutiérrez, 2024).

## Referencias

- Congreso de la Unión. (2003). *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. Diario Oficial de la Federación.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2022). *Lineamientos para la atención de personas indígenas en procesos jurisdiccionales*. INPI.
- Kleinert, C. V., & Martínez-Gutiérrez, E. E. (2024). *Derechos lingüísticos y formaciones de intérpretes de lenguas indígenas en Oaxaca: Dos perspectivas en disputa*.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2020). *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*. SCJN.

## Mexepal Ilumanum b'a yoj komon La madre protectora que atiende el parto

José Aldo López Díaz<sup>1</sup>

### Resumen

El testimonio de Ana Patricia Alfaro Guillen, mujer tojolabal, narra su camino como partera, huesera y médica tradicional, heredera de un linaje ancestral. Tras el desplazamiento de su familia, enfrentó discriminación por su origen y color de piel, incluso dentro del sistema educativo y de salud. A los 16 años inició su labor como *Mexepal*, atendiendo partos y enfermedades con prácticas espirituales y medicinales tradicionales. Ha logrado sanar casos complejos, mantener huertos de plantas medicinales y brindar acompañamiento respetuoso a mujeres indígenas. Su misión es preservar los saberes ancestrales y luchar por el reconocimiento de la partería tradicional dentro del sector salud.

**Palabras Calve:** Partería tradicional, Cosmovisión tojolabal, Discriminación, Saberes ancestrales y Medicina tradicional.

## Mexepal Ilumanum b'a yoj komon The protective mother who attends childbirth

### Summary

The testimony of Ana Patricia Alfaro Guillen, a Tojolabal woman, recounts her path as a midwife, bonesetter, and traditional healer, inheritor of an ancestral lineage. After her family's displacement, she faced discrimination due to her origin and skin color, even within the educational and health systems. At 16, she began her work as a *Mexepal*, attending births and illnesses through spiritual and traditional medicinal practices. She has healed complex cases, maintained medicinal plant gardens, and provided respectful care to Indigenous women. Her mission is to preserve ancestral knowledge and advocate for the recognition of traditional midwifery within the health sector.

**Keywords:** Traditional midwifery, Tojolabal worldview, Discrimination, Ancestral knowledge, Traditional medicine.

<sup>1</sup> Licenciado en Ciencias de la Educación con terminal en Psicología Educativa por la Universidad Valle del Grijalva (UVG). Subdirector y coordinador de la coordinación de Etnobiología y Patrimonio Biocultural perteneciente a Junxta Jk'ujoltik: Centro de Investigaciones y Estudios Interdisciplinarios del Sureste Mexicano (JJ - CIESISEM).

## Mexepal Ilumanum b'a yoj komon A mãe protetora que acompanha o parto

### Resumo:

O testemunho de Ana Patricia Alfaro Guillen, mulher tojolabal, relata seu caminho como parteira, curandeira e médica tradicional, herdeira de um antigo linhagem. Após o deslocamento de sua família, enfrentou discriminação por sua origem e cor de pele, inclusive no sistema educativo e de saúde. Aos 16 anos iniciou seu trabalho como *Mexepal*, atendendo partos e enfermidades com práticas espirituais e medicinais tradicionais. Conseguiu tratar casos complexos, manter hortas de plantas medicinais e oferecer acompanhamento respeitoso às mulheres indígenas. Sua missão é preservar os saberes ancestrais e lutar pelo reconhecimento da parteria tradicional dentro do setor de saúde.

**Palavras-chave:** parteria tradicional, cosmovisão tojolabal, discriminação, saberes ancestrais e medicina tradicional.

### Semblanza

Escrito y redactado por José Aldo López Díaz, Lic. En Ciencias de la Educación con Terminal en Psicología Educativa, subdirector de Junxta Jk'ujoltik: Centro de Investigaciones y Estudios Interdisciplinarios del Sureste Mexicano JJ-CIESISEM y encargado de la coordinación de Etnobiología y Patrimonio Biocultural.

Ha participado como promotor de Derechos Indígenas durante 3 años consecutivos y 1 como promotor de Lengua y Cultura en el CCPI-INPI Las Margaritas, atendiendo a los pueblos indígenas Tojol'ab'al, Chuj, Qanjobal, Tseltal, Tsotsil, Mam y Akateko. Ha colaborado en diversos proyectos con las comunidades indígenas, algunos ejemplos más sobresalientes son: Proyectos de mitigación y turismo, acercamiento a los derechos indígenas, autonomía y libre determinación, encuentro de parterías, acceso a la identidad en comunidades zapatistas, estatutos orgánicos, fortalecimiento de la lengua indígena y también como apoyo al CCPI en el Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas CNPCIA-INPI

### Introducción.

El siguiente testimonio recoge la voz de Ana Patricia Alfaro Guillén, mujer tojol-ab'al, partera, huesera y médica tradicional cuyo camino ha estado marcado por la fuerza de su linaje y la persistencia de los saberes ancestrales. Su historia se desarrolla en un contexto atravesado por el desplazamiento forzado, la discriminación y las tensiones entre la medicina institucional y la medicina indígena. A través de su relato, Ana Patricia no solo comparte su proceso personal y espiritual para convertirse en Mexepal, sino que también evidencia la lucha cotidiana de las parteras y curanderas por mantener vivos los conocimientos que sostienen la vida en las comunidades.

El testimonio expone la continuidad de una herencia que atraviesa generaciones — desde abuelas y bisabuelas dedicadas a la sanación— y muestra cómo estos saberes se adaptan, resisten y se practican en la actualidad pese a la marginación social. A la vez, revela la relevancia del acompañamiento comunitario, el trabajo espiritual y el uso de plantas medicinales como parte esencial de la salud integral indígena.

Esta narración es el resultado del acompañamiento, redacción y sistematización realizado por José Aldo López Díaz, quien ha colaborado activamente con los pueblos originarios del sureste mexicano en procesos de fortalecimiento cultural, Etnobiología, derechos indígenas y documentación del patrimonio biocultural. El propósito de esta introducción es contextualizar la experiencia de Ana Patricia, reconociendo la profundidad de su palabra y la importancia de que estos testimonios formen parte de la memoria colectiva y del diálogo entre sistemas de conocimiento.

En este marco, comprender el testimonio de Ana Patricia implica adentrarse en la visión del mundo tojol-ab'al y en los dones que acompañan a cada persona desde su nacimiento. Es desde esta cosmovisión que se reconoce el lugar espiritual y comunitario que ocupa su labor.

Testimonio de Ana Patricia Alfaro Guillen, mujer Tojol'ab'al partera, huesera y médico tradicional.

Desde la cosmovisión tojolabal existen muchos dones que las personas obtienen al nacer, dos de estos se encuentran en la cima de la jerarquía: Yaxal Chawuk (hombre rayo/rayo verde), encargado de controlar el clima, limpiar la comunidad y proveer de buenas cosechas, y Mexepal (madre protectora), encargada de curar enfermedades, purificar el cuerpo y ser la partera de la comunidad.

A raíz del levantamiento armado, muchas familias fueron desplazadas de las comunidades indígenas, puesto que no decidieron unirse a las filas del EZLN; por ende, perdieron todos los derechos al interior de la comunidad. Una de esas familias fue la mía y aquí comienza mi pequeño testimonio.

Tengo 33 años, soy nacida en la comunidad indígena El Edén, municipio de Las Margaritas, Chiapas. Tengo 31 años viviendo en el fraccionamiento Arely, estude mi precolar en el jardín de niños Francisco Gabilondo Soler "Cri Cri" del Barrio de La Pila del mismo Municipio, en ese periodo estábamos refugiados en un albergue en el Barrio de Guadalupe, mi educación básica la curse en la Primaria 15 de mayo, en El Barrio de La Pila, fue ahí donde me empecé a dar cuenta que la gente nos rechazaba por el color de piel y por tener otras tradiciones y costumbres, mi secundaria la estude en la Técnica #29, del Barrio de San Sebastián, ahí fue donde más sentí el desprecio de las personas, principalmente de mis compañeros, en ese periodo empecé a desarrollar algunas características que yo traía y me comenzó a gustar curar animales a base de plantas medicinales, yo me futurizaba pensando que más grande iba a ser médico veterinario, sin imaginar que mi destino sería otro, mis compañeros se juntaban conmigo solo por lo que sabía y no por lo que era realmente, ya que se puede decir que era la mejor de la clase, en ese tiempo mi área era pecuarios, pero estaba viviendo algo que nunca conté hasta este momento.

Mis compañeros me apodaban "bruja", algo que en su momento me lastimó, pero ignoraba porque no me daba pena ser lo que soy ahora. De manera personal, la secundaria fue la etapa más dura que viví. Mi preparatoria la estudié en la Escuela Preparatoria Lázaro Cárdenas del Río; fue ahí donde me di cuenta de que todos en este mundo, si no eres de alguna clase social, uno se convierte en el punto y aparte. Dentro de ellos también había profesores que en varias ocasiones me ignoraron solo por mi simple color de piel, pero también hubo algunos que sí me mostraron respeto; estando en la preparatoria me casé y fue donde empezó mi historia como Mexepal ya que soy, seré y moriré siendo lo que soy; mis antepasados han sido curanderos, parteros, hueseros y médicos tradicionales. A continuación, represento el linaje familiar por parte de mi familia materna.

Familia materna de mi madre: Nacida en España: Isabela Mauricio Telesforo, médico cirujano y partera.

Nacida en Guatemala: Tomasa Barrios Mauricio: Maestra, cirujana, partera, curandera, médico tradicional y trabajo con raíces nahuales.

Nacida en Guatemala: América Morales Barrios, partera y médico tradicional.

Nacida en el Edén Las Margaritas, Chiapas: Érica Guillen Morales, partera.

Nacida en el Edén Las Margaritas, Chiapas: Ana Patricia Alfaro Guillen, partera, huesera y médico tradicional.

Familia paterna de mi madre: Nacida en La Revancha, Las Margaritas, Chiapas: Ángela Hernández, curandera, partera, trabajaba con nahuales.

Nacida en el Edén, Las Margaritas, Chiapas: Teodicia Cruz Hernández. Partera y curandera

Nacido en el Edén, Las Margaritas, Chiapas: Rigoberto Guillen Cruz, huesero.

Nacida en el Edén, Las Margaritas, Chiapas: Érica Guillen Morales, partera

Nacida en el Edén, Las Margaritas, Chiapas: Ana Patricia Alfaro Guillen, partera, huesera y médico tradicional.

Una vez explicado el linaje familiar, soy Ana patricia Alfaro guillen, tengo 33 años soy partera, huesera y medico tradicional, tengo 17 años ejerciendo este don, me he encontrado con muchos casos de discriminación hacia la mujer indígena en el sector salud, eso me ha llevado a una lucha constante para que todas las mujeres seamos aceptadas, sin importar raza, posición económica, lengua o color de piel, que todas seamos aceptadas en los espacios del sector salud, ya que como parteras también nos enfrentamos con discriminaciones de parte de los mismo médicos, ellos no aceptan la partería tradicional, algunos nos llaman "malas mujeres" ya que la partería se viene ejerciendo desde hace muchos años, son conocimientos ancestrales que en

estos tiempos es difícil que alguien enseñe y tampoco se aprende, es algo que nosotras traemos y nacemos con ese don que es heredado generación tras generación. Me enfoco en el cuidado de la salud de la mujer durante y después del parto con prácticas ancestrales y espirituales, esto se da mucho en muchas culturas alrededor de las diferentes geografías. Esto nos vuelve un pilar fundamental en las comunidades. A raíz de todo esto, me enfoco más en el trabajo con mujeres en las comunidades, ya que mi labor va más allá del momento del parto. Una de las actividades que mayormente realizo es revisar la posición del bebé, esto mediante masajes y uso de plantas medicinales, esto lo sigo realizando para no perder el saber ancestral que hoy en día es difícil de observar, ya que estas prácticas y herramientas son muy buenas hasta para salvar vidas.

Desde muy joven sentí esta conexión al misterio inexplicable de los nacimientos, ya que con mi abuelo paterno atendíamos partos de animales y me daba cuenta del gran respeto que se tenía durante la atención, la partería es una práctica constante, la ejerzo día a día y lo manejo como una conexión espiritual, desde mi inicio he atendido muchas mujeres de muchas comunidades, mi nieto mayor tiene casi 17 años (por tradición el nieto se le suele decir a los bebés que he atendido y ellos me respetan como abuela), es inexplicable la cantidad de personas que he atendido, es algo que nunca dejare de hacer ya que seguiré luchando para que la Mexepal siga preservando sus conocimientos ancestrales y nos acepten en el ámbito de la salud, ya que somos el primer contacto con la seguridad integral de las embarazadas.

Dejando de lado la partería, como huesera me han tocado casos que para el sector salud es difícil de curar, pero he tratado de hacer lo mejor que se puede, siempre curando con plantas medicinales. Asimismo, como médico tradicional, he tratado algunas enfermedades, sin embargo, con los conocimientos ancestrales he logrado cosas que para los médicos serían imposibles de curar sin la ayuda de la medicina moderna.

Una experiencia que viví y me llenó el alma por completo fue cuando atendí a una paciente de la comunidad indígena Jalisco, Las Margaritas, Chiapas. Ella tenía leucemia etapa 1 y fue diagnosticada en el año 2012, ahora ella tiene viviendo 13 años sin leucemia, aquí viene lo interesante, la trate por un año seguido a base de plantas medicinales y también algunos animales ayudaron para su tratamiento, la trate con plantas muy difíciles de conseguir en específico *una que la conozco como "carne"* esta planta solo la consigo en comunidades zapatistas, sin importa el camino, el clima o alguna otra dificultad conseguí esa planta, como vuelvo a repetir esta planta solo se consigue en territorio zapatista por lo cual yo ya tengo acceso por que también he atendido partos y enfermedades en estas comunidades y la confianza que me he ganado con ellos hace que me faciliten el acceso, aparte de la planta, conseguimos víbora de cascabel pero no cualquiera, tenían que ser víboras con una edad entre 3 y 5 años, aparte de estos también se consiguieron corazones de gorriones, que por necesitar este órgano se sacrificaron, con estos 3 ingredientes se hizo sopa y se lo di a la paciente, todo durante un año, también la planta de carne funciona en pacientes con principios de cáncer, pero en esta paciente le restauro por completo: la hemoglobina y plaquetas, también use jarabes hechos a base de sangre de toro y gotas de hiel de toro que yo misma elaboro.

Así como esta experiencia, he controlado y curado muchas enfermedades. Otra de mis tareas en las comunidades indígenas son los huertos de plantas medicinales, estos me han ayudado y han ayudado a las personas de escasos recursos, puesto que hay comunidades donde no llega el sector salud y estas plantas me sirven para curar las enfermedades. Con estas mismas plantas también realizo jarabes, aceites, pomadas, cremas y gotas para diferentes enfermedades que se presentan día a día en las comunidades.

Aparte de todo esto que realizo en las comunidades indígenas y mis pacientes particulares, también cubro guardia en casa materna del hospital IMSS Bienestar de Las Margaritas, esto me permite estar más cerca de las mujeres y evitar malos tratos por parte del personal de salud.

También doy masajes y sobadas con piedras, lodo y plantas, todo esto con técnicas ancestrales de nuestros antepasados, esto ayuda a desaparecer lipomas o cualquier tipo de ganglio que aparezca en el cuerpo.

La importancia de seguir acudiendo a nuestros médicos tradicionales es tan valiosa, porque nos curan de enfermedades que para la ciencia moderna es casi imposible, pero la ciencia indígena no tiene límites. La importancia de llevar a nuestros hijos con la Mexepal también importa mucho, porque a veces, desde bebés, ella detecta anomalías y nos cura de enfermedades que se pueden desarrollar a futuro.

En una ocasión, estando en territorio zapatista, alguien conocido por el medio me dijo: "En el suelo del tiempo, escribimos los garabatos que llamamos historia". Es por eso por lo que comparto mi experiencia, para que las Mexepal que se encuentran en las diferentes geografías alrededor del mundo sepan que no están solas, que las prácticas ancestrales aún siguen vivas y que seguiré luchando y aplicando mis conocimientos para que los próximos médicos tradicionales, hueseros y parteras sean tomados en cuenta dentro del sector salud.

## **Conclusión**

La historia de Ana Patricia Alfaro Guillen revela la fuerza de una mujer tojol-ab'á que, pese a la discriminación y los desplazamientos forzados derivados del conflicto armado, logró abrazar su identidad y su don ancestral. Desde muy joven enfrentó rechazo por su color de piel, su cultura y su cosmovisión, pero esas mismas raíces se convirtieron en el pilar que sostuvo su caminar. Su testimonio muestra cómo la resistencia cotidiana se encarna en quienes, aun siendo marginadas, deciden levantarse y seguir el camino heredado por generaciones.

La trayectoria de Ana Patricia como Mexepal —partera, huesera y médica tradicional— es un ejemplo profundo del valor del conocimiento indígena. Su linaje familiar, compuesto por parteras, curanderas y médicos tradicionales, demuestra que estos saberes no son improvisados, sino un legado que se transmite de generación en generación. A través de su práctica, ella confirma que la medicina indígena sigue viva, eficaz y profundamente vinculada al territorio, al espíritu y a la vida comunitaria.

---

Su experiencia también denuncia la discriminación persistente dentro del sector salud, donde la partería tradicional suele ser minimizada o invalidada. Aun así, Ana Patricia ha logrado abrirse paso, sanar cuerpos y acompañar nacimientos desde una visión integral que combina lo físico, lo emocional y lo espiritual. Casos como el tratamiento exitoso de una paciente con leucemia muestran que su labor no solo preserva saberes, sino que ofrece alternativas reales para comunidades donde la atención médica no siempre está presente.

En conjunto, su testimonio es un llamado a valorar, respetar y reconocer a las parteras y médicos tradicionales como actores fundamentales en la salud comunitaria. Ana Patricia no solo cura: también lucha, acompaña y abre caminos para las nuevas generaciones de Mexepal. Su vida demuestra que los conocimientos ancestrales tienen un lugar legítimo en el presente y que, mientras existan personas como ella, la medicina indígena continuará escribiendo su historia en el "suelo del tiempo".



Museo Tojolabal  
Recuerdo Lafia  
Las Margaritas

Alejandro Linares García (20 April 2011). Tojolabal display at the Museo de las Culturas Populares de Chiapas in San Cristobal de las Casas, Chiapas, Mexico. [Imagen]. Recueprado de <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:TojolabalDisplayMusCulPop.JPG>

## La relación entre Los Tojolabales y Chujes

**Jairo López Santiz**

jairo.lopezsantiz7@gmail.com

Lic. en Arqueología por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Ha trabajado en proyectos arqueológicos de la península Maya (Campeche y Yucatán). Está a cargo de la Coordinación de Arqueología y Pueblos Originarios de "Junxta Jk'ujoltik" Centro de Investigaciones y Estudios Interdisciplinarios del Sureste Mexicano (JJ-CIESISEM).

### Resumen

En el presente artículo examinamos la relación histórica, lingüística y cultural, entre los grupos étnicos Tojolabal y Chuj, los cuales habitan en la región fronteriza del estado de Chiapas, México y Guatemala (Oeste). Basándonos en revisiones de fuentes bibliográficas, como trabajos de investigación arqueológica, antropológica y etnográfica. Tales fuentes de investigación nos han servido para analizar: los antecedentes históricos (orales) acerca de la migración Tojolabal desde el territorio Guatemalteco de los altos Cuchumatanes, hacia territorios Chiapanecos, las evidencias lingüísticas que dan certeza de lazos de contacto y familiaridad entre las lenguas Tojolabal y Chuj, las relaciones de parentesco y prácticas rituales vinculadas entre dichos grupos étnicos y su comparación con otros grupos mayenses de la región, especialmente con los Mayas K'iche' (Quiché), en un contexto de migraciones y asentamientos del periodo posclásico. Por último, se plasman implicaciones para estudios de fronteras culturales y recomendaciones para investigaciones futuras.

**Palabras clave:** Tojolabales, Chujes, K'iche', migración, lengua.

### The Relationship between the Tojolabal and Chuj Peoples

#### Abstract

In this article, we examine the historical, linguistic, and cultural relationship between the Tojolabal and Chuj ethnic groups, who inhabit the border region between the state of Chiapas, Mexico, and western Guatemala. Drawing on a review of bibliographic sources, including archaeological, anthropological, and ethnographic studies, these materials allow us to analyze: the historical (oral) accounts of Tojolabal migration from the Guatemalan highlands of the Cuchumatanes toward Chiapas; the linguistic evidence that demonstrates contact and affinities between the Tojolabal and Chuj languages; the kinship relations and shared ritual practices connecting these groups; and their comparison with other Maya groups in the region, particularly the K'iche' (Quiché), within a broader context of Postclassic period migrations and settlements.

Finally, we outline implications for the study of cultural borderlands and offer recommendations for future research.

**Keywords:** Tojolabal people, Chuj people, K'iche' language, migration, language.

## A relação entre os povos Tojolabal e Chuj

### Resumo

No presente artigo examinamos a relação histórica, linguística e cultural entre os grupos étnicos Tojolabal e Chuj, que habitam a região fronteira do estado de Chiapas, no México, e o oeste da Guatemala. Com base na revisão de fontes bibliográficas, como estudos de pesquisa arqueológica, antropológica e etnográfica, analisamos: os antecedentes históricos (orais) sobre a migração tojolabal a partir do território guatemalteco dos Altos Cuchumatanes em direção aos territórios de Chiapas; as evidências linguísticas que comprovam laços de contato e proximidade entre as línguas Tojolabal e Chuj; as relações de parentesco e as práticas rituais compartilhadas entre esses grupos étnicos e sua comparação com outros grupos maias da região, especialmente os maias K'iche' (Quiché), em um contexto de migrações e assentamentos do período pós-clássico. Por fim, são apresentadas implicações para os estudos de fronteiras culturais e recomendações para pesquisas futuras.

**Palavras-chave:** Tojolabales, Chujes, K'iche', migração, língua.

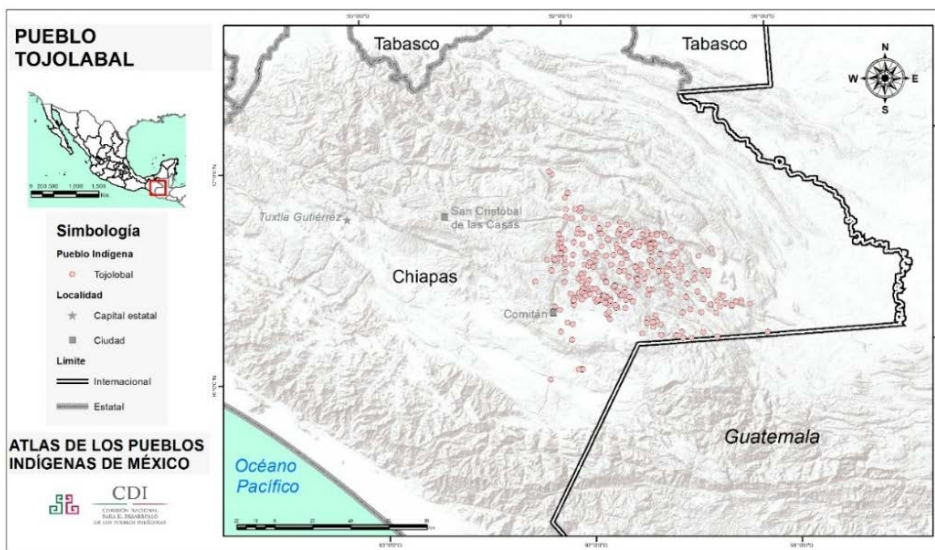
### Introducción

La Meseta Comiteca-Tojolabal, situada en el oriente de Chiapas, es una región de frontera histórica entre el altiplano Guatemalteco y la planicie Chiapaneca, donde convergen diversas poblaciones mayenses. Entre estas, los Tojolabales y los Chujes muestran una relación particularmente estrecha que ha sido comentada por etnógrafos, lingüistas y especialistas en frontera cultural.

Actualmente el pueblo Tojolabal ronda los 66092 hablantes según fuentes del INEGI (2020), mientras que el pueblo Chuj alcanza los 3119 hablantes según fuentes del CIEG de Chiapas (2020). Las poblaciones Tojolabales se encuentran principalmente en la región meseta Comiteca del estado de Chiapas. Aunque hay poblaciones dispersas en la península, norte de México y los Estados Unidos, esto a causa de las migraciones, lo mismo ocurre con el pueblo Chuj, no obstante, este último también presenta asentamientos importantes en el estado de Quintana Roo y Campeche; los llamados Chujes de la península.

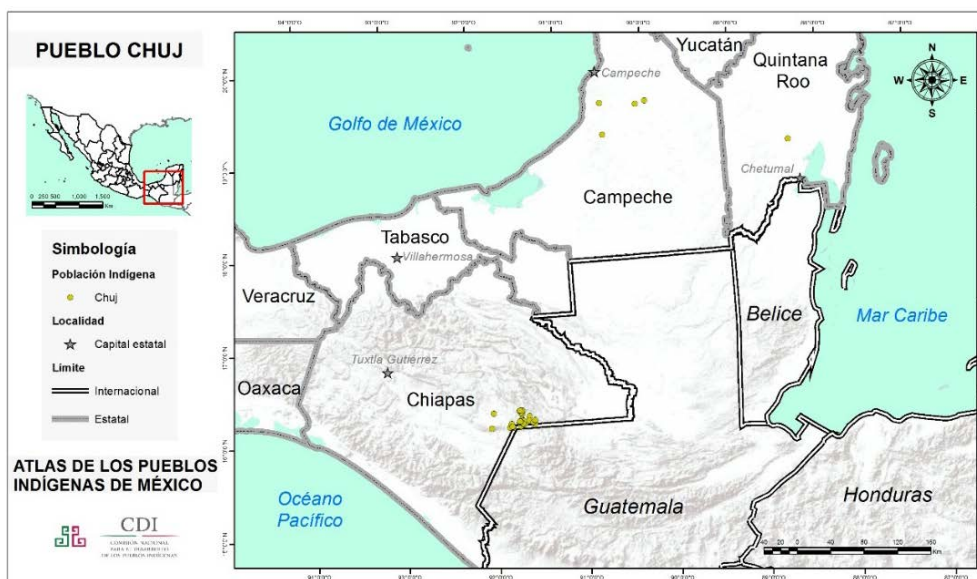
Esta investigación plantea un análisis interdisciplinario (historia, lingüística, etnografía) para entender las raíces y las expresiones contemporáneas de esa relación, así como su inserción en procesos más amplios de migración e interacción maya, incluyendo referencias comparativas con los Mayas K'iche' de Guatemala. La pregunta central es: ¿cómo se conformó y se mantiene la relación entre Tojolabales y Chujes en términos históricos, lingüísticos y de parentesco?

Figura 1. Ubicación actual del pueblo Tojolabal



Fuente: INPI (2020). Atlas de los Pueblos Indígenas de México.  
<https://atlas.inpi.gob.mx/wp-content/uploads/mapa-tojolabal.jpg>

Figura 2. Ubicación actual del pueblo Chuj



Fuente: INPI (2020). Atlas de los Pueblos Indígenas de México.  
<https://atlas.inpi.gob.mx/wp-content/uploads/mapa-chuj.jpg>

## Método

El presente trabajo se basa en un estudio cualitativo de carácter histórico, comparativo y documental. Se realizó una síntesis analítica e interpretativa de fuentes etnohistóricas y antropológicas con el fin de examinar la relación cultural y social entre los pueblos Tojolabal y Chuj.

Las fuentes empleadas incluyen libros, publicaciones académicas, artículos de investigación, estudios lingüísticos y registros etnográficos elaborados por investigadores especializados en pueblos mayas de la región fronteriza entre Chiapas y Guatemala. La selección de las fuentes se realizó considerando su pertinencia, su rigor académico y su relevancia para el área de estudio.

Cabe mencionar que entre las fuentes que abordan directamente la historia de las relaciones Tojolabal-Chuj, está el trabajo de Guerrero Martínez (2020), que realiza reflexiones históricas y lingüísticas sobre estas interacciones. A nivel general, dentro de las fuentes sobre estudios de la historia cultural Chuj, tenemos los trabajos de Fernando Limón Aguirre y sobre los Tojolabales tenemos los trabajos de Mario Humberto Ruz.

Esta investigación no busca establecer cronologías definitivas, sino identificar patrones de relación histórica y cultural a partir de fuentes secundarias especializadas. Se espera en un futuro realizar un trabajo de investigación que incluya etnografía participante y entrevistas, en los municipios de la meseta Comiteca, para enriquecer la investigación desarrollada en este artículo.

### **Revisión de la literatura**

Existen diversas fuentes bibliográficas como Lomelí (1988) citado por Gómez Abadía (2019) las cuales señalan que, de acuerdo a la tradición oral de los Tojolabales, provienen de territorio Guatemalteco, específicamente la región de los altos Cuchumatanes, a raíz de un conflicto por el control de las minas de sal, estos fueron expulsados por los Chujes, con quien compartían territorio y familiaridad lingüística.

Es importante mencionar que en las salinas de San Mateo Ixtatan, se ha encontrado un funcionamiento ininterrumpido de las fuentes de sal desde el clásico tardío hasta el presente. Mucho del material arqueológico encontrado en asociación a ellas es acorde con las relaciones con la zona Tojolabal que establecen la Etnografía y la Lingüística, así como los mitos. Navarrete (1981: 81) citado por Álvarez (2000).

No obstante, las evidencias arqueológicas, así como los trabajos documentales al respecto, no son del todo concluyentes, ya que existen diversas propuestas e hipótesis sobre la llegada de los Tojolabales a tierras Chiapanecas. Sin embargo, esto ha acrecentado un problema de identidad en los últimos años, ya que los territorios de la meseta Comiteca Tojolabal, constantemente reclaman comprender, entender y conocer su identidad.

Por otra parte, hay diversas investigaciones, como la de Guerrero Martínez (2020), la cual sostiene que los Tojolabales poseen influencias Tseltales y Chujes en su lengua, incluso se ha planteado la idea de que la lengua Tojolabal pueda ser de características mixtas. También Kaufman (1974) citado por Buenrostro (2005) nos dice que el Chuj y el Tojolabal son dos lenguas mayas que según la clasificación lingüística forman un grupo dentro del gran Kanjobaleano. Dichas investigaciones nos dan una base y pistas para conocer un proceso histórico de interacción lingüística y cultural.

Existen datos etnográficos y antropológicos que demuestran que los Tojolabales conservan prácticas rituales que los relacionan con otros pueblos mayas, como los Chujes, por ejemplo, están los matrimonios interétnicos, el compartir conocimientos tradicionales o las relaciones de cofradías. Limón Aguirre (2008), nos dice que el centro cultural de los Chujes lo constituye San Mateo Ixtatan. A su vez este lugar es clave dentro de las romerías y la memoria oral del pueblo Tojolabal, ya que Mateanos y Tojolabales convivían en el mismo territorio.

Por último, debemos saber que es de suma importancia, mencionar brevemente a los K'iche', ya que son ellos los que representan una historia de formación estatal en el periodo posclásico y su población es significativa y de peso en las tierras altas de Guatemala. Ellos son un claro ejemplo de desplazamiento regional, migratorio y de una reconfiguración étnica durante la historia postclásica y colonial de Mesoamérica.

La historia del pueblo K'iche', conforma un proceso político importante del periodo posclásico tardío en las tierras altas de Guatemala. En las fuentes indígenas como el Popol Vuh y el Título de Totonicapán, se cuentan memorias de migraciones y desplazamientos que explican el origen y la legitimidad de sus linajes gobernantes; Christenson, (2003), Carmack y Mondloch, (1983).

Estos documentos indican que los antepasados K'iche' realizaron diversos movimientos, desde regiones orientales y montañosas, hasta asentarse en los valles y mesetas del altiplano occidental. Durante los siglos XIII al XV, el pueblo K'iche' desarrolló una de las formaciones estatales más complejas del área maya posclásica.

Las investigaciones arqueológicas muestran que Q'umarkaj (Utatlán) se consolidó como capital política, centro ritual y sede de casas gobernantes que controlaban rutas de intercambio, producción agrícola y tributo regional; Macario y Fulbert (2019), Babcock (2005). En este periodo, los K'iche' expandieron su dominio sobre territorios vecinos y participaron activamente en redes interregionales que incluían contactos con pueblos nahuas, lo que produjo influencias culturales, militares y comerciales significativas; Braswell (2003).

La llegada de los españoles en 1524 constituyó un quiebre profundo. Las campañas de Pedro de Alvarado y sus aliados nahuas provocaron la destrucción de Q'umarkaj (sitio arqueológico al suroeste del departamento de El Quiché, en Guatemala) y el colapso de la estructura estatal K'iche', Alvarado. (1524/1933).

Posteriormente, el orden colonial impuso nuevas cabeceras, sistemas tributarios y procesos de reasentamiento forzado. Todo ello impulsó una reconfiguración étnica, la fragmentación de linajes, la pérdida de territorios y la reorganización de las comunidades; Carmack (1981).

## Planteamiento del problema

Hemos detectado una problemática en torno al lugar de origen del pueblo Tojolabal y su relación con otras etnias, como el Chuj, a pesar de tener diversas fuentes bibliográficas, aun hacen falta estudios con un enfoque integral, que expliquen desde una base multidisciplinaria de las ciencias sociales (historia, lingüística, etnografía, arqueología), como llegaron a establecerse las practicas rituales, las relaciones de parentesco y demás actividades mutuas entre Tojolabales y Chujes.

Es decir, ¿Estas relaciones fueron resultado de una migración de la época colonial? ¿O de eventos más antiguos de relaciones y contactos suscitados en territorios Guatemalteco y Chiapaneco? Esta incógnita es lo que ha mermado el tener resultados concluyentes sobre el origen de los Tojolabales y su llegada a la meseta Comiteca, lo que a su vez ha generado contradicciones y debates sobre la identidad regional (Comitán, Margaritas, Trinitaria, Independencia).

A partir de esto, sabemos sobre la necesidad de que, en futuras investigaciones, se alcancen los siguientes objetivos:

1. Articular y abstraer fundamentos históricos y lingüísticos en torno al origen de los Tojolabales y su relación con los Chujes.
- 2.
3. Examinar a detalle las expresiones socioculturales actuales de parentesco (biológico y ritual) y de tradiciones comunitarias compartidas.
- 4.
5. Contextualizar la relación dentro del amplio marco de las migraciones mayas, tomando en cuenta a los K'iche'.

## Resultados

Sobre los orígenes y las migraciones de nuestro grupo de estudio, tenemos los relatos de la tradición oral Tojolabal, dichos relatos nos dicen que sus antepasados llegaron procedentes del área de los altos Cuchumatanes, en el vecino país de Guatemala.

Por ejemplo, Ruz (1981) menciona que los Chujes mantienen la tradición oral de haber desalojado de San Mateo Ixtatan a sus antiguos vecinos Tojolabales durante una disputa por las minas de sal que existen en el pueblo. El mismo autor señala que los Tojolabales se localizaban cerca de la zona Arqueológica llamada K'atepam, que significa: templo viejo o derruido.

La memoria histórica de los Chuj, respalda esta hipótesis, así como las romerías que hacen los Tojolabales a las tierras altas de los Chuj, a San Mateo Ixtatan, en el sentido de que el grupo Tojolabal de allá previno. Beltrán y Limón (2017). Esta tradición ha sido estudiada y adoptada por los antropólogos, etnógrafos y demás académicos, no obstante, requiere de una confirmación y validación arqueológica, así como una confirmación documental adicional.

Dentro de los estudios regionales, nos encontramos con documentos que muestran que la región Meseta Comiteca, sirvió históricamente como un corredor entre Guatemala y La Nueva España. Navarrete (1973), Lee y Navarrete (1978) citados por Ruz (1981). Esto favoreció el flujo e intercambio de personas y bienes. Creando un escenario favorable para las migraciones y la mezcla de culturas indígenas.

Los estudios comparativos de lingüística y parentesco señalan que el Tojolabal presenta rasgos que reflejan un contacto con los grupos étnicos Tzeltal y Chuj; algunos autores describen situaciones de mezcla o influencia intensiva, lo que sugiere contactos prolongados y relaciones interétnicas estrechas.

Por ejemplo, los trabajos de Schumann (1981) citado por Buenrostro (2005) y también mencionado por Ruz (1981) han tratado de mostrar y en efecto lo ha hecho; que el Tojolabal tiene más similitud con el Chuj que con las lenguas del grupo Tzeltalano.

En la obra de M.E. Becerra (1985), titulada: *nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas*, encontramos varios topónimos de la región Comiteca, que más adelante con las publicaciones de Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (2003:70) Hopkins, 2012:216), citado por Guerrero (2020) nos confirman que tales topónimos como; Uninajab, Jusnajab y Yocnajab son de origen Chuj, pero que dichas poblaciones de herencia Tojolabal a su vez han adoptado con el paso del tiempo.

Esto se sabe porque los nombres con terminación "najab: nhajab" que significa "laguna" son de origen Chuj, a diferencia del Tojolabal que emplea el término "pampa ja' o paman", según Lenkersdorf (2010:466) citado por Guerrero ((2020). Es por ello, que en algunos trabajos se propone que la aproximación Tojolabal-Chuj es históricamente mutua.

Respecto a las dinámicas rituales y las formas de parentesco social, diversos estudios etnográficos señalan que en la región existen intercambios ceremoniales y colaboraciones entre Tojolabales, Chujes y Tzeltales. Estas interacciones generan alianzas socio-rituales que actúan como redes de agentes simbólicos y en algunos casos, dan lugar a matrimonios interétnicos.

Tales prácticas refuerzan la cohesión regional y favorecen la movilidad de oficiantes y saberes. Los trabajos de parentesco en los Tojolabales de Ruz (1982) y los trabajos socioculturales de Limón (2010) nos dan un panorama amplio sobre esta temática y la dinámica de vida de estos pueblos.

Los estudios realizados de los K'iche', como marco comparativo, nos permite localizar el desarrollo en un marco regional: las estructuras políticas y los sistemas de tributo y comercio propios del periodo posclásico y de la época colonial en las tierras altas de Guatemala, contribuyen a comprender los movimientos poblacionales y los intercambios lingüísticos entre grupos mayenses.

Estas interacciones resultan fundamentales para analizar los procesos migratorios y las adaptaciones culturales de los Tojolabales y Los Chujes. Los K'iche' lograron mantener continuidad lingüística, cultural y territorial. Hoy constituyen uno de los grupos

mayas más numerosos de Guatemala, con millones de hablantes distribuidos principalmente en los departamentos de Quiché, Totonicapán, Sololá y Quetzaltenango; Instituto Nacional de Estadística (2019).

Su fuerte presencia demográfica y cultural muestra la persistencia histórica del pueblo K'iche' como actor central en las tierras altas, además de ser un ejemplo paradigmático de migración histórica, desplazamiento regional y resiliencia étnica desde el posclásico hasta la época colonial y contemporánea

Con base a lo expuesto a lo largo de este artículo, podemos discutir que la relación entre Tojolabales y Chujes no se explica por un solo factor, por ejemplo: una migración única, sino que es producto de la convergencia de:

1. Diversas rutas migratorias reconocidas tanto en la tradición oral como en los procesos económicos y coloniales que afectaron a la meseta Comiteca.
2. Un contacto lingüístico sostenido, cuyas marcas permanecen en las lenguas y en las formas de interacción cotidiana.
- 3.
4. Practicas rituales compartidas y vínculos de parentesco, por ejemplo; matrimonios, compadrazgo y cofradías, que han fortalecido las relaciones interétnicas.

Este planteamiento, coincide con los enfoques sobre fronteras étnicas, según los cuales las identidades y las lenguas se transforman constantemente a partir de la interacción. En este marco los K'iche' funcionan como un referente histórico que nos permite comprender como las estructuras sociopolíticas de mayor escala influyeron en los movimientos y asentamientos humanos en la región.

## Conclusiones

Diversas fuentes como; relatos orales, registros etnográficos y datos lingüísticos coinciden en que el vínculo entre los Tojolabales y los Chujes es antiguo y complejo. Esta relación se ha configurado a través de movimientos poblacionales, intercambios lingüísticos continuos y lazos rituales.

Si bien muchas narraciones comunitarias sitúan un origen Tojolabal asociado a la zona de los Cuchumatanes (Guatemala), aún no contamos con evidencia arqueológica o documental suficiente para establecer fechas exactas. Por ello, la idea de un desplazamiento histórico debe considerarse provisional.

El análisis lingüístico y cultural de varios autores revela una interacción prolongada entre el Tojolabal y el Chuj. Este contacto constante mantiene una frontera lingüística flexible, donde surgen similitudes, préstamos y cambios compartidos. En el ámbito ritual y del parentesco social, mediante matrimonios, compadrazgos y cofradías; se han consolidado espacios de cooperación que formalizan la relación entre los grupos, al tiempo que fortalecen formas particulares de identidad.

A continuación, propongo algunas líneas sugeridas para investigaciones posteriores:

1. Realizar trabajos etnográficos detallados en localidades de la meseta Comiteca (como Comitán y Las Margaritas), incluyendo recopilación de historias de vida y reconstrucción de redes familiares.
2. Desarrollar estudios comparativos entre las lenguas Tojolabal y Chuj, basados en corpus orales y métodos histórico-comparativos.
3. Impulsar proyectos arqueológicos y revisiones de archivo colonial que permitan establecer cronologías de movimientos y asentamientos.
4. Implementar metodologías participativas con las propias comunidades para generar narrativas históricas colaborativas y fortalecer la protección del patrimonio inmaterial.

## Referencias

- Alvarado, P. de. (1933). *An account of the conquest of Guatemala* (S. J. Mackie, Ed.). Cambridge University Press. (Obra original publicada en 1524).
- Álvarez, C. (2000). *El patrón de asentamiento en Las Margaritas, Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Babcock, T. (2005). Archaeological evidence and the chronology of K'iche'an dominance in the Guatemalan highlands. *Ancient Mesoamerica*, 16(1), 1–23.
- Becerra, M. (1985). *Nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista.
- Braswell, G. (2003). The Nahuatization of K'iche'an culture, 1450–1524. En G. Braswell (Ed.), *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction* (pp. 327–355). University of Texas Press.
- Buenrostro, C. (2005). La voz en chuj y tojolabal. *Anales de Antropología*, 39(1), 219–230.
- Carmack, R., & Mondloch, J. (1983). *El Título de Totonicapán*. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- CEIEG. (2021). *Población que habla lengua indígena por grupo de edad y sexo, según lengua (Censo 2020)*. Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas. <https://www.ceieg.chiapas.gob.mx>
- Christenson, A. (2003). *Popol Vuh: The sacred book of the Maya*. University of Oklahoma Press.
- Figueroa Montt, I. S., & Gutiérrez Alfonso, C. (2023). Cuando las ciudades se unen. Los caminos entre Comitán y Huehuetenango: vías de comunicación de largo tiempo. *Horizontes Territoriales*, 3(6), 1–24. <https://doi.org/10.31644/HT.03.06.2023.A3>
- Gómez Abadía, E. (2019). Aproximación a la antropología del clima en el universo tojolabal del ejido Veracruz, en Las Margaritas, Chiapas. *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 41(2), 79–97.
- Guerrero Martínez, F. (2020). Reflexiones en torno a la historia de las relaciones entre tojolabales, tseltales y chujes. *Pueblos y Fronteras Digital*, 15, 1–34. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e>

- INEGI. (2021). *Censo de población y vivienda 2020. Población de 3 años y más que habla lengua indígena por lengua*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. [https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena\\_Lengua\\_01\\_c8bb4e68-eb2b-48ce-8226-550afc45ed6f](https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_01_c8bb4e68-eb2b-48ce-8226-550afc45ed6f)
- Instituto Nacional de Estadística. (2019). *XII Censo nacional de población y VII de vivienda 2018: Resultados por pueblo indígena*. INE Guatemala.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2020). *Mapa de los tojolabales* [Mapa]. Atlas de los Pueblos Indígenas de México. <https://atlas.inpi.gob.mx/wp-content/uploads/mapa-tojolabal.jpg>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2020). *Mapa del chuj* [Mapa]. Atlas de los Pueblos Indígenas de México. <https://atlas.inpi.gob.mx/wp-content/uploads/mapa-chuj.jpg>
- Limón Aguirre, F. (2008). La ciudadanía del pueblo chuj en México: Una dialéctica negativa de identidades. *Alteridades*, 18(35), 85–98.
- Limón Aguirre, F. (2010). *Conocimiento cultural y existencia entre los chuj*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Macario, R., & Fulbert, M. (2019). *Q'umarkaj: Diálogo entre arqueología y etnohistoria*. Mesoweb. Papers.
- Ruiz Beltrán, A., & Limón Aguirre, F. (2017). Presencia tojolabal en las fiestas patronales de Comitán, Chiapas, México. *Noesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 28(55), 136–161. <https://doi.org/10.20983/noesis.2019.1.7>
- Ruz, M. H. (1981). *Los legítimos hombres: Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ruz, M. H. (1982). *Los legítimos hombres: Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Universidad Nacional Autónoma de México.

## La medicina tradicional en Las Margaritas, Chiapas: percepciones de salud y enfermedad

Francisco Javier Guillén López<sup>1</sup>  
Ana Gabriela Guillén López<sup>2</sup>

### Resumen

El presente artículo analiza las percepciones de salud y enfermedad en la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, desde la práctica de la medicina tradicional. A través de una metodología cualitativa con enfoque etnográfico, se recuperan saberes locales y creencias que articulan la dicotomía frío/calor y la relación entre fe, cuerpo y sanación. La investigación muestra cómo, pese a la modernidad, las prácticas curativas tradicionales continúan vigentes, revelando la fuerza del conocimiento ancestral como patrimonio biocultural intangible y expresión de identidad y resistencia frente a la homogeneización global.

**Palabras clave:** Interculturalidad, conocimiento tradicional, dicotomía frío/calor, salud/enfermedad y cosmovisión.

## Traditional Medicine in Las Margaritas, Chiapas: Perceptions of Health and Disease

### Abstract

This article analyzes the perceptions of health and illness in the Centro neighborhood of Las Margaritas, Chiapas, through the practice of traditional medicine. Using a qualitative methodology with an ethnographic approach, it recovers local knowledge and beliefs that articulate the hot/cold dichotomy and the relationship between faith, body, and healing. The research shows that, despite modernity, traditional healing practices remain alive, revealing the strength of ancestral knowledge as intangible cultural heritage and as an expression of identity and resistance against global homogenization.

**Keywords:** Interculturality, traditional knowledge, hot/cold dichotomy, health/illness, worldview.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Turismo Alternativo por la Universidad Intercultural de Chiapas y Maestro en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Actualmente, me desempeño como Promotor Comunitario en los programas *El Cuidado de la Casa Común* y *Economía Social y Solidaria en Acción Social* Samuel Ruiz, A.C. Asimismo, soy director y Coordinador del área de Desarrollo Rural de los Pueblos Originarios en Junxta Jk'ujoltik: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias del Sureste Mexicano (JJ - CIESISEM). Correo electrónico: accionguillen@gmail.com

<sup>2</sup> Licenciada en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural de Chiapas. Actualmente, me desempeño como profesora de nivel primaria indígena. Correo electrónico: gabita\_tsamal@hotmail.com

## A medicina tradicional em Las Margaritas, Chiapas: percepções de saúde e doença

### Resumo

Este artigo examina as percepções de saúde e doença no bairro Centro, na cidade de Las Margaritas, Chiapas, a partir das práticas de medicina tradicional. Com base em uma metodologia qualitativa de caráter etnográfico, o estudo recupera conhecimentos, saberes locais e sistemas de crenças que estruturam a dicotomia quente/frio, bem como as relações entre fé, corpo e processos de cura. Os resultados evidenciam que, apesar das transformações associadas à modernidade, as práticas tradicionais de cura permanecem vigentes e socialmente relevantes, revelando a persistência dos conhecimentos ancestrais como patrimônio cultural imaterial e como expressão de identidade, continuidade comunitária e resistência diante da crescente homogeneização global.

**Palavras-chave:** Interculturalidade; saberes tradicionais; dicotomia quente/frio; saúde e doença; cosmovisão.

### Introducción

El presente artículo es producto de la investigación titulada *Conocimientos Curativos Tradicionales: Riqueza Cultural en las Familias de la Zona Centro de Las Margaritas, Chiapas*, realizada por la Lic. Ana Gabriela Guillén López en 2013, como parte de los requisitos para obtener el título de Licenciada en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural de Chiapas. La investigación, desarrollada en la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, tuvo como objetivo identificar y analizar los conocimientos curativos tradicionales presentes en las familias de la zona centro, con el propósito de comprender su valor cultural, sus prácticas terapéuticas y su importancia en la transmisión intergeneracional.

De manera complementaria, este artículo retoma y profundiza los aportes del capítulo III, *Sistematización de la memoria colectiva de las CEB del municipio de Las Margaritas, Chiapas, perteneciente a la tesis Condiciones para el relevo generacional en las Comunidades Eclesiales de Base de la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas*, presentada por el Mtro. Francisco Javier Guillén López en 2022 para obtener el grado de Maestro en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Esta investigación, realizada también en la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, aporta elementos que dialogan directamente con los conocimientos curativos tradicionales al recuperar las experiencias, saberes comunitarios y prácticas culturales que conforman la memoria colectiva de las CEB.

El capítulo III tiene como propósito sistematizar dicha memoria colectiva para recuperar y organizar las narrativas, experiencias y prácticas comunitarias que han dado sentido a su trayectoria organizativa. Este proceso permite identificar elementos históricos, culturales y espirituales que, al igual que en el ámbito de la medicina tradicional, sustentan formas propias de interpretar el mundo, de cuidar la vida y de fortalecer

el tejido social. Su importancia radica en mostrar cómo estos saberes y prácticas —al igual que los conocimientos curativos tradicionales— se transmiten entre generaciones, fortalecen identidades comunitarias y contribuyen a crear condiciones para el relevo generacional dentro de las Comunidades Eclesiales de Base.

Ambos trabajos constituyen un referente clave para comprender cómo los conocimientos curativos tradicionales se integran en la vida cotidiana de las familias de la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas. Su revisión conjunta permite no solo recuperar la memoria colectiva sobre estas prácticas, sino también valorar su vigencia y significado actual. De esta manera, los estudios previos ofrecen un punto de partida sólido para reflexionar sobre el papel de los saberes locales en los procesos históricos, sociales y culturales de la región.

Los pueblos organizados, por pequeños que sean, son productores de conocimientos que, desafortunadamente, no son reconocidos como científicos, pues no se generan desde la academia. Sin embargo, estos saberes orientan las prácticas sociales y la vida misma de las personas. Ignorarlos representa una pérdida significativa de conocimiento valioso.

Desde tiempos antiguos, los conocimientos y prácticas tradicionales han sido motivo de controversia. En el caso de Chiapas con la irrupción española —y aún en la actualidad—, tales saberes han sido vistos con un afán folclorista o costumbrista. Incluso cuando han sido objeto de estudio por parte de algunos investigadores, ello ha respondido principalmente a la intención de caracterizar estos saberes como insólitos, exóticos o irracionales. Esta mirada contribuye a que los conocimientos tradicionales sean catalogados como propios del “tercer mundo”, simples saberes empíricos sin validez científica, y por ello a que sean desvalorizados por el pensamiento occidental. Esta misma dinámica puede observarse en el municipio de Las Margaritas, Chiapas, donde los saberes locales —particularmente los vinculados a la medicina tradicional, la agricultura y las prácticas comunitarias— continúan siendo minimizados o interpretados desde marcos externos que no reconocen plenamente su complejidad ni su valor sociocultural. En este sentido, De Sousa Santos (2010) señala:

...existen cinco formas sociales de no-existencia producidas o legitimadas por la razón eu-rocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular, y lo improductivo. Estas formas representan realidades descalificadas frente a las consideradas importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. (p. 39).

Por otra parte, la sociedad moderna capitalista también se ha beneficiado de estos conocimientos. Con el tiempo, ha reconocido su utilidad en distintos campos de la modernidad. Un ejemplo claro es la medicina occidental, que se ha nutrido ampliamente de saberes ancestrales. No sería exagerado afirmar que la medicina moderna no existiría sin el aporte de los conocimientos tradicionales. No obstante, esta apropiación ha llevado a la explotación, el saqueo y la patentación de bienes naturales en beneficio del poder de las empresas farmacéuticas internacionales, dejando de lado el origen real de esos saberes y marginando a los pueblos que los conservan. Como afirma De Sousa (2010):

Epistemológicamente, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico. Este estatus privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas. Cualquier crisis o catástrofe que pueda resultar de esas prácticas es socialmente aceptable y vista como un inevitable coste social que puede ser superado mediante nuevas prácticas científicas. (p. 44).

Así, los conocimientos tradicionales suelen ser vistos como inferiores, desechables o invisibles.

En el ámbito de nuestro estudio, observamos que desde tiempos antiguos se han generado diversos saberes, especialmente los conocimientos curativos tradicionales que aún persisten, aunque en menor medida.

Nuestros informantes —habitantes de los distintos barrios de la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, cuyas voces provienen tanto de entrevistas realizadas previamente en el marco de tesis de licenciatura como de tesis de maestría— relatan que, en el pasado, las personas se curaban con plantas medicinales y otros recursos naturales, debido a la escasez de médicos y a las limitaciones económicas, lo que los obligaba a recurrir a prácticas curativas tradicionales. Como señaló doña M. Moreno (comunicación personal, 5 de agosto de 2012):

[...] Ya sabemos que no había médicos, que nuestros antepasados se curaban con plantas, usaban todos los recursos naturales: el agua para los tés y baños, el sol para los masajes y el calor corporal, y la tierra para hacer emplastos.

Las enfermedades culturales —como “el espanto” o “el mal de ojo”— aún se atienden mediante estos saberes, especialmente entre las familias que conservan la cosmovisión de sus antepasados tojol-ab’ales. Esta idea adquirirá mayor relevancia en el apartado de conclusiones.

## Conocimientos Tradicionales

Los conocimientos tradicionales representan un elemento transversal a todas las culturas y son determinantes en su configuración identitaria. Diversos registros elaborados por exploradores, frailes y cronistas europeos —como *Las Cartas de relación* de Hernán Cortés (1519-1526), la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (1568), la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (siglo XVI), la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa (1566), la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (1535), la *Historia de los indios de la Nueva España* de fray Toribio de Benavente “Motolinía” (1541), la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada (1615), así como los códices coloniales (Códice Florentino, Códice Mendoza y Códice Matritense)— muestran cómo, durante la conquista y la colonización, los pueblos mesoamericanos fueron despojados de sus saberes y de sus riquezas para beneficio de los conquistadores. Estos testimonios evidencian también la profunda transformación de sus creencias, formas de vida y cosmovisiones.

En cuanto a las prácticas curativas tradicionales, estas fueron perseguidas y sancionadas por considerarse actos de idolatría o superstición. El clero —y de manera destacada la Orden de Frailes (dominicos)— condenó y castigó a quienes las realizaban mediante diversas medidas: castigos corporales (azotes públicos, tortura y prisión temporal), sanciones espirituales (excomunión e imposición de penitencias) y castigos económicos (multas y destrucción de templos, altares y objetos rituales). En su labor evangelizadora, los dominicos promovieron la imposición del cristianismo, desmantelaron instituciones político-religiosas indígenas y, con ello, silenciaron la expresión abierta del pensamiento de las diversas culturas prehispánicas.

La antigua cosmovisión, perseguida, se mantuvo oculta gracias a la persistencia de la comunidad aldeana, de las técnicas tradicionales, de las formas del cuidado del cuerpo... En pocas palabras, continuó existiendo en la medida en que persistieron las formas de acción que la habían alimentado a lo largo de los siglos. Pero el dominio colonial transformó la vida indígena, la intervino, y la construcción cotidiana de la visión del cosmos cambio de derroteros (López, 1996a, p. 476).

A pesar de ello, los pueblos dominados idearon estrategias para conservar sus prácticas, muchas veces de manera clandestina o disfrazadas bajo elementos occidentales, como el uso de imágenes religiosas en los rituales. Los pueblos indígenas recurrieron a colocar imágenes de sus propias deidades o símbolos culturales detrás de figuras católicas como una forma sutil de resistir la imposición religiosa. Más que una simple simulación de aceptación del cristianismo, esta práctica dio origen a un sincretismo en el que elementos prehispánicos y católicos se entrelazaron de manera creativa. Así surgieron expresiones religiosas nuevas, profundas y particulares, que se arraigaron con fuerza en las comunidades indígenas, transformando su espiritualidad y convirtiéndose en componentes esenciales tanto de la vida novohispana como de la identidad cultural mexicana posterior.

Por ello es importante reconocer la resiliencia de los pueblos que, hasta hoy, mantienen estos saberes, especialmente en las comunidades indígenas, pero también en espacios urbanos como la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas.

El concepto de *conocimientos tradicionales* se ha redefinido con el tiempo. Actualmente se entiende como:

Conjunto acumulado y dinámico del saber teórico, la experiencia práctica y las representaciones que poseen los pueblos con una larga historia de interacción con su medio natural. La posesión de esos conocimientos, que están estrechamente vinculados al lenguaje, las relaciones sociales, la espiritualidad y la visión del mundo, suele ser colectiva (Memobpi, 2006, p. 1).

Estos conocimientos se expresan en la música, las danzas, la gastronomía, los rituales, las creencias, la educación familiar, la medicina tradicional, la toponimia, las herramientas de trabajo, la vestimenta, entre otros ámbitos.

En el caso de la sociedad margaritense, estos saberes han estructurado la vida cotidiana individual y colectiva. Por ejemplo, la gastronomía se sigue basando en el maíz y el frijol. Sin embargo, algunas prácticas, como la música tradicional, están en riesgo

de desaparecer. Hoy son pocos los adultos mayores tojol-ab'ales de barrios como Los Pocitos y San Sebastián que continúan tocando tambores y carrizos durante las festividades patronales.

Esta situación refleja una problemática preocupante: la falta de interés de las nuevas generaciones puede llevar a la pérdida del patrimonio cultural del pueblo Tojol-ab'al. Los conocimientos tradicionales constituyen una riqueza invaluable creada por los antiguos habitantes en su relación con el cosmos, la naturaleza y la comunidad. Muchos de estos elementos perduran, como la lengua, ya que numerosas palabras de raíz Tojol-ab'al se han incorporado al español de Las Margaritas.

Por ejemplo, cuando alguien está enfermo, se dice que está *guts*<sup>3</sup>. Esto demuestra que, aunque transformadas por el tiempo, muchas costumbres y conocimientos tradicionales siguen presentes, recordando que las culturas son dinámicas y se adaptan a los cambios sin perder su esencia.

En lo que respecta a nuestro tema de interés, observamos que cada cultura posee su propia manera de relacionar la salud y la enfermedad. El proceso salud/enfermedad/atención:

Constituye un universo que opera estructuralmente -por supuesto que, en forma diferente en toda sociedad, y en todos los conjuntos sociales estratificados que la integran. Aun cuando ésta es una afirmación casi obvia debe subrayarse que la enfermedad, los padecimientos, los daños a la salud constituyen algunos de los hechos más frecuentes, recurrentes, continuos e inevitables que afectan la vida cotidiana de los conjuntos sociales (Menéndez, 1994, p. 71).

Esta diversidad cultural se refleja en las distintas formas de atender la salud. Cada grupo adapta sus conocimientos a sus creencias, recursos y experiencias. Incluso en las enfermedades menores, el conocimiento curativo se transmite entre familiares, amigos y vecinos, fortaleciendo los lazos comunitarios y garantizando la continuidad de los saberes tradicionales.

## Medicina Tradicional

En la época prehispánica, los pueblos originarios que habitaban Guatemala y lo que hoy corresponde al estado de Chiapas contaban con sus propias formas de comprender la vida y la muerte, así como la salud y la enfermedad. A partir de su cosmovisión, desarrollaron creencias, prácticas y conocimientos destinados a la curación, y contaban con especialistas en el uso de plantas medicinales capaces de diagnosticar padecimientos y aplicar terapias que incorporaban rituales sagrados. Estas prácticas constituyeron —y continúan constituyendo— un elemento esencial en los procesos de sanación de las personas.

Como se mencionó anteriormente, la invasión europea impuso las prácticas e instituciones médicas españolas. No obstante, los pueblos conquistados buscaron preservar sus saberes terapéuticos ancestrales, fusionándolos con elementos de la medi-

3 Guts (wuts): Se hace uso de esta palabra para decir que una persona se encuentra triste o débil a causa de una enfermedad.

cina europea. Así, combinaron plantas medicinales mesoamericanas con las traídas de España y África. "Por tanto, la medicina tradicional mexicana que ahora se practica en todo el país es el resultado de la combinación de elementos europeos y africanos, sobre una matriz de origen prehispánico" (Campos, 2002, p. 164).

No solo se introdujeron ideologías, costumbres y plantas medicinales, sino también enfermedades desconocidas que provocaron la muerte de numerosas personas, como la viruela y la fiebre, por ser hasta entonces desconocidas para los sistemas inmunológicos de los nativos americanos.

Durante la investigación se registró un testimonio histórico localizado en Las Margaritas, Chiapas, relacionado con las grandes epidemias. En particular, destaca el caso de la llamada "influenza española", que afectó gravemente al país y al mundo entero durante la segunda década del siglo XX. Este relato fue proporcionado por una de nuestras informantes de mayor edad:

Mi mamá, mis tías que les dio fiebre española, en ese tiempo dio la española que era una fiebre sin igual que no quedó nadie, que en mula se iban a enterrar las gentes dos, tres cajones en cada mula del diario y cada rato, porque era una fiebre. No querían comer nada con aquel calenturón, atarantadas de tanta calentura, y que dijo uno ino lloren cabronas!, uno mayor que ellas, horita les voy a acortar jocote no lloren, que agarró el muchacho y llenó una olla de agua le echó lumbre y se fue a chaporriar el jocote, cuando se coció dijo coman de ese, coman a ver, de nada hay que pensar también si va a ser malo va a ser bueno. Pues beban de esta agua que decía el muchacho y qué vasos y vasos los niños de pura agua de jocote agrio que cuando los fueron a traer ibuenos, se escaparon! (M. Moreno, comunicación personal, 10 de noviembre del 2012).

Este relato no corresponde al periodo de la conquista ni a la época virreinal; sin embargo, resulta ilustrativo para comprender los procesos que viven las comunidades cuando enfrentan enfermedades desconocidas. La narración permite dimensionar el desconcierto, el sufrimiento y la mortalidad que provocan estos padecimientos, así como la necesidad de buscar alternativas ante la ausencia de soluciones médicas inmediatas. En este caso, Los Tojol-ab'ales recurrieron a los recursos naturales disponibles y, mediante la experimentación empírica, identificaron el uso del agua de jocote agrio como una posible vía de alivio. Este tipo de prácticas muestra cómo los pueblos desarrollan respuestas terapéuticas —sean veraces o simbólicas— que permiten nombrar la enfermedad, comprenderla dentro de su cosmovisión, definir una posible causa y establecer formas de atención que, al demostrar eficacia, se transmiten de generación en generación.

Gracias a esta transmisión, muchas prácticas persisten hasta la actualidad. La medicina tradicional comprende diversos procesos desarrollados a lo largo del tiempo mediante la práctica comunitaria. Así, cada pueblo cuenta con sus propios métodos de curación, aunque comparta elementos con otros.

Durante nuestra investigación constatamos que la población de la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, continúa haciendo uso de estos conocimientos curativos tradicionales, los cuales se enmarcan dentro de la medicina tradicional entendida como "un conjunto acumulado de prácticas generadas en el seno de la comunidad,

transmitidas generacionalmente y que, basada en un saber fundamentalmente empírico, ofrece soluciones a las diversas manifestaciones de la enfermedad, buscando proporcionar la salud de la comunidad" (Lara y Mateos, 1994, p. 177).

La mayoría de estas prácticas se realizan en el hogar, cuando las enfermedades son consideradas de origen natural, causadas por exceso de frío o calor, por emociones como el enojo, la tristeza o la envidia, o por contacto con energías dañinas. En primera instancia, son las mujeres de la casa —principalmente abuelas y madres— quienes atienden al enfermo mediante emplastos medicinales, infusiones y sobadas aprendidas de sus antecesoras. De acuerdo con cada diagnóstico, se elige el tratamiento adecuado: algunas dolencias se curan con plantas medicinales, preparados de origen mineral o animal, limpias<sup>4</sup>, sopladas, purgantes, baños de hierbas o supositorios. Sin embargo, cuando el padecimiento no mejora o se considera más grave, las familias recurren a los médicos tradicionales, quienes poseen un conocimiento más amplio y especializado para atender enfermedades que ya no pueden tratarse en el ámbito doméstico.

También existe la creencia en enfermedades relacionadas con el espíritu, como el "mal echado" o "mal puesto", que rompe el equilibrio físico, mental y espiritual del individuo, afectando su salud, suerte y energía vital, pudiendo causar la muerte. No obstante, mientras algunas personas creen firmemente en estos males, otras los niegan por razones religiosas, académicas o por simple escepticismo.

Resulta interesante mencionar el caso relatado por uno de nuestros informantes, quien afirmó haber enfermado tras ser espantado por "la Llorona":

#### 4 El espanto o susto.

Se trata de una enfermedad que puede afectar tanto a niños como a adultos, causada generalmente por un susto intenso o una impresión muy fuerte asociada al miedo. Quienes lo padecen presentan síntomas como falta de apetito, insomnio, debilidad, miedo e inseguridad. Durante la noche, el enfermo puede experimentar sobresaltos repentinos al dormir debido a pesadillas o sueños angustiantes. Estos malestares pueden provocar una pérdida de peso rápida e incluso la muerte si no se recibe tratamiento oportuno.

- **Formas de tratamiento:** Una práctica consiste en "ramear" al enfermo con hojas de chilca a las 12 del día, procedimiento que se realiza durante tres días consecutivos.

Para intensificar el efecto, se rocían las ramas de chilca y romero con loción de "7 espíritus" mientras se llama al enfermo por su nombre, por ejemplo: "Vení, María, no te quedes; vení, María, no te quedes". Esta acción debe repetirse a las 12 del día durante tres días consecutivos.

- **Rameo en el lugar del accidente:** Se debe "ramear" al enfermo nueve veces en el sitio donde ocurrió el susto, a las 12 del día, utilizando nueve ramas de chilca. Durante el procedimiento, se llama al enfermo por su nombre nueve veces y se enciende una velita en el altar por cada día de curación. Las ramas se colocan debajo de la almohada mientras el paciente duerme, cambiándolas diariamente conforme avanza la recuperación. Al décimo día, todas las ramas se recogen y se arrojan a un río, permitiendo que la corriente se lleve la energía negativa.

- **Uso de matasano y elementos domésticos:** Otra práctica consiste en ramear al enfermo con nueve ramitas de matasano durante nueve días en el lugar del susto. Al regresar a casa, se le aplica agua bendita y se frota con una vela y la enciende en el altar, como complemento al rito de curación.

- **Ritual complejo de nueve días:** El espanto también puede tratarse mediante un ritual más elaborado, realizado a las 12 del día durante nueve días. Se requiere medio litro de aguardiente, loción verde, un huevo de rancho, y nueve ramas de albahaca, romero, ruda, chilca y shauc. Dos días antes de iniciar la curación, el aguardiente y la loción verde se colocan en un recipiente para "curtirse". Cada día se ramea al enfermo, llamándolo por su nombre, y al finalizar se sopla con el líquido preparado. Tras completar los nueve días, se esperan dos días más antes de arrojar las ramas al río. En este último ritual, el enfermo es nuevamente rameado y se le limpia con un huevo, cerrando el proceso de curación.

A mí me espantaron con cosas increíbles [...] yo lo viví. Se me apareció la mentada Llorona; tenía unos 12 años [...] me espanté, salí corriendo, me caí [...] me tuvieron que ramear con hojas de matasano por nueve días, a las 12 del día y echar agua bendita y prender velas para que se me fuera el espanto [...] (J. Pérez, comunicación personal, 8 de julio de 2018).

El informante se estremecía al recordar su experiencia, señalando que “solo quienes lo viven lo creen”. Pudimos observar que este tipo de sucesos afecta la salud, sobre todo la espiritual, generando desequilibrio, falta de apetito, cansancio, pesadillas y otros síntomas que, de no tratarse, podrían ocasionar la muerte. Por ello, cuando en el hogar no se sabe cómo curar este tipo de males, se recomienda acudir a los mayores —abuelos, tíos— o a los curanderos del pueblo, quienes poseen el conocimiento necesario para restablecer el equilibrio del cuerpo y del espíritu.

## Salud-Enfermedad

Desde el ámbito tradicional, la enfermedad se comprende como “la ruptura del equilibrio y la falta de armonía que provoca el excesivo trabajo, el maltrato, la tristeza, la desorganización, la contaminación y agotamiento de los recursos naturales” (Flores, 2004, p. 3). Esta concepción parte de una visión holística del ser humano, en la que la salud no solo depende de factores biológicos, sino también de aspectos espirituales, sociales y naturales.

En este sentido, las enfermedades son entendidas como resultado de múltiples causas y no exclusivamente de agentes patógenos como virus o bacterias. Por ello, existen diversas maneras de tratarlas, pues la medicina tradicional no se limita al uso de fármacos, sino que otorga un valor significativo a las prácticas terapéuticas basadas en plantas medicinales, productos animales o minerales, y en terapias espirituales y rituales.

Bajo esta perspectiva, la relación entre medicina tradicional y medicina científica se concibe de forma horizontal, es decir, como un intercambio intercultural de saberes donde ambas prácticas pueden complementarse. En palabras de González (2003), se trata de:

Una relación de intercambio a partir de la cual cada una de las partes puede construir algo nuevo que no habría podido crear de manera independiente. Esto se vuelve posible por la adquisición de ese algo que antes no tenían y que muy probablemente no habrían tenido de haberse mantenido en su cultura sin abrirse al otro. (p. 6).

Un ejemplo de esta complementariedad se observa en la combinación de tratamientos naturales y farmacológicos: para la gripa, algunas personas utilizan tés de flores de clavel morado, violeta, borraja y shauc junto con Alka-Seltzer<sup>5</sup>; mientras que, para la diarrea o el vómito, preparan infusiones de yerbabuena, canela, ajo y comino con tortilla quemada, acompañadas de una pastilla de Acromicina. Esta articulación de saberes demuestra la apertura de las comunidades, como la población margaritense, hacia una práctica médica intercultural donde lo occidental y lo tradicional dialogan y se complementan según la naturaleza del padecimiento.

5 Alka-Seltzer es una marca comercial de un antiácido y analgésico efervescente; su fórmula clásica contiene principalmente ácido acetilsalicílico, bicarbonato de sodio y ácido cítrico.

Las enfermedades más recurrentes en la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, se agrupan en dos grandes categorías: **enfermedades culturales y enfermedades contemporáneas**. Las primeras son aquellas conocidas como *síndromes culturalmente delimitados*, que solo pueden entenderse y tratarse dentro del marco simbólico y terapéutico de una cultura específica (Campos, 2002). Un ejemplo es el *pujo*, padecimiento que afecta a los recién nacidos y es ampliamente reconocido en la región. En este sentido, las enfermedades culturales se definen como:

El conjunto de enfermedades o padecimientos que se manifiestan en las personas que pertenecen a un determinado grupo o cultura indígena y que encuentra su prevención, tratamiento o rehabilitación; con la aplicación de recursos terapéuticos de la medicina tradicional. Ejemplos de enfermedades culturales: mal de ojo, pérdida del alma, mal hechos, mala conducta sociocultural, ruptura entre calor y frío (Spantzay, 2008, p. 13).

Estas enfermedades suelen clasificarse en *calientes* o *frías*, al igual que los remedios o plantas utilizadas para tratarlas. Si el padecimiento es considerado "frío", el tratamiento debe ser "caliente", y viceversa, buscando restablecer el equilibrio del cuerpo. Por ejemplo, para aliviar el dolor de estómago causado por frialdad, se recomienda un té de palo de manzanilla, considerado "caliente". Como señala López (1996b):

Es necesario aclarar que la naturaleza caliente o fría que se atribuye a los distintos seres, humanos o no, no se refiere estrictamente al estado térmico de los cuerpos, sino a calidades de muy diverso tipo (...). Por otra parte, las frutas son catalogadas entre las "frías" si son demasiado acuosas; los alimentos picantes son "calientes"; hoy se dice que el granizo es "caliente" porque quema las plantas, y así otras características determinan la posición de los distintos seres en uno u otro lado de este sistema clasificatorio. La diversidad de criterios taxonómicos es grande, lo que conduce en la actualidad a que una especie vegetal, por ejemplo, sea considerada "fría" por algunos informantes, mientras que otros afirman que es "caliente". (p. 286).

Desde esta lógica, el cuerpo humano y la naturaleza se conciben como sistemas interdependientes cuyo equilibrio es esencial para mantener la salud. "Ante un estado de desequilibrio, se procura restablecer la normalidad por medio de la aplicación de productos de naturaleza contraria al mal" (López, 1996b, p. 304). Esta concepción responde a una cosmovisión indígena que interpreta la salud como un equilibrio integral entre el cuerpo, el espíritu y el entorno. Dicha cosmovisión, entendida como:

El conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social en un momento histórico, pretende aprehender el universo... la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales... la cosmovisión insisto, es un producto cultural colectivo (López, 1996b, p. 21).

El tratamiento de las enfermedades culturales suele implicar tanto elementos empíricos como simbólicos. Según Ruz (1990), "definida la enfermedad y su causa, se lleva a cabo el tratamiento que comprende un aspecto mágico —rezos, ritos, conjuros— y otro empírico —sobadas, baños, sopladas— con el uso de medicamentos de origen vegetal, animal o mineral" (p. 212). Los rituales curativos se rigen por tiempos solares y repeticiones numéricas sagradas, como el tres, el nueve y el doce, considerados de alta eficacia espiritual. En el caso del "espanto", por ejemplo, el tratamiento dura nueve días y se realiza a las doce del día, combina plantas específicas como albahaca, ruda, romero, chilca y shauc (H. Hernández, comunicación personal, 10 de marzo de 2013).

Por otro lado, las *enfermedades contemporáneas* —como la diabetes, hipertensión, gastritis o cáncer— son tratadas principalmente mediante la medicina occidental, aunque algunas personas las controlan también con plantas medicinales.

Como relata doña Cristina (comunicación personal, 10 de noviembre de 2020), el uso de infusiones de *matasano* complementa su tratamiento farmacológico para la presión arterial. Estas enfermedades se asocian con la alimentación industrializada y la exposición a productos químicos derivados del modelo económico moderno. En palabras de M. Moreno (comunicación personal, 20 de enero de 2024), la pérdida de las prácticas alimentarias naturales y comunitarias ha generado la aparición de “enfermedades raras” inexistentes en tiempos pasados.

Esta transformación se vincula con los procesos de modernización, capitalismo y globalización, que han fragmentado los vínculos comunitarios y la relación armónica con la naturaleza. Como advierte Vargas (2012):

La adquisición obsesiva de productos manufacturados que mantengan activa y creciente la fabricación de mercancía produce el fenómeno de la reificación o cosificación del individuo, entregado al consumo sistemático de objetos muchas veces inútiles o superfluos, que las modas y la publicidad le van imponiendo, vaciando su vida interior de inquietudes sociales, espirituales o simplemente humanas, aislando y destruyendo su conciencia de los otros de su clase y de sí mismo. (p. 24).

El consumo de agroquímicos, alimentos procesados y productos industrializados representa no solo una amenaza ecológica, sino también sanitaria. A pesar de ello, en las comunidades persiste una sólida tradición herbolaria, donde el conocimiento curativo se transmite oralmente. Tal es el caso del tratamiento de la colitis con infusiones de hinojo y verbena, descrito por doña Rosario (comunicación personal, 23 de agosto de 2018). Este ejemplo reafirma que los saberes tradicionales mantienen su vigencia y eficacia en el tratamiento tanto de enfermedades culturales como contemporáneas.

Finalmente, como advierte De Sousa (2006), “la desvalorización de estos saberes responde a procesos históricos de *residualización* del conocimiento indígena, que han etiquetado a estas prácticas como “primitivas” u “obsoletas” (p. 76). Frente a ello, es fundamental visibilizar y revalorizar los conocimientos producidos desde las culturas originarias, reconociendo su aporte a la construcción de alternativas sostenibles y humanas frente a las crisis sanitaria y ambiental contemporáneas.

### **La mejor manera de sanar a través de la fe y la creencia**

Es necesario abordar los conceptos de fe y creencia debido a la relevancia que poseen dentro del proceso de curación y sanación del enfermo, especialmente en el ámbito de las llamadas enfermedades culturales. Estos elementos están presentes en el uso de plantas medicinales e incluso, en la confianza depositada en el médico o en el medicamento farmacéutico. Los términos fe y creencia se encuentran estrechamente relacionados, pues algunas personas creen en padecimientos como el espanto o el nacido, y a través de la fe en el tratamiento logran resultados satisfactorios. De este modo, la fe desempeña un papel primordial para muchos, tal como lo señala

Ishizawa (2012): "...encuentra certeza en la palabra de alguien en quien confío y hace que este conocimiento, que se basa en la confianza, sea más fundamental que nada que pueda conocer por la razón" (p. 125).

Para sanar, según las personas que se inclinan por estas formas de curación, es necesario tener fe en los remedios o tratamientos, en quienes los prescriben o realizan, pero, sobre todo, se requiere confianza en Dios. Así, se evidencia que las personas toman en cuenta al ser supremo y se encomiendan a él tanto quienes llevan a cabo el tratamiento curativo como quienes se someten al mismo. Generalmente, esta encomienda se realiza mentalmente en las curaciones tradicionales. Cuando un curandero interviene, sabe qué oraciones emitir para que su trabajo tenga eficacia, pues se considera que la fuerza sobrenatural que proviene del ser supremo, junto con los ingredientes y procedimientos empleados, posibilita el proceso de curación basado en la confianza de que el enfermo sanará.

Doña Hermila, con amplia experiencia en la curación de niños con pujo, empacho o enlechadura, lo expresa claramente:

Cualquier cosita que viene aquí, tiene fe, tiene confianza y yo presto mis manos nada más, el que cura es Dios y sí en el nombre de Dios [...] Lo que cura es la fe, si tenemos fe podemos tomar un manojito de zacate y tenemos fe eso nos va a curar, la fe es todo (H. Hernández, comunicación personal, 10 de marzo de 2016).

La fe, en este ámbito, fundamenta tratamientos terapéuticos basados en la experiencia humana, practicados durante generaciones con resultados positivos. Gracias a la transmisión de estos conocimientos, la creencia en su eficacia se ha fortalecido.

Como señala Austin (1996a), la creencia "es cualquier acto del entendimiento, desde los más simples hasta los conceptos más elaborados; desde las meras preferencias o actitudes hasta los valores, actos propios de un individuo o comunes a un grupo social" (p. 23). Estas creencias, construcciones mentales que orientan la conducta cotidiana, constituyen elementos característicos de las culturas, pues a partir de las vivencias se generan las creencias y, en consecuencia, la fe.

En las culturas de origen mesoamericano, estos tratamientos encierran un componente mágico-religioso, resultado de la estrecha vinculación ancestral con la naturaleza, el cosmos y las divinidades, fundamentos de muchas creencias, mitos y ritos que otorgan autenticidad y eficacia a las prácticas curativas.

Doña Romana relató un ejemplo de curación ritual conocida como el compadrazgo con el *ujkum*, realizada para sanar a su nieto del *shoy*<sup>6</sup>:

El *shoy*, el *shoy* [...] mi Ramoncito seguido, seguido hasta que le dije: vamos a compadrear-nos con el *ujkum* si hay, lo llevamos, pues. Se le hace su atolito, se va con su cigarro, traguito si tienes, porque dicen los antepasados que así le gusta al señor *ujkum*. Ahí nos vamos, pues: 'Ay, compadrito, aquí te traigo tu atolito'. Y tiene, pues, unas bolotas y ahí le estás abollando sus bolas del *ujkum*. 'Aquí le traigo este su atolito, un su cigarro', y tu mano está abollando las bolas. Eso fue, pero remedio santo para Ramoncito, se fue el dichoso *shoy* [...]

<sup>6</sup> Afección en los labios del ojo en forma de grano, causa dolor y molestia a la visibilidad.

me compadree por mi Ramoncito, le dije: 'Compadrito, mi nietecito, hay que nos compadreamos las dos, la Lupe y yo y mi Ramoncito!... pero eso es efectivo...'" (R. López, comunicación personal, 25 de julio de 2021).

Además, comentó que el *ujkum* no solo cura el *shoy*, sino también el *nacido*:

La Leti así lo platica, dice la Leti que ella cada vez que ime salía en la punta de mi nalga embrocada estoy!, ya no puedo tar sentada, hasta que el doctor me sacaba la pus, [...] iy chorrea la pus!, ella si se fue con doctor y le sacaban aquí en Comitán [...] hasta que hay me dice quién es la señora que no lo conozco, me dice ella ique me dijo que yo me compadree con el *ujkum*!, me vine pué aquí, haya no hay *ujkum*, tres veces me vine, hay doña Romana no lo vaste a creer hasta ahora, bendito *ujkum* dice ella (R. López, comunicación personal 25 de julio de 2021).

El compadrazgo al *ujkum* se presenta en la región tojol-ab'al, como ha registrado Lalo (2012):

Entre los tojolabales también es costumbre compadrear al árbol, pero no a la ceiba sino al *ujkum* (*Erithrina chiapasana* Kukoff). Se compadrea al árbol cuando se tiene "un nacido", se abraza y se le visita nueve veces, se le lleva chocolate, pan o galletas. Después de la curación es común que se visite al compadre. Los machetitos son los que se cortan y se pasan por la parte afectada, por eso se cree que las protuberancias en la corteza son las representaciones de los nacidos de quien ha curado. (p. 123).

El afectado, al tener fe y seguir fielmente las indicaciones de este conocimiento curativo, logra recuperar la salud, tal como lo afirman los informantes. En este ejemplo se manifiesta la unión entre creencia y fe, expresada en la experiencia directa.

Asimismo, en las curaciones tradicionales se observa una combinación de elementos ancestrales, como el árbol de *ujkum*, con componentes contemporáneos como el cigarro, el pan o el trago. En otros casos, la práctica puede consistir en beber un té de plantas medicinales junto con medicamentos farmacéuticos, o en curar el *azareo* colocando cruces de sal en el pulso, las corvas y la frente, acompañadas de sopladitas de aguardiente, especialmente en el ombligo, considerado un punto vulnerable y dador de vida. Ruz (1990) explica:

Hay en el cuerpo humano varios puntos clave relacionado con la enfermedad, los sentidos o pulsos, la mollera, y la nuca. Destaca entre ellos el ombligo que es el centro de la vida, pues a través de él se desarrolla la criatura, llenándose de calor, mientras está dentro del seno materno. A lo largo de la existencia es siempre un punto susceptible, durante ciertas enfermedades late y hace ruido, en otras ocasiones (como en el caso del mal de ojo y el pujo, que afecta sólo a los niños pequeños) puede incluso reventarse dejando escapar toda la fuerza vital. (p. 207).

El ombligo, entonces, ocupa un lugar central en la cosmovisión maya, y al incorporar elementos como la cruz cristiana en el proceso de curación, se revela la unión simbólica entre culturas.

En contraste, la medicina occidental tiende a excluir lo espiritual, concentrándose únicamente en lo físico y en la conservación de la vida en la perspectiva sistémica biológica, sin considerar la dimensión espiritual o la calidad de vida de los pacientes.

En cambio, las enfermedades del espíritu —como el espanto, el ojo o el azareo—, si no son atendidas adecuada y oportunamente, pueden tener repercusiones graves. Por ello, es fundamental reconocer sus síntomas y tratarlas desde la fe, pues sin creer en la enfermedad o en el tratamiento, este no surte efecto, como lo expresó doña Mila.

La falta de fe impide el acceso a métodos idóneos de curación, ya que quienes no creen en estos padecimientos tienden a considerar tales prácticas como charlatanería o invenciones, sin reconocer su valor cultural ni simbólico. Esta desaprobación suele provenir de la falta de experiencia directa con tales situaciones, lo que lleva a menospreciar las creencias y la fe de quienes sí las han vivido.

En consecuencia, creer y tener fe en este campo de conocimientos curativos es propio de ciertos sectores, aunque ello no implica que los demás carezcan de fe, sino que la orientan hacia otros ámbitos. Cada individuo construye su confianza a partir de sus experiencias, y con base en esa confianza elige el modo en que busca la salud y el equilibrio.

### **Secretos no tan secretos para sanar**

Al inicio de la investigación, este tema no se encontraba contemplado. Sin embargo, conforme avanzamos en el trabajo de campo, los informantes comenzaron a mencionar ciertos *secretos* relacionados con la salud. Fue entonces cuando este concepto despertó interés y curiosidad, debido al misticismo que lo rodea y a su papel dentro de los conocimientos curativos tradicionales.

Es importante aclarar que, al hablar de *secretos*, no nos referimos necesariamente a algo reservado o prohibido, sino al modo en que las personas denominan ciertos saberes curativos específicos. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, los procedimientos para curar el *nacido* y el *shoy*, o la práctica de "compadrear con el árbol de *ujkum*" para obtener la sanación definitiva. Surge entonces una interrogante fundamental: ¿por qué se les llama secretos, si finalmente se transmiten entre quienes poseen estos conocimientos y quienes requieren ser curados mediante ellos?

Recordemos el testimonio de doña Romana, quien compartió su experiencia en torno a la curación del *shoy* que afectaba a su nieto. El niño padecía recurrentemente la aparición de granos en ambos ojos, y tras comprobar que los tratamientos médicos no surtían efecto, la familia decidió recurrir al ritual de compadrear con el *ujkum*. Los resultados fueron favorables, como ella misma relató: "eso fue remedio santo para Ramoncito, ise fue el dichoso *shoy*!" (R. López, comunicación personal, 25 de julio de 2021). En este caso, el conocimiento del secreto fue transmitido de abuela a hija, como una enseñanza necesaria para alcanzar la curación.

Estos secretos se encuentran tanto en contextos urbanos como en comunidades indígenas. Ruz (1990) señala, por ejemplo, que para liberarse de la *Pajk'intaj*<sup>7</sup>, "el que la

<sup>7</sup> Según Ruz (1990), "En la zona tojolabal se le conoce como una mujer de pelo muy largo y vestido rojo que aparece sentada en lo alto de los ocotes, al peinarse produce torbellinos que destruyen los sembrados" (p. 209). Sin embargo, en la zona urbana se le conoce como la llorona.

encuentra debe reaccionar rápidamente y ponerse la ropa al revés; es el secreto para liberarse de ella" (p. 209).

A partir de la investigación, es posible identificar algunas características comunes en los llamados secretos:

- \* Implican situaciones sorprendentes y, en ocasiones, difíciles de comprender, en las que determinadas prácticas logran sanar a las personas.
- \* Establecen una relación estrecha entre el ser humano, la naturaleza y el cosmos.
- \* Se enmarcan dentro de un contexto mágico-religioso.
- \* Encierran misticismo y resultan, en gran medida, inexplicables.
- \* La fe y la creencia son elementos fundamentales para su eficacia.
- \* Requieren seguir con precisión el procedimiento establecido.
- \* No cuentan con aval científico.
- \* Están disponibles para quienes los necesitan.

Con base en los testimonios recopilados y en las características descritas, podemos definir los *secretos* como una expresión popular que designa conocimientos, enseñanzas y prácticas curativas de carácter misterioso, sustentadas en la relación hombre-naturaleza-cosmos. Aunque están al alcance de quienes los requieren, su lógica escapa a la comprensión racional y su transmisión ocurre únicamente entre aquellos que padecen enfermedades cuya cura depende de estos saberes tradicionales.

## Conclusión

A pesar de los procesos de modernización y de la expansión del modelo biomédico hegemónico, las prácticas curativas tradicionales continúan vigentes en la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas. Los resultados de esta investigación evidencian que la población local mantiene una relación activa con los saberes ancestrales, los cuales siguen siendo una referencia importante para el tratamiento de enfermedades tanto culturales como contemporáneas. Esta persistencia demuestra que el contexto urbano no implica necesariamente la pérdida de las prácticas tradicionales, sino que éstas se transforman y adaptan a las nuevas condiciones sociales.

El enfoque etnográfico permitió reconocer la voz de los actores sociales como sujetos reflexivos, capaces de interpretar sus experiencias y de mantener vivas sus tradiciones curativas. A través de sus testimonios, se observó que la medicina tradicional no sólo constituye un sistema de atención a la salud, sino también un espacio simbólico en el que convergen la fe, la cosmovisión y la identidad cultural. Dentro de estas prácticas, los ritos y ceremonias ocupan un lugar central en el tratamiento de las enfermedades culturales, pues integran elementos espirituales, comunitarios y naturales que buscan restablecer el equilibrio entre el cuerpo, el alma y el entorno.

Estos rituales que pueden incluir oraciones, limpiezas, rezos, sahumeros o el uso simbólico de plantas y objetos sagrados poseen un profundo significado para las co-

munidades y los margaritences, aunque resulten parcialmente inexplicables desde la perspectiva racionalista de la medicina occidental. No obstante, su efectividad simbólica y emocional evidencia la existencia de otras formas de conocimiento que responden a lógicas culturales distintas, pero igualmente válidas y funcionales en su contexto.

Asimismo, se confirma que en las sociedades contemporáneas coexisten diversos sistemas de conocimiento y atención a la enfermedad. Más allá de su eficacia en términos biomédicos, estos saberes poseen un valor cultural y social que contribuye a la comprensión integral del bienestar humano. La autoatención, los rituales curativos y el uso de plantas medicinales se consolidan, así como prácticas de autonomía y resistencia ante la homogenización de los modelos occidentales de salud.

Autores como Lévi-Strauss, De Sousa Santos, Menéndez y Campos Navarro han enfatizado la importancia de legitimar y sistematizar los conocimientos tradicionales sin despojarlos de su contexto y significado cultural. En este sentido, reconocer su validez implica un acto de justicia epistémica y un paso hacia la interculturalidad en el campo de la salud.

Finalmente, los conocimientos curativos tradicionales deben ser entendidos como parte del patrimonio cultural intangible, transmitido de generación en generación mediante la oralidad, la práctica y la ritualidad cotidiana. Su relevancia radica no sólo en su función terapéutica, sino en su papel como elemento cohesionador de la identidad colectiva y como expresión de la diversidad cultural frente a la globalización. Revalorarlos y preservarlos significa, en última instancia, fortalecer la memoria viva de los pueblos y reconocer su capacidad para construir alternativas propias de salud, espiritualidad y bienestar.

## Referencias

- Campos, N. R. (2002). Las medicinas indígenas de México al final del milenio. En G. de la Peña & L. Vázquez de León (Eds.), *La antropología sociocultural en el México del Milenio: Búsqueda, encuentros y transiciones* (pp. 162-201). INI, CNCA; FCE.
- España Arita, M., Milgram, & Aguilar Guevara, J. (2004). La antropología y su importancia en la medicina. *RevMedHond*, 72(3), 255. <http://www.bvs.hn/RMH/pdf/2004/pdf/Vol72-3-2004-8.pdf>
- Flores Guerrero, R. (2004). Salud, enfermedad y Muerte: Lecturas desde la antropología sociocultural. *Revista Mad*, 10, mayo. De <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/mad/10/paper03.pdf>
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Ishizawa, J. (2012). La construcción colectiva del ser. En I. Ilich & G. Esteba (coords.), *Repensar el mundo* (pp. 99-136). Guadalajara, México: La Casa del Mago.
- Lalo Jacinto, G. (2012). Introducción al paisaje ritual de la meseta comiteca. En L. S. Lowe & M. E. Pye (Eds.), *Arqueología reciente de Chiapas: Contribución del encuentro celebrado en el 60° aniversario de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo* (pp.

- 113-126). New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- Lara y Mateos, R. M., Aguilar Sierra, M., Campos Navarro, R., & López Rico, M. (1994). *Medicina y cultura en la formación general profesional de la salud*. Plaza y Valdés; FCE.
- López Austin, A. (1996a). *La cosmovisión mesoamericana*. En S. Lombardo y E. Nalda, (Coords.), *Temas mesoamericanos* (pp. 471-507). México: INAH\_CONECULTA.
- López Austin, A. (1996b). *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas* (tomo I). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Memobpi. (2006). *Conocimientos tradicionales*. <http://www.unesco.org/bpi/pdf/memobpi48-tradknowledge-es.pdf>
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es la Medicina Tradicional? *Alteridades*, 4 (7), 71-83. <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/alteridades/include/getdoc.php?rev=alteridades&id=67&article=68&mode=pdf>
- Ruz, M. H. (1990). *Los legítimos hombres* (Vol. III). México: Universidad Autónoma de México.
- Santos, B. de S. (2006). *Conocer desde el sur: Para una cultura política emancipadora*. <https://abacoenred.org/wp-content/uploads/2019/07/Conocer-desde-el-Sur.pdf>
- Sián Espantzay De Elias, R. (2008). *Prácticas de medicina tradicional en el tratamiento de enfermedades culturales* (Tesis de licenciatura, Universidad Mariano Gálvez de Guatemala, Facultad de Enfermería). <http://biblioteca.umg.edu.gt/digital/45870.pdf>
- Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas de una epistemología del Sur*. [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado\\_Lima2010.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf)
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Alfaguara.



Mujer con pintura facial, choza tradicional con techo de paja, yucatan mexico, entrada a la casa, atuendo cultural, día de los Muertos, cultura indígena, vivienda tradicional, pintura de la cara, tradición cultural, cabaña rústica, Descarga gratuita [Imagen]. Recuperado de <https://www.hippopx.com/es/free-photo-aphrc/download>

## Un acercamiento a las nociones de la muerte entre los tojol-ab'ales

**Eliber Gómez Abadía**

Junxta Jk'ujoltik: Centro de Investigaciones y Estudios Interdisciplinarios del Sureste Mexicano

### Resumen

La concepción tojol-ab'al de la muerte forma parte de un entramado relacional en el que la vida, el cuerpo, las entidades animicas y las fuerzas no humanas participan de manera constante. La muerte no se entiende como un simple fin biológico, sino un proceso que involucra dimensiones ultra humanas, sociales y morales; por ello, las enfermedades o accidentes se entienden como quiebres en la armonía entre las diferentes entidades que habitan el mundo. Esta visión coincide con tradiciones mesoamericanas que conciben la existencia como cíclica, donde vida y muerte se alimentan mutuamente y siguen organizando la vida comunitaria.

**Palabras clave:** tojol-ab'ales; muerte; vida; salud-enfermedad.

## An Approach to the Notions of Death among the Tojol-ab'al People.

### Abstract

The Tojol-ab'al conception of death is part of a relational network in which life, the body, psychic entities and non-human forces participate in a constant way. Death is not understood as a simple biological end, but a process that involves ultra-human, social and moral dimensions; therefore, diseases or accidents are understood as breaks in the harmony between the different entities that inhabit the world. This vision coincides with Mesoamerican traditions that conceive of existence as cyclical, where life and death feed each other and continue to organize community life.

**Keywords:** tojol-ab'ales; death; life; health-disease.

## Uma Aproximação às Noções de Morte entre o Povo Tojol-ab'al.

### Resumo

A concepção Tojol-ab'al da morte faz parte de uma rede relacional na qual a vida, o corpo, entidades psíquicas e forças não humanas participam de forma constante. A morte não é entendida como um simples fim biológico, mas como um processo que envolve dimensões ultra-humanas, sociais e morais; Por isso, doenças ou acidentes são entendidos como rupturas na harmonia entre as diferentes entidades que habi-

tam o mundo. Esta visão coincide com as tradições mesoamericanas que concebem a existência como cíclica, onde a vida e a morte se alimentam mutuamente e continuam a organizar a vida comunitária.

**Palavras-chave:** tojol-ab'ales; a morte; vida; saúde-doença.

## Introducción

En últimos años, mis estudios se han enfocado en asuntos vinculados al análisis del clima desde la cosmovisión tojol-ab'al. No obstante, en este complejo pensamiento que incluye elementos climáticos, entidades y deidades pluviales, individuos con gracias especiales capaces de alterar el clima y rituales de petición de lluvia, existe un suceso relevante que se encuentra en la cosmovisión climática, pero aún no ha sido profundamente analizado: la muerte.

El objetivo de este escrito es acercarme al estudio de la muerte en Mesoamérica, el área maya y específicamente entre los tojol-ab'ales, explorando las posibles vías a tomar para una etnografía más amplia y profunda, pues, hasta ahora, los datos etnográficos coinciden en que, desde el pensamiento tojol-ab'al, los desequilibrios en el cosmos, así como las interacciones entre fuerzas circundantes del medio, pueden provocar males y, en casos graves, pueden causar la muerte de alguna entidad.

El fallecimiento del humano llega de diversas formas. A través de alguna enfermedad (de manera natural) o por castigo de parte de la deidad denominada *Kajwaltik*; a este tipo de enfermedad/muerte se le denomina *xchamel dyos* (enfermedad de dios). No obstante, hay otro tipo de enfermedad, la que se conoce como *gana chamel* (enfermedad intencionada o mal puesto). Este es provocado por una persona con cualidades especiales, conocida como *ajnanum* (curandero/brujo). Estos males pueden causar la muerte a los afectados. Además de las enfermedades, los accidentes (que también pueden ser causados de manera intencionada) son otras de las causas de la muerte.

Los encuentros con seres ultra humanos dueños de ciertos espacios de la geografía sagrada (como los dueños del monte, las aguas o las cuevas) pueden desencadenar sucesos fatales para el humano. Sobre todo, si el individuo está afectando el equilibrio del ambiente. Por ejemplo, si un hombre caza a un animal joven o sustrae peces, más de lo necesario, el dueño del espacio puede hurtar el *altsil* (entidad anímica/aliento vital) a la persona. Después de la sustracción, el afectado puede regresar a la comunidad, pero casi siempre muere a los pocos días.

Mis datos etnográficos sobre los humanos con gracias especiales, en específico los que se dedican al ámbito de la salud y los que manipulan al clima, me han permitido notar que, los que cuentan con estas cualidades corren un riesgo permanente. Inclusive desde el vientre materno, los fetos están en riesgo de sufrir los daños ocasionados por agentes externos, como los brujos, quienes pretenden arrebatar la "luz" del nuevo ser, pues los brujos pueden identificar desde antes del nacimiento los poderes de las criaturas. Al arrebatar la "luz" o el *jakel* (entidad anímica que dota de poderes a

la persona), el brujo se hace más fuerte y el lactante puede nacer con discapacidad o, peor aún, perecer antes del nacimiento como resultados de un aborto espontáneo o bien, morir horas o días después de ver la luz.

Por este motivo, es una preocupación constante para el tojol-ab'äl los ataques de agentes externos. Cuidan y protegen celosamente a las embarazadas, a los recién nacidos y a los niños que tienen poderes especiales, pues se considera que carecen de fuerza suficiente para repeler los ataques de los brujos. Normalmente, los ataques son para hurtar la "luz"/*jakel*. Sin esta entidad anímica, los vivos caen en estado de discapacidad o fallecen.<sup>1</sup>

Otra causa de muerte es el *xiwel* (espanto). La persona que se asusta en demasía, en ese momento su *altsil* se desprende de su continente (el cuerpo) y se queda en el lugar de los hechos. La persona asustada puede sufrir graves consecuencias; adelgaza o se "hincha" de manera repentina. El proceso ritual para hacer regresar el alma se denomina *stuljel* ("levantada"). Si el *altsil* no logra regresar, la persona fallece.

Estos datos etnográficos ofrecen nociones acerca de la muerte en el pensamiento tojol-ab'äl, sin embargo, es necesario profundizar y realizar una etnografía más extensa para responder algunas preguntas como: ¿Cuál es la visión y el sentido que el tojol-ab'äl tiene acerca de la muerte? Aunque hay algunos aportes breves en el área maya, es importante comprender que cada "sociedad no sólo significa a la muerte en forma diferente, sino que, además, con el transcurso de los años cambia su propia concepción" (Petrich, 2003, pág. 474); por este motivo sería interesante profundizar en la visión contemporánea de los tojol-ab'äles acerca de la muerte.

No sólo las víctimas humanas, pues, los órganos del cuerpo, los animales y las plantas mueren. Por ejemplo, una mata de chile se seca-muere (*taki'-chami'*) si el fruto recién cortado es echado a la comida caliente; lo mismo le pasará a esta planta si una mujer embarazada es la que corta el fruto, ¿Acaso la muerte de la planta está relacionada con cuestiones que tienen que ver con la concepción dual de los frío- caliente? Antes de abordar la concepción tojol-ab'äl acerca de la muerte, haremos un breve recorrido sobre los estudios en el área de Mesoamérica y concretamente sobre el área maya.

## Metodología

Este trabajo inicia con un análisis detallado de la literatura antropológica y mesoamericana relacionada con la muerte. Asimismo, se presenta una revisión de los aportes correspondientes al área maya y a los tojol-ab'äles sobre este tema, donde se evidencia la escasa documentación existente acerca de las concepciones y los procesos vinculados con la muerte.

Además, se busca promover un diálogo entre la bibliografía revisada y los datos etnográficos presentados en el segundo apartado del artículo. Estos datos se recopilaron mediante entrevistas a profundidad y la observación participante, realizadas de forma intermitentes entre 2016 a 2024. Los sujetos de estudio son los mayas tojol-ab'äles de

<sup>1</sup> Las personas que tienen gracia o poderes especiales son conocidos como "los vivos". Se pueden dedicar al ámbito de la salud (sanar o echar males) o al ámbito climático-agrícola (manipular fenómenos atmosféricos).

los ejidos Veracruz, Rafael Ramírez, 20 de mayo del 85 y 20 de Noviembre, pertenecientes al municipio de Las Margaritas, Chiapas.

## **Revisión de la literatura**

### *Los estudios de la muerte en la antropología*

Para Duche (2012), los estudios de la muerte siempre han estado ligados a la antropología (desde sus inicios). Se ha estudiado desde diferentes periodos y enfoques. Duche cita tres periodos, el primero (S. XIX) tiene que ver con la relación de la muerte, el alma y el espíritu, pues algunas sociedades consideran que después de la muerte el espíritu sigue vagando en el mundo, el fantasma del difunto continúa presentándose a los vivos en visiones y sueños (Tylor, 1871).

En este periodo, Malinowski (1926) planteaba una perspectiva funcionalista acerca de la muerte. Consideraba que es una forma de satisfacer las necesidades del grupo al que se pertenece. Institucionaliza la muerte, pues dependiendo de la condición del muerto, es el tipo de ritual que se hace. Planteaba que la muerte era una necesidad básica para todos los humanos. Posteriormente, Evans-Pritchard (1940), consideraba que la muerte estaba ligada al temor a los dioses, y estos serían los que castigarían el mal comportamiento de los humanos.

El segundo periodo (a partir de los años 50's), resalta Duche (2012), tiene que ver con los planteamientos de Lévi-Strauss (1955), quien consideraba que la muerte está estrechamente ligada a la cultura y sociedad de todos los individuos. Por eso, las ideas en torno a la muerte no son estáticas, sino que van cambiando con el paso del tiempo y a través del vínculo con otras culturas. Mientras que para Goody (1962), algunos elementos de una cultura determinada se mantienen y se traspasan a las generaciones subsecuentes. También relaciona a la muerte como apaciguadora de conflictos o de unión social, pues cuando alguien muere, la familia y la comunidad recurren a la unión comunitaria.

Por otro lado, Geertz (2003) apunta que la muerte es un importante suceso que repercute sobre la vida social de los individuos (vivos), pues ante una pérdida el grupo revaloriza al individuo perdido. Por lo tanto, la muerte no es sólo un ritual que se hace de manera tradicional, sino que impacta en la vida social. Algo similar apuntaba Rosaldo (1993), pues las emociones y los sentimientos ante la muerte de alguien cercano juegan un papel importante. Entre los ilongot, la ira que sentían al perder a alguien los llevaba a "cazar cabezas".

Por su parte, Auge (1999) crea dos nuevas categorías, la memoria y el olvido, que implican situar al que ya partió en la memoria colectiva o que este se puede perder en el mar del olvido. Categorías que Ruz retoma años después, señalando que "en el mundo maya morir no es un simple hecho concreto, sino un proceso continuo engrazado con la vida" (Ruz, 2003: 545). Ya que vivos y muertos siguen en contacto; los difuntos siguen llegando al mundo terrestre, mientras que algunos vivientes pueden viajar al mundo de los muertos. En la bibliografía mortuoria en el área se encuentra la creencia en la reencarnación, citando que los muertos pueden regresar al mundo de

los vivos convertidos en un nuevo ser. La muerte, entonces, no es el fin último de la vida humana. Hay una continuidad. De ahí la importancia de abordar particularmente, el sentido de la muerte en la concepción de los mayas tojol-ab'ales.

### ***Los estudios de la muerte en Mesoamérica y el área maya***

En diferentes pueblos de Mesoamérica se ha documentado a la muerte desde múltiples disciplinas y enfoques Antropológicos, arqueológicos, históricos, sociológicos, psicológicos, por mencionar algunos. Desde la etnohistoria y la arqueología se pueden encontrar textos como: "El concepto de muerte en el área maya durante el periodo colonial. Etnohistoria y arqueología como formas de acercamiento al proceso de sincretismo cultural en los siglos XVI y XVII", de Juan Garcia Targa, donde ofrece y analiza el concepto de muerte como consecuencia del contacto cultural o sincretismo, valiéndose de crónicas, datos arqueológicos y etnohistóricos. Concluye que "si, por un lado, parece que la tradición cristiana pudo imponerse en determinados aspectos del rito funerario, (orientación del difunto y ubicación en el espacio, fundamentalmente), por otro, el fuerte substrato cultural indígena mantendrá, en mayor o menor medida, aspectos puntuales de los ritos ancestrales" (Garcia, 1997: 97).

Se pueden encontrar aportes de Pedro Pitarch (1996), con su obra clásica sobre el Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales. En una amplia etnografía sobre la noción de persona y la entidad animica del ch'ulel, uno de los componentes de las personas tseltales. Basa sus reflexiones a través de los conocimientos médicos, rituales, los sueños o el carácter. Sin duda, categorías que están vinculadas a la muerte.

Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce De León, coordinaron la obra Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya (2003). Considero una obra indispensable, pues, desde diferentes fuentes coloniales, históricas, arqueológicas, etnográficas compilan un amplio estudio sobre la concepción de la muerte entre varios grupos mayas. Por otro lado, de manera particular, Mario Humberto Ruz ha abordado ampliamente el tema de la muerte en el área maya, pues encontramos otros textos como La restitución del ser: identidades mayas de muerte (2003b). Así como el de Pasajes de muerte, pasajes de eternidad (2003c).

Daniela Maldonado Cano y Enrique Rodríguez Balam (2005), con un artículo titulado Entre el Cielo y el Purgatorio: concepciones mayas sobre el destino del alma, abordan características importantes del lugar donde habitan las almas, a través de datos bibliográficos e información propia del trabajo de campo. Datos que coinciden con otros textos referentes, pues anotan que los muertos pueden llegar al mundo de los vivos y habitar el espacio terrestre. Aluden a que acuden por necesidades personales. También evidencian la eminente intromisión del catolicismo, pues varios grupos mayas han incluido dentro de su concepción el lugar conocido como purgatorio.

Otro texto breve es el de Carlos Montemayor (2005), que ofrece algunas "Notas sobre la muerte en la narrativa maya actual". En este, el autor ofrece nociones importantes acerca de la "personificación de la muerte en tres relatos contemporáneos de los mayas de Yucatán: La Pobreza, de María Luisa Góngora Pacheco, de la región de Oxkutzcab y Maní; tres textos de Cuentos sobre las apariciones en el Mayab, de An-

drés Tec Chi, de Telchac Pueblo, y Cómo una viejecita engañó a la muerte, de Vicente Canché Moo, de Maxcanú" (577).

También encontramos la obra José Guadalupe Posada: La muerte y la cultura popular mexicana de Mariano Gallego (2007), donde el autor (Gallego) aborda aspectos del trabajo del artista mexicano, vinculado a la muerte y la cultura popular mexicana. Por otro lado, tenemos la obra titulada: Muerte, coordinada por Ruy Pérez Tamayo (2016), donde se aborda a la muerte como hecho biológico, sin embargo, es en esta misma obra que Alfredo López Austin aborda el capítulo La muerte en el mundo náhuatl, que esboza ampliamente sobre la noción de los antiguos nahuas (y de Mesoamérica) sobre la muerte, el destino de las almas y características del más allá.

Roberto Martínez González (2007), en su texto "Las entidades anímicas en el pensamiento maya", aborda a partir de diferentes fuentes el concepto de alma, espíritu, corazón o sombras, como entidad animica que forma parte de los componentes de la persona maya. Y que es un elemento importante para el estudio de la muerte. El mismo autor publicó otro texto denominado: A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo (2017). Donde aborda los tipos de vínculos que diversas poblaciones del mundo suponen establecer con sus difuntos. Dispone de ejemplos de diferentes culturas y regiones.

Uno de los aportes más recientes del mismo autor es el texto "La invención de la muerte. Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión" (2021). Ofrece importantes reflexiones sobre el estudio de la muerte en el campo antropológico. La obra reflexiona si el conocimiento de la muerte es el que da origen a la religión, retomando varias posturas teóricas.

Esto es un pequeño recuento de algunos textos que tratan exclusivamente de la muerte en Mesoamérica y del área maya en específico, sin embargo, hay otras obras que también tocan el tema de la muerte y que se citarán en las siguientes páginas de este trabajo.

### ***El sentido de la muerte en Mesoamérica***

López Austin (2016) sigue siendo uno de los referentes en la concepción mesoamericana, y sus aportes sobre el origen de la vida y la muerte del humano son bastante significativos para quienes decidimos adentrarnos en estos complejos temas. Menciona que el arquetipo del ciclo de la vida y de la muerte en la concepción mesoamericana, fue el ciclo agrícola del maíz. Pues, análogamente, la vida da origen a la muerte y la muerte da origen a la vida. Cuando una criatura muere, transita al lugar de los muertos, y después de un tiempo regresa al espacio de los vivos reencarnado en un nuevo ser (sin generalizaciones, aunque en varias culturas mesoamericanas hay este común denominador). Es así como la perpetuación de las especies estaba condicionada a la destrucción de los individuos (vivos), pues era un deber cumplir con este ciclo. Nuevamente, remarcamos que para las culturas mesoamericanas no es el fin último dado que hay una continua existencia. Esta concepción del cosmos es, entonces, muy afín al ciclo agrícola (López Austin, 2016).

Si se toca el tema de la muerte, de manera obligatoria se tiene que hurgar el tema de la vida, considerando que, en la concepción mesoamericana, una es consecuencia de la otra, es decir, la vida origina la muerte, y la muerte da origen a la vida. Esto último es posible gracias al retorno de los muertos una vez que su ciclo en el más allá se haya cumplido (López Austin, 2016).

Los mexicas prehispánicos consideraban que los dioses creadores hicieron a sus criaturas que, por un lado, estaban cubiertas por una materia pesada que, con el paso del tiempo, se desgasta y llega su destrucción (la muerte). Por otro lado, estas criaturas tenían en su interior una esencia divina, una entidad animica e inmortal, esta sería la que pasa al inframundo (cuando la materia corporal es destruida). La existencia humana también se basaba en la reciprocidad:

Pues se debatía en este mundo en el equilibrio de la recepción del beneficio y el pago que por este había de hacerse a los dioses, a las otras criaturas, a sus propios instrumentos. Pese a ello, el hombre era el eterno deudor, pues no bastaba su existencia para cubrir la deuda. Tenía que destinar hasta los últimos momentos de su vida y aun sus despojos al cumplimiento de sus obligaciones (López Austin, 2016).

Los dioses surtían en la tierra el alimento de los humanos, y esto genera en la mente humana un compromiso moral, pues de esta manera tenían una deuda eterna con las deidades, toda vez que ingerían los productos de la tierra. Es así como los humanos tienen que pagar ese beneficio con su vida.

López Austin (2016) también remarca que en la concepción mesoamericana no era generalizada la creencia en un destino ultramundano determinado por la conducta de vida. En varias culturas, la creencia de que los actos morales, buenos o malos, eran premiados o castigados por los dioses ha estado inmersa desde la llegada de los colonizadores. Por esa razón, la concepción de la perdurabilidad de la existencia está presente en varias culturas mesoamericanas y las concepciones de premio y castigo suelen estar ausentes.

Entre los mayas, al menos al inicio de la época colonial, la preocupación por "ganarse el perdón" de los dioses por sus malas acciones no les agobiaba. Más bien, estaban preocupados en el cómo morir (Petrich, 2003). Aunque el bien y mal morir parecen ser una cuestión universal (Thomas, 1991), cada cultura tiene sus particularidades.

Para los mayas:

El "buen morir" no es sólo una preocupación del que sabe o piensa que va a morir, sino también de los deudos. De la sociedad en su integridad. El hombre maya actual se preocupa por bien morir, porque de ello dependerá su "destino" de muerto y, al mismo tiempo se preocupa por el buen morir de los demás, porque sabe que la muerte del otro tendrá una consecuencia inmediata en su vida social, en su contexto familiar e incluso en su existencia personal. La muerte del otro puede perturbar todos los ámbitos de los vivos hasta el punto de hacerlos "invivibles" (Petrich, 2003).

Según Ruz (1997), en el periodo colonial los mayas consideraban que no se castigaban las impurezas personales sino las infracciones contra las normas comunitarias; las faltas al bien social son las que debían de pagarse. Sin embargo, el castigo no era

pasar eternamente en un "infierno", sino que recibían otros castigos, como el de convertirse en animales y sufrir haciendo trabajos pesados (en el más allá).

En la concepción mesoamericana, una vez que la doble naturaleza del humano es afectada (corpórea y anímica), este transita a otro espacio. En algunos pueblos, el lugar de los muertos está totalmente identificado, mientras que, en otros, es desconocido, está vinculado al inframundo o, al menos, cercano a este. Entre los nahuas, los muertos viajan al mundo subterráneo o al lugar de reposo, parecido a una gran bodega.

Las fuentes documentales se refieren explícitamente a cuatro lugares de destino de los muertos: Mictlán, el frío inframundo destinado a los fallecidos de muerte sin gloria, la llamada talmiquiliztli o 'muerte de la tierra'; Tlalocan, paraíso del dios de la lluvia al que llegaban los ahogados, los muertos por el rayo o por cualquier enfermedad considerada acuática; Tonatiuh Ilhuicatl, cielo del Sol diurno, al que iban los muertos en guerra o las mujeres fallecidas en el primer parto, y Chichihualcuauhco, árbol nodriza, meta de los niños lactantes muertos (López Austin, 2016).

Los documentos coloniales están repletos de comparaciones entre el inframundo maya y el infierno cristiano, como los escritos de Fray Bartolomé de las Casas (1967), quien anota que, los muertos se dirigían a un lugar parecido al infierno, donde sufrían todo tipo de castigos. Por su parte, Fray Diego De Landa (1994), anotó que el inframundo nahua tenía varios niveles, una parte exuberante y otra donde las almas tenían un destino de tormentos.

Entre los mayas, el destino que los muertos debían alcanzar si eran buenos, según Landa, "era ir a un lugar muy deleitable donde ninguna cosa les diese pena y donde hubiese abundancia de comidas y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá llaman yaxché, muy fresco y de gran sombra que es una ceiba, debajo de cuyas ramas y sombras descansarían y holgarían todos siempre" (1994: 137).

Por otro lado, en el lugar de los tormentos, Landa lo asocia sin duda con el infierno cristiano, pues agrega que en este espacio los muertos son "atormentados por los demonios, y grandes necesidades de hambre y frío y cansancio y tristeza" (1994: 137). Al parecer, en la época colonial ya estaba presente la idea de un inframundo en donde unos son premiados y otros castigados, quizás esto se debe a varias razones. Una de ellas es que la evangelización no fue pacífica; por el contrario, implicó imposiciones culturales, políticas y religiosas que generaron resistencias: los mayas hacían creer a los españoles que se estaban convirtiendo al cristianismo y, de manera clandestina, seguían realizando sus rituales prehispánicos; de ser descubiertos, eran severamente castigados.

Esta, quizás, sea una de las razones por las que, los mayas informaban a los frailes esa idea del inframundo, muy parecida al infierno cristiano, como lo señala Diego López de Cogolludo, pues decía que:

Había entre estos indios noticia alguna del infierno y paraíso, o a lo menos, en el otro mundo después de esta presente vida eran castigados los malos con muchas penas en el lu-

gar oscuro, y los buenos eran premiados en deleitosos y agradables sitios, y en esta razón tenían cosas por ciertas, que les obligaban a no pecar, y saber pedir perdón, si pecaban, y también tenían tradición de que el mundo se había de acabar (López de Collado, 1971: 250).

En el siglo XVII hay un testimonio que registra un dato quizás más próximo a la concepción prehispánica y a la creencia actual de varios grupos mayas. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, anota que los indígenas creían en la inmortalidad del alma, que en el más allá seguían haciendo sus labores y que, en algún momento, los muertos regresarían al lugar de los vivos (Fuentes y Guzmán, 1932: 157). Este registro es muy parecido a la creencia de varios grupos mayas contemporáneos, pues se cree que el lugar de los muertos es muy parecido al de los vivos, hay comunidades, hacen fiestas, tocan música, comen, y realizan labores agrícolas. Es decir, hay una continuidad de la existencia. También está la creencia en la reencarnación; una vez que los muertos cumplen su ciclo, regresarán al mundo de los vivos convertidos en un nuevo ser (Ruz, 2003a; López Austin, 2016).

### ***El xibalb'a: el lugar de los muertos y perspectivas en el más allá***

Entre los nahuas, el inframundo, como ya vimos, está dividido en varios sublugares, pero es conocido generalmente como Mictlán. Mientras que en la región maya se ha registrado como Xibalb'a. En el Popol Vuh se registra que en el trayecto hacia el inframundo se encuentran cuatro vías. "De estos cuatro caminos uno era rojo, otro negro, otro blanco y otro amarillo. Y el camino negro les habló de esta manera: - Yo soy el que debéis de tomar porque yo soy el camino del Señor. Así habló el camino (1996: 44)".

El libro sagrado de los k'ich'és, también menciona que para llegar a ese lugar hay que atravesar varias pruebas. Este lugar también se caracteriza por ser un terreno con vientos fríos. Sahagún lo menciona en la época colonial, pues lo describe como un lugar en donde siempre caía nieve (1989: 220). Esto nos recuerda a las narraciones tojol-ab'ales sobre el encuentro con seres del más allá. Pues, también se describe al lugar de los muertos como un lugar donde hace mucho frío y donde siempre cae helada (Petrich, 2003).

En ese lugar, también hay una organización social, parecida a la de los vivos, pues, según el Popol Vuh, el inframundo tenía su propio consejo, como una especie de asamblea (1996). Nos recuerda la creencia de varios grupos mayas sobre la existencia de comunidades organizadas en el mundo de los muertos. A decir de Ruz, este es "un espacio duplicado del terrestre donde, más que sufrir la muerte, se vive otra forma de existencia" (2003a: 633).

Si hay una organización social en el mundo de los muertos, es evidente que es una continuidad de la existencia; por otro lado, esto quiere decir que, los muertos tenían una concepción y percepción propia. En ese sentido, ¿Cuál es la percepción que los muertos tienen de ese espacio y del cosmos en general? ¿Es igual al del humano? ¿Perciben las mismas cosas?

Aunque hay algunas respuestas cercanas sobre estas preguntas en el área maya, no se ha profundizado en su análisis. Por ejemplo, tenemos que, "el tiempo en el mundo

de los muertos no se corresponde día a día con el nuestro. En aquel lugar, donde espacios, esencias y cronologías gozan de distintas dimensiones y sustancias" (Ruz, 2003a: 546).

En ese lugar, y desde la percepción de los vivos, hay espacios inmensos; sin embargo, estos mismos espacios distantes y enormes pueden ser recorridos en milésimas de segundo por sus habitantes. Es decir, lo que para los vivos son grandes distancias, para los muertos dichas distancias son reducidas a pequeños tramos. "Senderos, trayectos, prolongaciones, atajos y travesías que escapan a la vista y entendimiento mortales; que sólo se tornarán del todo comprensibles para quienes lo transiten una vez muertos" (Ruz, 2003a: 546-547).

Es evidente, entonces, que la percepción de los muertos es distinta a la de los vivos. Por ejemplo, en el lugar de los muertos, los huesos son percibidos y usados como leños. La orina es percibida como café, huevecillos de mosca como arroz y las tortillas son hechas de excrementos de animales (Petrich, 2003).

En múltiples relatos tojol-ab'ales se habla de algo similar, pues, el señor del inframundo tiene bancos que en realidad son armadillos, bebe pus en lugar de pozol, come garrapata en lugar de frijol, tiene sogas que en realidad son repientes, y tiene caballos que en realidad son venados. Es decir, los dueños del inframundo, al igual que los muertos, tienen una percepción particular; sin embargo, lo que se ha construido culturalmente se mantiene, como en este caso la cuestión culinaria, consumen lo que en vida consumieron (por ejemplo: frijol), ven lo que culturalmente corresponde, pero la naturaleza de las cosas se mantiene intacta (aunque sea garrapata, lo perciben como frijol).

### ***La importancia de la muerte en la vida social maya***

¿Por qué es importante la muerte entre los mayas? Esto es porque los muertos siguen figurando no sólo en el imaginario colectivo, sino que constantemente se manifiestan o se presentan en el mundo de los vivos, y esto lo hacen de formas y estados diversos. Algunos se manifiestan en forma incorpórea e invisible, otros en forma física/visible. Por ejemplo, entre los tojol-ab'ales, hay personas que relatan haber visto físicamente a un familiar fallecido. Algunos cuentan que una nieta llegó a ver a su abuelo recién muerto, o que una mujer reconoció a su madre (ya fallecida) caminando por la calle. Los muertos también se aparecen por medio de los sueños, estos se manifiestan para informar, agradecer o reclamar. En estos relatos, incluso se menciona que un padre puede aparecer para agradecer a un hijo por el digno entierro que le brindó, o para reclamarle por el maltrato que recibió en vida.

El muerto puede reclamar si los herederos no cumplen con sus obligaciones rituales. En el poblado de San Pedro Carcháh se cree que los muertos castigan a los que no son respetuosos con ellos, porque no obedecen, o porque no los visitaron en el cementerio o no asistieron con respeto al velorio. La forma en que lo hacen es enviando una enfermedad" (Petrich, 2003: 483-484). Una característica atribuida a los muertos es que necesitan de los vivos para poder existir; no son autosuficientes. Forman parte de su dieta las velas, las flores y los rezos. Cuando los vivos no cumplen con estas obligaciones, los muertos pueden manifestarse ante ellos para reclamar la falta.

Los muertos se presentan en el mundo terrestre a lo largo del año. No sólo en el "Día de Muertos". De ahí la importancia de estudiar todo el complejo mundo de los muertos y no sólo la festividad de los fieles difuntos. La importancia de la muerte en Mesoamérica y en específico para los mayas, se justifica en la creencia de que estos siguen influyendo en la vida social (de los vivos). Ya sea manifestándose y ocasionando sustos y enfermedades; aconsejando a sus familiares ante una decisión importante (por medio de los sueños) o reclamando la falta de "alimento", de ahí que, los familiares colocan, en el caso tojol-ab'al, año con año el *swa'el altsilal* (comida de las almas).<sup>2</sup>

### ***El sentido de la muerte en el área tojol-ab'al: aportes bibliográficos***

A pesar de que en Mesoamérica los estudios acerca de la muerte son múltiples y diversos, en el área tojol-ab'al son escasos. Uno de los primeros aportes fue de Carlos Basauri (1931), pero ofrece apuntes muy concretos y poco extensos. El autor, inclusive, menciona que en la década de los treinta había desaparecido toda tradición y los tojol-ab'ales no se habían terminado de asimilar por completo al estado cultural de los ladinos de la región. Continúa diciendo que, en los rituales funerarios, demostraban una leve influencia católica.

En su obra titulada: "Tojolabales, tzeltales y mayas, breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística", identifica una práctica común relacionada con la vejez y el morir, pues antes de la muerte y una vez asimilando que está próximo a morir, los ancianos ordenan la compra del ataúd y comparten con su familia las disposiciones referentes al entierro. Otra afirmación dudosa es cuando dice que los tojol-ab'ales no siguen una regla en cuanto a la colocación del cadáver en la tumba. Lo colocan en cualquier orientación y posición (aunque generalmente boca arriba). Sin embargo, identifica una particularidad, ya que acostaban el cadáver en el suelo y en el centro de la habitación, permaneciendo en ese espacio durante una hora con la cabeza sobre una piedra.

Otro dato relevante (en el que se percibe una influencia cristiana) aparece cuando moría una persona joven, de cualquier sexo, que no haya contraído matrimonio. Ya que, si todo esto se conjuga, convertían el velorio en una fiesta, pues consideraban al difunto (con las características mencionadas) como un ángel que viajará al cielo, pues es un ser sin pecado. Ya que, además, consideran a las relaciones sexuales como pecado.

Basauri también menciona el cabo de año. Esto es la celebración de un novenario que consiste en la realización de rezos durante nueve días, cuyo objetivo es intervenir en la salvación del alma que murió. También encontró que no hay una forma clara de guardar luto, pues los tojol-ab'ales no cambian su vestimenta ante un acontecimiento mortuario.

Más adelante, Basauri aborda el tema de los brujos, y presenta algunas notas que tienen que ver con la muerte. Por ejemplo, menciona que los brujos pueden ocasionar enfermedades, así como la muerte a través de ciertos rituales; inclusive, con el solo deseo del brujo, puede otorgar lo maléfico. El mal también lo pueden "echar" miran-

<sup>2</sup> En el vocabulario tojol-ab'al, no se usa la categoría de "ofrenda" cuando se hace referencia a la ofrenda de los fieles difuntos. En este caso, se dice *swa'el altsilal*, literalmente "comida de las almas o los muertos".

do fijamente a la persona que pretenden dañar. Los más afectados suelen ser niños, que son afectados por el "mal de ojo". El brujo también puede causar el mal dejando huesos de animal frente a la casa o enterrando cabos de velas. Cuando hay una desgracia familiar (enfermedad, muerte de un familiar o un animal), se vincula con el "mal de ojo" de un brujo. Se cree que, cuando este pasó por la casa, fue en ese momento cuando echó el mal.

El autor anota que, los brujos tienen la cualidad de hacer que los "espíritus infernales" vengan a la tierra a realizar toda clase de males. Pero también tienen la capacidad de impedir que vengan. Por eso, la gente constantemente le andaba ofreciendo obsequios, pues con estos regalos el brujo trabajaría a favor de que las fuerzas del inframundo no suban al espacio terrestre. No obstante, cuando las actividades de los brujos se vuelven insoportables, los "principales" se organizaban para asesinarlo (comúnmente a machetazos).<sup>3</sup> Usualmente se encontraba el cuerpo en las orillas de algún camino sin que nadie sepa cómo ocurrió y quién causó la muerte. En la actualidad, este tipo de actos ya no se practica.

Basauri (1931), como ya se mencionó, presenta datos concretos y breves sobre nuestro tema de interés. Además, es importante tomar en cuenta el lugar donde sitúa su objeto de estudio. Se trata efectivamente de los tojol-ab'ales, pero es una zona en donde, en la actualidad, estas personas ya no hablan la lengua vernácula (a diferencia de otras zonas en donde sigue prevaleciendo). Quizás la escasa información se deba a la zona elegida, pues él mismo menciona que encontró una extinta tradición tojol-ab'al. Pudo haber seleccionado otras comunidades donde seguramente pudo haber enriquecido sus datos y no afirmar una desaparición de la tradición tojol-ab'al.

Años después llega Mario Humberto Ruz, y en una amplia etnografía presenta otros datos sobre la muerte y las prácticas vinculadas a esta. A diferencia de Basauri, Ruz con el volumen II de su obra titulada "Los legítimos hombres, una aproximación antropológica al grupo tojolabal" (1982), hizo su trabajo de campo en comunidades de Las Margaritas, Chiapas; ejidos que seleccionó estratégica y acertadamente. Toda vez que lugares como el ejido Veracruz eran considerados como comunidades donde se presentaban mayoritariamente prácticas y costumbres "de los antiguos".

Relacionado al tema de este trabajo, Ruz (1982) presenta datos interesantes (aunque no muy amplios) sobre la muerte y las prácticas relacionadas con esta. Considera que la muerte es el momento de mayor unidad local. Pues toda la comunidad junto al núcleo familiar se reúne para despedir al difunto. La muerte es, al mismo tiempo, el inicio de un ciclo de atenciones que de ahora en adelante requerirá su alma. Ya que, el deceso es ocasionado por la separación del cuerpo y el *altsil* (alma), entidad anímica dadora de vida que transitará al mundo de los muertos.

A diferencia de los apuntes de Basauri, cinco décadas después Ruz (1982) encuentra que el cadáver es colocado sobre dos tablas. En la cabecera se coloca una cruz y un santo. Además de flores y velas alrededor de este y un incensario a los pies. En el

<sup>3</sup> En la actualidad los principales son personas con cualidades especiales. Tienen una gracia divina que los dota de poderes. Tienen poderes supra humanos y son, dentro de todos los escogidos, los más fuertes, al igual que los brujos. Usualmente, estos últimos son más poderosos pues ya está aliados con las fuerzas del inframundo.

caso de los hombres, junto a su cuerpo se coloca el sombrero y los zapatos favoritos, mientras que a las mujeres se les coloca sus listones, aretes y rebozos que les gustaban en vida. Acostumbraban, además, colocar un listón rojo a las mujeres, bajando por todo su cuerpo, y esto significaría el placer que llegó a sentir durante la soltería. A las mujeres casadas se les colocan dos machetes cruzados en el pubis, para que la matriz no se hinche hasta el entierro. Al igual que los datos de Basauri (1931), Ruz también registra el caso de los difuntos jóvenes o solteros. Estos de igual forma se visten de blanco y se considera que se convertirán en ángeles.

Ruz utiliza dos nuevas categorías, las emociones y los sentimientos colectivos. Pues la comunidad y, en especial, la familia y amigos muy cercanos le lloran al difunto. A decir de Ruz, los tojol-ab'ales consideran que, la familia puede perder a un padre o a un hijo, mientras que la comunidad pierde a uno de sus miembros. Sin embargo, al parecer, el llanto y el dolor no es tanto por el que se va, sino por los que se quedan. Se sienten en un estado de orfandad.

Otro aporte importante de Ruz es cuando señala que, la familia y amigos toman el *chich*<sup>4</sup> del muerto delante del cadáver, para que este vea que no se escatimaron gastos y así evitar que este regrese a reclamar si no se hiciera. Acá se puede notar que, los muertos pueden regresar del más allá y no es el final de su existencia. Señala, además, que en algunas comunidades bailan frente al cadáver para demostrarle la alegría de la familia por haber "acabado su sufrimiento" (1982). Nótese que, a pesar de estar muertos, aún pueden ver y escuchar.

Durante el traslado del muerto al sepulcro, en la primera parte de este, los pies del difunto apuntan a la comunidad, mientras que en la segunda mitad del recorrido giran 180 grados al cadáver de tal modo que este quede viendo hacia afuera de la comunidad, y siga el camino donde sus pies señalan, simbolizando un adiós y se le está confirmando que este ya no forma parte de la comunidad. Antes de ser enterradas, se les colocan a las mujeres sus herramientas con las que bordan o tejen. "En ocasiones suelen poner dinero por si el muertito quiere comprar sus cositas en el camino" (Ruz, 1982: 149).

Si en vida, el difunto fue amable con los perros, montado sobre uno de estos le ayudará a pasar el fuego que encontrará en el camino. De hecho, en el pensamiento mesoamericano, el perro ha sido representado como el guía de los espíritus de los muertos hacia el inframundo (De la Garza, 2014). Si el muerto, durante su existencia en el espacio terrestre, quemó sus uñas y el cabello que se le caía, no estará vagando por el mundo buscándolas. Los tojol-ab'ales creen, además, que los muertos permanecen durante 40 días posteriores al fallecimiento, por eso, en el lugar donde estuvo echado el cuerpo, se colocan velas, agua o pozol durante este tiempo, pues al muerto se le antoja su pozol diario (Ruz, 1982). Al igual que Basauri, Ruz también habla del papel de los brujos. Estos personajes, además de causar la muerte, pueden "comer" el hígado de los difuntos, por esa razón la familia se turna para cuidar la tumba durante los primeros días.

4 Comida o bebida ritual que se ofrece durante un acontecimiento importante: un nacimiento, un bautizo, una defunción, etc.

Un año más tarde, Ruz publicaría el volumen III de los Legítimos hombres [...]. En este aborda un capítulo sobre temas de salud-enfermedad. Da amplios aportes sobre el embarazo, parto y puerperio, temas que no se deberían dejar afuera cuando se habla de la muerte, ya que, como lo propone López Austin, la vida da origen a la muerte y la muerte a la vida. Por lo que vida y muerte son temas que se deberían de andar casi de la mano. Aborda también el tema de la enfermedad y el papel de los brujos para causar males o provocar muertes.

Casi dos décadas después, Mario Humberto Ruz, en conjunto con María Rosa Palazón y Antonio Gómez, publican la obra "Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojol-ab'al" (1999), donde incluyen historias y mitos relacionadas con el origen de la vida y la muerte; la composición humana; y, sobre todo, sobre el lugar de destino de los muertos. En lugar de *k'ik' k'inal* (mundo oscuro), utilizan el vocablo *yiblu'um* (debajo de la tierra), haciendo referencia al inframundo o el lugar donde las almas llegan una vez que se desprenden del cuerpo. Uno de estos relatos es la de una mujer que tenía varios amantes, una vez que muere, llega al *yiblu'um*. El viudo la extraña y se le presenta el dueño del inframundo. Este lo lleva a reencontrarse con su mujer, pues era el deseo del hombre. Una vez que llegó al lugar donde estaba su mujer, se dio cuenta de que estaba convertida en una yegua. Ella trabajaba cargando leña (que en realidad eran huesos) y vivía como animal, esto como castigo por el adulterio que había cometido en vida.

En ese lugar, al igual que en otros relatos, al hombre le ofrecieron alimento, y en lugar de frijol le sirvieron garrapatas; en vez de pozol le sirvieron pus. Uno de los aportes importantes de esta obra es la identificación de que las personas que violan las normas sociales (en vida), como el acto del adulterio, son confinadas en el más allá convertidas en animales.

Posteriormente, José Luis Escalona (2009), en una amplia etnografía titulada: "Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder", ofrece datos breves sobre la muerte, pero vinculados al paradigma del poder, pues analiza los temas de brujería, enfermedad y brevemente la muerte con los lenguajes del poder. Aunque la etnografía está enfocada más al campo de la política en el Chiapas rural, ofrece otros caminos posibles para analizar el tema de la muerte entre los tojol-ab'ales.

Por su parte, Antonio Gómez (1995, 1996, 2000), quien aborda ampliamente las cuestiones que tienen que ver con romerías, encuentros con santos, los moradores del mundo, anota breves apuntes sobre el vínculo de los hombres-rayo con la muerte, pues hay personas que, cuando hurtan las semillas del maíz bendecido por los santos, estos son fulminados por hombres-rayo más fuertes.

Algo semejante a los aportes de Fernando Guerrero (2018, 2022), pues aborda en su obra "Yaltsil. Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojolab'al", las categorías de vida (*sak'an*) y noción de persona. El autor relaciona dichas categorías con cuestiones del ambiente. Este sería otro camino por donde analizar los temas de la muerte. Ya que, como ya se dijo, si se habla de muerte, es necesario abordar el sentido de la "vida".

## Resultados

### *Un acercamiento a los conceptos de muerte, muerto y enfermedad en la lengua y concepción tojol-ab'al*

Entre los tojol-ab'ales, la muerte es entendida como la separación del *altsil* con el cuerpo, por eso cuando alguien muere, en la lengua se dice: el ja *yalttsili'*, literalmente se traduce como "ya salió su alma". La muerte es ocasionada por acciones y fuerzas circundantes. En este idioma, la raíz *cham* lo comporten tanto el concepto de muerte, muerto (*chamwinik* [gente o persona fallecida]), así como como el de enfermedad (*chamel*). Inclusive se pueden usar como sinónimos, pero dependiendo del contexto, los sujetos lo interpretan de tal forma. Veamos algunos ejemplos:

#### El *chamel* como enfermedad

- \* Ko'el *chamel* ja kala me'xepi (mi querida abuelita cayó -se encuentra- en la enfermedad).
- \* ¿Jas junuk-a sx*chamel* ja wa lame'xepba? (¿Qué enfermedad tiene tu querida abuela?).

#### El *chamel* como muerto (fallecimiento/fallecido).

- \* *Chamel* xa ja kala me'xepi (mi querida abuelita ya está muerta).
- \* Ayb'i *chamel winik* ja b'a jkomontiki' (que hay gente muerta en nuestra comunidad).

Se puede notar que las categorías enfermedad, muerte y muerto no sólo comparten la misma raíz, sino que la misma palabra (*chamel*) se puede usar indistintamente para los dos casos. Pero los tojol-ab'ales le dan una significación de acuerdo con el contexto en el que se encuentre; es decir, una vez que recibe el mensaje, lo codifica, lo procesa y atribuye a dicho término como enfermedad o muerte, según sea el contexto. La forma más usada para referir a una persona fallecida es usar la raíz *chamel* pero conjugado con el vocablo *winik* (persona/gente),<sup>5</sup> por lo que se dice *chamel winik* (gente/persona muerta) y se interpreta al español como muerto.<sup>6</sup> Por su parte, al enfermo se le dice *chamum* (enfermo).

La raíz *cham* se usa en otros contextos. Por ejemplo, se usa con el *chamk'ujol*, este se traduce literalmente como "muerte/enfermedad del corazón"; no obstante, en el español se interpreta como "la preocupación" o "la angustia", es decir, cuando una persona está preocupada por algo, su órgano (corazón) está enfermo o muerto.

Cuando alguien no come a tiempo y tiene un apetito feroz, se usa el término *chamel wa'in* (morir de hambre); aunque literalmente no esté muriendo, se refiere a que tiene unas ganas inmensas de comer, pues hay un vacío en su estómago. En este caso, se utiliza el concepto *chamel* porque la persona que "está aguantando hambre" está sufriendo, como lo hace con una enfermedad. Pasa casi lo mismo con el *cham-ok'el*, pues este se traduce literalmente como "morir llorando", pero esto es en el español "llorar amargamente" (acá también se usa el concepto porque está implícito el sufrimiento); al igual que el *cham yuj ja syajali'* (literalmente "se muere por el dolor"), no

<sup>5</sup> El término *winik* también se puede traducir como "hombre".

<sup>6</sup> Las traducciones de algunos sustantivos del español al tojol-ab'al son más bien frases descriptivas o, en su caso, se le agrega un adjetivo. Como en este caso, "*chamel winik*", se traduce como "persona muerta", pero en realidad desde el tojol-ab'al es un sustantivo (muerto).

es que una persona muera realmente, pero se trata de un dolor inmenso, como una fractura, un parto o cuando alguien se enchila, es decir, en este caso, el cham se utiliza porque alguien está sufriendo. Cuando una extremidad se entume, se dice *cham pòots' ayja koki'* (muerte/enfermedad-entumecimiento del pie), nuevamente acá se usa la raíz cham pues la persona que tiene entumecimiento sufre las consecuencias de este.

Como se puede ver, el cham está ligado a la enfermedad, a la muerte y al sufrimiento, pero también cuando alguien se sorprende. Por ejemplo, cuando se dice cham kabi' (muerte/enfermedad escuchada), es cuando se recibe/escucha una noticia de manera repentina y la persona se sorprende.

### *El chamel y el chamum: la enfermedad y el enfermo*

Hasta ahora, se puede notar que el término cham, está vinculado a la muerte, así como a la enfermedad. Inclusive, *chamel*, puede usarse como sinónimo (para muerto y enfermedad). Los dos están vinculados, pues la enfermedad en la cosmovisión tojol-ab'ál puede ser el paso anterior a la muerte, si esta no es tratada adecuadamente.

La enfermedad, al igual que la muerte, puede llegar por dos vías, por el *sxchamel dyos* (enfermedad de dios) o, por el *jipub'al chamel* (enfermedad echada o mal puesto).<sup>6</sup> La primera corresponde a las enfermedades normales y se estima que llega de forma natural o, en su caso, es enviado por las deidades.<sup>8</sup> En cambio, las segundas son aquellas que son provocadas por algún agente ultra humano, es decir, son los males ocasionados por una persona con poderes especiales, pues, en el mundo, hay dos tipos de personas, las comunes y "los vivos".

Estos últimos son aquellos que pueden dedicarse al ámbito climático-agrícola, capaces de manipular los elementos atmosféricos a su favor o bien, utilizar su fuerza en contra de sus semejantes. Otro tipo de "vivos" son los que se dedican al ámbito de la salud y cuentan con la facultad de curar ciertos males, pero también provocarlos. Tenemos a las parteras, los curanderos, hierberos y hueseros.

Ruz (1983) menciona que en algunas comunidades estas categorías constituyen una sola, pero son perfectamente diferenciadas en otras; denominan *pitach'ik'* al curandero y *ajnanum* al hierbero. No obstante, en la actualidad los *pitach'ik'* (literalmente: "pulsadores de la sangre") son muy escasos, pues estos diagnostican los padecimientos y adivinan quién es el causante de los malestares a través de la pulsación de la sangre, es decir, son adivinadores, aunque también cumplen la función de sanar.

En cambio, el hierbero solo era especialista en el manejo de las hierbas y plantas medicinales, y tiene menos cualidades que el *pitach'ik'*. En la actualidad, los *ajnanum* también pueden diagnosticar, pero con huevo de gallina. Si la enfermedad es un mal de ojo, este puede ser diagnosticado con pimienta y chiles siete caldos.

Referente a las *jipub'al chamel* (enfermedades echadas), son provocadas por algún

<sup>7</sup> Un término que también se usa, pero castellanizado es el "gana ak'ubal yi'" (le fue echado intencionalmente) o el "gana chamel" (enfermedad echada intencionalmente).

<sup>8</sup> Una de las deidades principales para los tojol-ab'ales es el kajwaltik ("nuestro señor"). Es una deidad celeste.

"vivo" por venganza o envidia. También puede ser solicitada por una persona común, pero esta debe buscar a un especialista para echar el mal. Casi siempre el mal puesto es para hacer sufrir a la persona y, en casos graves, para aniquilarla. Estos trabajos son realizados por "los vivos", como los *pitachik'* o *ajnanum*, pero sólo quienes han hecho una alianza con el *pukuj* (señor de las tinieblas) tienen la suficiente capacidad. Entonces pasan a tener una categoría superior, pues con esta alianza sus poderes y habilidades aumentan. Su denominación también cambia y son nombrados como "brujos". Un tipo de padecimiento es la demencia, que en la medicina occidental es considerada como un síndrome causado por diversas enfermedades que dañan al cerebro y destruyen las células nerviosas; para los tojol-ab'ales es ocasionada por una fuerza suprahumana por vía espiritual, es decir, la enfermedad fue echada a través de un proceso ritual sin necesidad de tocar al afectado.

Otra posible causa sería ocasionada por la pérdida del alma o el *jakel*. El *jakel* es una entidad anímica que dota de poderes a "los vivos". Todas las personas poseen un *k'ujol* (corazón- órgano) y un *altsil* (alma), pero sólo los vivos cuentan con una entidad anímica extra; este es denominada *jakel* (lo que ha venido) o *t'ujpel* (echar gotas). El *jakel* dota de poderes a la persona, pero esta entidad puede ser sustraída por algún agente externo, un "vivo" más poderoso. Y cuando la persona afectada es despojada de su *jakel*, este se enferma, cae en situación de discapacidad o muere.

Así, pueden ser afectados en sus miembros superiores e inferiores, en el habla o en el cerebro (padecimientos mentales). Cuando es posible, el afectado se puede sanar, es decir, la entidad hurtada puede ser devuelta al dueño, pero en la mayoría de los casos el acontecimiento es fatal, pues normalmente el afectado fallece después de un tiempo sin su *jakel*.

Cuando se trata de un "mal puesto", la persona también puede recibir sanación a través de un proceso ritual denominado "promesa"; este es realizado por otro "vivo", normalmente con la misma fuerza o superior al del "vivo" que echó el mal.

## Conclusiones

El acercamiento a las nociones de la muerte entre los tojol-ab'ales revela un entramado complejo donde la vida, el cuerpo, las entidades anímicas y las fuerzas del cosmos participan en un equilibrio relacional. La muerte no es un hecho aislado, ni un simple final biológico, sino un proceso continuo que involucra dimensiones espirituales, sociales y morales. Como muestran los datos etnográficos, las enfermedades, los accidentes, el espanto, la sustracción del *altsil* o del *jakel* y los castigos por alterar el entorno natural son entendidos no como sucesos individuales, sino como quiebres en la armonía del mundo. La cosmovisión tojol-ab'al describe un universo en el que las acciones humanas tienen repercusiones que se extienden hacia entidades no humanas: dueños del monte, seres del agua, brujos, ancestros y fuerzas que cohabitan y regulan el paisaje.

El diálogo con los estudios mesoamericanos y mayas evidencia que esta visión no

es aislada, sino parte de una profunda tradición que concibe la existencia como un ciclo continuo, donde vida y muerte se nutren mutuamente, reforzando el carácter cíclico de la persona. La persistencia de nociones como la reencarnación, el viaje al Xibalb'a, la permanencia social de los difuntos y la importancia del buen morir muestra que la muerte sigue siendo un eje organizador de la vida comunitaria, de las emociones colectivas y de la responsabilidad moral. Las concepciones contemporáneas tojol-ab'ales, lejos de ser vestigios del pasado, constituyen sistemas dinámicos que dialogan con la historia colonial, el cristianismo, las transformaciones socioambientales y la experiencia cotidiana.

El estudio de la muerte entre los tojol-ab'ales no sólo permite comprender una dimensión fundamental de su cosmovisión, sino que invita a reconocer un pensamiento en el cual la existencia humana está íntimamente entrelazada con otros seres del mundo. Comprender estas percepciones abre la puerta a una etnografía más profunda del paisaje anímico, de las relaciones entre humanos y no humanos y de los modos en que las comunidades significan, enfrentan y experimentan el morir. La muerte, en este sentido, aparece no como ruptura, sino como tránsito y continuidad de un orden al mismo tiempo frágil, sagrado y plenamente vivo.

Finalmente, este acercamiento sirve como punto de partida para investigaciones futuras y más profundas sobre el tema, que permitan ampliar la comprensión de las concepciones y prácticas rituales sobre la muerte entre los pueblos mayas y, en particular, entre los tojol-ab'ales.

## Referencias

- Augé, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa.
- Basauri, C. (1931). *Tojolabales, tzeltales y mayas: Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*. Talleres Gráficos de la Nación.
- Ciudad Ruiz, A., Ruz, M. H., & Iglesias Ponce de León, M. J. (Coords.). (2003). *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*. Sociedad Española de Estudios Mayas-Centro de Estudios Mayas.
- Duche P., A. B. (2012). La antropología de la muerte: Autores, enfoques y periodos. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 22(37), 206-215.
- Escalona, J. (2009). *Política en el Chiapas rural contemporáneo: Una aproximación etnográfica al poder*. UNAM.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Clarendon Press.
- Fuentes y Guzmán, A. (1932). *Recordación Florida: Discurso historial, natural, material, militar y político del reino de Guatemala* (3 vols.). Tipografía Nacional.
- Gallego, M. (2007). *José Guadalupe Posada: La muerte y la cultura popular mexicana*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.
- García Targa, J. (1995). El concepto de muerte en el área maya durante el periodo colonial. *Boletín Americanista*, (45), 87-99.

- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gómez, A. (1995). Los santos milagrosos aparecidos en poblaciones tojolabales. *Anuario de Estudios Indígenas*, V, 73–82.
- Gómez, A. (1996). El *lu'um k'inál* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. *Anuario de Estudios Indígenas*, VI, 53–64.
- Gómez, A. (2000). El encuentro de los Padres Eternos: La romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta. *Anuario de Estudios Indígenas*, VII, 243–260.
- Gómez Palazón, & Ruz, M. H. (1999). *Ja Slo'il Ja Kaltziltikoni': Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. UNAM–UNACH.
- Goody, J. (1962). *Death, property and the ancestors: A study of the mortuary customs of the Lodagaa of West Africa*. Tavistock Publications.
- Guerrero Martínez, F. (2018). *Percepción, ambiente y persona entre los tojolabales de Las Margaritas y Altamirano, Chiapas* [Tesis doctoral, UNAM].
- Guerrero Martínez, F. (2022). *Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojolab'al*. CIMSUR-UNAM.
- Lada, D. de (1994). *Relación de las cosas de Yucatán* (M. del C. León Cázares, Ed.). CONECULTA.
- Las Casas, B. de (1967). *Apologética historia sumaria* (E. O'Gorman, Ed.; 2 vols.). UNAM–IIH.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes trópicos*. Paidós.
- López de Cogolludo, D. (1971). *Historia de Yucatán* (2 vols.). Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- López Austin, A. (2016). La muerte en el mundo náhuatl. En T. Pérez Tamayo (Coord.), *Muerte*. El Colegio Nacional.
- Maldonado Cano, D., & Rodríguez Balam, E. (2005). Entre el cielo y el purgatorio: Concepciones mayas sobre el destino del alma. *Estudios de Cultura Maya*, 26, 137–148.
- Malinowski, B. (1926). *Crime and custom in savage society*. Routledge & Kegan Paul.
- Martínez González, R. (2007). Las entidades anímicas en el pensamiento maya. *Estudios de Cultura Maya*, 30, 153–174. <http://www.scielo.org.mx>
- Martínez González, R. (2017). A dónde van los muertos. *Tlu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 22, 221–244.
- Martínez González, R. (2021). *La invención de la muerte: Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*. UNAM.
- Montemayor, C. (2005). Notas sobre la muerte en la narrativa maya actual. *Acta Poética*, 26(1–2), 577–592.
- Pérez Tamayo, R. (Coord.). (2016). *Muerte*. El Colegio Nacional.
- Petrich, P. (2003). La muerte a través de la tradición oral maya actual. En A. Ciudad Ruiz, M. H. Ruz & M. J. Iglesias Ponce de León (Coords.), *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*. Sociedad Española de Estudios Mayas–Centro de Estudios Mayas.

- Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché.* (1996). A. Recinos (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, P. (1996). *Chulel: Una etnografía de las almas tzeltales.* Fondo de Cultura Económica.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture & truth: The remaking of social analysis.* Beacon Press.
- Ruz, M. H. (1982). *Los legítimos hombres: Una aproximación antropológica al grupo tojolabal* (Vol. II). UNAM.
- Ruz, M. H. (1983). *Los legítimos hombres: Una aproximación antropológica al grupo tojolabal* (Vol. III). UNAM.
- Ruz, M. H. (1997). Del Xibalb'a, las bulas y el etnocidio. En *Gestos cotidianos: Acercamientos etnológicos de los mayas de la época colonial* (pp. 221–231). Instituto de Cultura de Campeche.
- Ruz, M. H. (2003a). Cada uno con su costumbre. En A. Ciudad Ruiz et al. (Coords.), *Antropología de la eternidad.* Sociedad Española de Estudios Mayas–Centro de Estudios Mayas.
- Ruz, M. H. (2003b). La restitución del ser. En *IV Congreso Internacional de Mayistas* (Vol. 1, pp. 139–162). UNAM.
- Sahagún, B. de (1989). *Historia general de las cosas de la Nueva España* (A. López Austin & J. García Quintana, Eds.). CONECULTA.
- Thomas, L.-V. (1991). L'homme et la mort. En *Histoire des mœurs.* Gallimard.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* (2 vols.). Harper & Row.

## Deserción escolar en el Nivel medio Superior y Superior: caso de jóvenes chujes de nuevo porvenir, La Trinitaria, Chiapas

Araceli Sebastian Lucas<sup>1</sup>  
aracelisebastian344@gmail.com

### Resumen

La deserción escolar consiste en el abandono de los estudios escolares de los niños, niñas y jóvenes, ya sea de manera temporal o definitiva, antes de completar sus estudios en los diferentes niveles educativos. Con base en un estudio analítico mixto, con la combinación de métodos cualitativos y cuantitativos, enfatizando información de fuentes primarias, se llega a la conclusión de que la deserción escolar entre los chujes obedece a las limitadas y desiguales oportunidades educativas, a las limitaciones económicas que viven sus familias, así como a las ineficientes políticas educativas para ofrecer una educación acorde a su realidad social, cultural, económica y geográfica. La deserción escolar, aunque sí es vista por los estudiantes y por los padres de familia de dicha comunidad, se ha normalizado y naturalizado, de modo que los jóvenes chujes estudiantes solo alcanzan un nivel de estudio completo a nivel básico y en raras ocasiones a nivel medio superior.

**Palabras clave:** Deserción escolar, desigualdad educativa, limitaciones económicas y educación

### School Dropout at the Upper Secondary and Higher Education Levels: The Case of Chuj Youth from Nuevo Porvenir, La Trinitaria, Chiapas.

### Abstract

School dropout consists of the abandonment of school studies by children and young people, either temporarily or permanently, before completing their education at different levels. Based on a mixed analytical study, combining qualitative and quantitative

<sup>1</sup> Hablante de la lengua chuj. Nací en la Localidad Nuevo Porvenir, municipio de La Trinitaria, Chiapas, México. Donde cursé la primaria Octavio Paz Lozano; Continúe mis estudios en la escuela Telesecundaria Emilio Rabasa Estebanell, ubicada en la colonia Miguel Hidalgo. Luego ingresé al colegio de bachilleres de Chiapas (COBACH) Lázaro Cárdenas del Río, en la colonia Lázaro Cárdenas. Finalmente, ingresé en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) ubicada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en donde cursé y culminé la carrera para obtener el título de Licenciada en Sociología.

Soy integrante de *Hakib'al* (nuestra raíz) un colectivo de jóvenes chujes hombres y mujeres que nos dedicamos a la reivindicación de nuestras culturas, conocimientos y saberes. Esto lo hacemos con la ayuda principalmente de los abuelos y abuelas. y, en ocasiones, con la ayuda de nuestros padres y madres. Gracias al colectivo hemos participado en varios eventos culturales que nos han permitido enriquecer, compartir y recibir conocimientos y experiencias de distintas culturas.

He participado en cursos y talleres de diferentes disciplinas, por ejemplo: "Género y Derecho" por la Universidad Autónoma de Chiapas; "Políticas Públicas" por la Universidad Autónoma de Chiapas; "Normas y Estilo de Citación para la Elaboración de Textos Científicos" por la Universidad Autónoma de Chiapas; "Intercambio de experiencias y saberes: Por nosotros mismos. Aprendiendo técnicas para contar nuestras propias realidades" por El Colegio de la Frontera Sur, entre otros. Por otro lado, participé como ponente en el foro "Voces y Realidades de los Jóvenes Indígenas Académicos de Chiapas" por la Red para la Inclusión Educativa (RIE) en Chiapas. De igual manera, participé en el "Parlamento de pueblos originarios 2025: palabras para el buen vivir" por el Congreso del Estado de Chiapas.

methods, emphasizing information from primary sources, it is concluded that school dropout among the Chuj is due to limited and unequal educational opportunities, the economic limitations experienced by their families, as well as inefficient educational policies to offer an education in accordance with their social, cultural, economic and geographical reality. Although school dropout is recognized by students and parents in this community, it has become normalized and accepted that young Chuj students only reach the basic level of education and, in rare cases, the upper secondary level.

**Keywords:** School dropout, educational inequality, economic limitations and education.

## Evasão escolar no ensino médio superior e no ensino superior: o caso de jovens chuj de Nuevo Porvenir, La Trinitaria, Chiapas

### Resumo

A evasão escolar consiste no abandono dos estudos por crianças e jovens, de maneira temporária ou definitiva, antes de concluírem os diferentes níveis educacionais. Com base em um estudo analítico misto, que combina métodos qualitativos e quantitativos, enfatizando informações de fontes primárias, conclui-se que o abandono escolar entre os Chuj, a evasão escolar se deve às oportunidades educativas limitadas e desiguais, às restrições econômicas vividas por suas famílias, bem como às políticas educacionais ineficientes para oferecer uma educação condizente com sua realidade social, cultural, econômica e geográfica. Embora a evasão escolar seja percebida pelos estudantes e pelos pais dessa comunidade, ela foi sendo normalizada e naturalizada, de modo que os jovens Chuj geralmente alcançam apenas o nível básico de escolaridade e, em raras ocasiões, o ensino médio.

**Palavras-chave:** Evasão escolar, desigualdade educacional, limitações econômicas, educação.

### Introducción

Pese a ciertos avances democratizadores, tecnológicos y las sucesivas reformas educativas realizadas sexenio tras sexenio en nuestro país, en México, se siguen reproduciendo lógicas "pedagógicas" y políticas de exclusión, particularmente hacia los pueblos y poblaciones de los pueblos originarios, por lo que continúan los rezagos educativos y las deserciones de estudiantes en los diferentes niveles educativos. Cabe mencionar que no todos están en las mismas condiciones intelectualmente o económicamente, ya que el capital cultural<sup>2</sup> de cada individuo varía según el contexto en el que fue criado; es decir, muchos no reciben una buena educación desde el nivel básico porque las condiciones de pobreza y de distanciamiento geográfico en la que les tocó vivir afecta diferenciadamente los estudios académicos de cada

<sup>2</sup> Bourdieu distingue cuatro modalidades de capital: el capital cultural que puede existir bajo tres formas: -en estado incorporado como *habitus*, -en estado objetivado bajo la forma de bienes culturales materiales como pinturas, libros, partituras, etc. -y en estado institucionalizado bajo la forma de títulos y premios que certifican la legitimidad de un determinado saber y las competencias de un determinado actor.

estudiante. Entre otros motivos se encuentran el que los profesores que les son asignados no imparten sus clases como es debido, en concordancia con las condiciones culturales, socioeconómicas y geográficas, y también, por ejemplo, por la falta de materiales didácticos, lo que igualmente afecta la posibilidad de desarrollar con más creatividad el conocimiento del estudiante. Situaciones de este tipo contribuyen con la desigualdad educativa que el sistema educativo reproduce constantemente al no atender y superar las situaciones adversas del contexto

## Revisión de la Literatura

### *Concepto de educación*

La educación es el tema principal en esta investigación y para abordarla teóricamente me remito a uno de los considerados padres de la sociología, Émile Durkheim (1975), como uno de los clásicos que da las bases para su entendimiento sociológico.

La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado. (Pp.56-60)

En este caso, remarca Durkheim E. (1975), "resulta que la educación consiste en una socialización metódica de la joven generación" (p.60). Es necesario una generación de adultos sobre una generación de jóvenes para poder alcanzar un cierto grado de madurez y que pretende inculcar los mismos conocimientos en aquella generación que todavía está en proceso de aprendizaje y cuyo fin es que se prepare intelectual, moral y físicamente para enfrentarse al contexto en el que nos desenvolvemos.

A partir de esta lógica educativa, que para Durkheim se trata de una generación adulta sobre una generación joven, Castillo Romero (2012) considera que:

La educación es sobre todo un fenómeno cultural humano, forma parte de un proceso histórico colectivo consciente, donde la filosofía, la moral política de gobernantes y grupos políticos con diversas ideologías concretan el ideal, métodos, estrategias e instrumentos a utilizar dentro de los procesos sociales de enseñanza y aprendizaje, orientados y acordes con los ideales históricos contenidos en la constitución (p. 32).

Siguiendo con la lógica Durkheimiana, en cada uno de nosotros existen dos seres integrados, aun cuando son inseparables, a no ser por abstracción, no dejan de ser distintos. Emile Durkheim E. (1975) aclara que:

Uno está constituido por todos los estados mentales que no se refieren más que a nosotros mismos y a los acontecimientos de nuestra vida privada: es lo que podría muy bien denominar el ser individual. El otro es un sistema de ideas, de sentimientos y de costumbres que expresan en nosotros no nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diferentes en los que estamos integrados; tales son las creencias religiosas, las opiniones y las prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de todo tipo. (Pp. 60-61)

Por tal motivo dice Durkheim E. (1975), "formar ese ser en cada uno de nosotros, tal es el fin de la educación" (pp. 61) Dicho esto cabe mencionar, que el fin de la educación que el autor describe tiene significados individuales como colectivos, que constituyen cada uno de los individuos y que a partir de esta lógica se rigen para darle sentido a la educación.

### ***Desigualdad educativa***

Dentro del campo educativo me interesó adentrarme en la problemática de la desigualdad, puesto que es uno de los pilares para dar sentido a lo que me interesa investigar y analizar para poder entender y comprender en qué consiste. Para esto, cito a un pensador ya clásico, aunque se le puede considerar contemporáneo, que ha aportado en el tema de la educación y que le da otro enfoque social al tema, (Bourdieu, citado en Morales, 2009) quien señala que:

Hay más bien una noción de la educación como reproductora de la desigualdad en la distribución del capital cultural, el cual además se ha seleccionado y plasmado en los planes escolares de manera arbitraria, beneficiando a aquellos que en su socialización primaria, respectiva a su clase, han estado más familiarizados con ese capital cultural, creando mitos como el de don o aptitud e inaptitud natural (p. 160)

En este caso, se distingue que para Bourdieu la educación se relaciona principalmente con el capital cultural, pero no hace caso omiso a la desigualdad sino más bien la asocia precisamente al sistema escolar al que entiende como reproductor de desigualdad. El autor nos propone reflexionar sobre cómo se ha venido dando y reproduciendo desigualdades educativas y cómo el sistema educativo ha sido participe de tal reproducción, haciendo caso omiso al derecho universal a una educación plena para todas las personas, sin importar cuál sea su origen o cultura.

En este sentido, retomando a Bourdieu junto con Jean-Claude Passeron se propusieron demostrar que las instituciones escolares actuaban, de modo predominante, otorgando títulos y reconocimientos educativos a quienes pertenecían a situaciones culturales, sociales y económicas privilegiadas, y que con su acción legitimaban y reforzaban desigualdades sociales de origen, a las que les daban el carácter de dones naturales de inteligencia. Bourdieu y Passeron (2003) refieren que "sin duda, en el nivel de la enseñanza superior, la desigualdad inicial de las diversas capas sociales ante la educación se muestra ante todo en el hecho de que están muy desigualmente representadas" (p.13). Es decir, que el nivel de estudio de cada persona depende también de la clase social a la que pertenece, así como también tiene que ver con el nivel de estudio de los padres, porque a través de ellos somos representados. La clase alta y la clase baja son un claro ejemplo de representaciones desiguales.

Los obstáculos que se presentan frente a la educación para los sectores desfavorecidos, remarcan Bourdieu y Passeron (2003), "no son únicamente de índole económica, sino que también tienen que ver con obstáculos culturales que influyen en las aptitudes de los estudiantes y que están significativamente vinculadas al origen social" (p.13); de esta forma, la educación que recibirá será diferenciada. También señalan que:

En las posibilidades de acceder a la enseñanza superior se lee el resultado de una selección que se ejerce a todo lo largo del recorrido educativo con un rigor muy desigual según el origen social de los sujetos. En realidad, para las clases más desfavorecidas, se trata de una simple y pura eliminación. El hijo de una familia de clase alta tiene 80 veces más chances de entrar en la universidad que el hijo de un asalariado rural y 40 veces más que el hijo de un obrero; sus posibilidades son incluso el doble de las de alguien de clase media (p.14)

Siguiendo el tema, Durkheim (1975) ya había hecho señalamientos críticos en este sentido:

¿Acaso no vemos cómo la educación varía según las clases sociales o las zonas de residencia? La que se imparte en la ciudad no es la misma que la que recibe la gente del campo, la del burgués no es igual a la del obrero. ¿Acaso se argüirá que esta organización no es moralmente justificable y que no se puede ver en ella más que una perduración condenada a desaparecer? (Pp.56-57)

La desigualdad educativa que dan a conocer los autores se ha venido reproduciendo desde que existe el sistema educativo y todavía la estamos viviendo de forma similar. Podemos, entonces, referirnos a la desigualdad educativa actual de esta misma forma, ya que no ha cambiado mucho la manera en que el sistema educativo reproduce las desigualdades entre las diferentes clases sociales y los grupos culturales, reproduciendo así las mismas lógicas pedagógicas de antes. Tal es mi caso de análisis, ubicado en una comunidad que pertenece a un origen social y cultural diferente a la otra cultura hegemónica y que, además, pertenece a una clase baja.

### ***Educación indígena: exclusión, dominación y desigualdad.***

Aquello que se dijo de diferencia cultural, en mi caso de análisis se concretiza en la dimensión étnica, que es el factor más relevante de la diversidad cultural y de la discriminación racista. Para este caso, la socióloga Elisa Ramírez Castañeda (2014) presenta un análisis sobre la imposición de una educación proveniente de otra cultura hacia los indígenas en México desde la época de la colonia. Al respecto, nos dice lo siguiente:

La educación indígena siempre se ha referido a aquello que se considera que los indígenas deben saber, no la instrucción o enseñanza que los indios mismos imparten o impartieron. Desde siempre, hablar de educación indígena supone una apreciación externa de sus culturas. (p. 7)

La educación indígena ha sido utilizada como un asunto problemático para atender, pero que deja sin resolver el problema multicultural que hay en México. En el caso de la educación se intenta reproducir los conocimientos de una sola cultura, la cultura mestiza, con el objetivo de que todas las sociedades aporten en su propuesta de "desarrollo" y provecho del país, como si éste no tuviera más que una cultura; sin embargo, no es así, como un país con múltiples culturas originarias, y en estas políticas educativas las opiniones de los indígenas no han sido tomadas en cuenta. Para este caso, Ramírez E. (2014) señala que:

El sometimiento, la explotación, la exclusión de las esferas de decisión -educativas, políticas- hacen de la diferencia, históricamente, una debilidad. Toda política indigenista o

educativa se ha encaminado desde un principio a hacer menores las distancias entre las culturas para así zanzar la brecha, pero tal acercamiento implica siempre la renuncia del indio a su cultura para adoptar la dominante. (Pp. 7-8)

Elisa Ramírez en su aporte sobre la educación indígena realiza un amplio análisis que nos permite entender el proceso que se llevó a cabo durante la Colonia, haciendo énfasis en las políticas educativas indigenistas que se implementaron.

Siguiendo con el tema de la educación indígena, para su análisis y profundización citaré a la socióloga contemporánea que también hace un análisis en su tesis, Ramírez A. (2019) quien refiere que:

La idea de "educar" a los indígenas ha sido tema de preocupación desde los primeros encuentros entre los pueblos y los colonizadores. Los primeros evangelizadores iniciaron con el proyecto de educar a los indígenas con una inclinación principalmente de conversión religiosa, y posteriormente (a partir del siglo XIX) como proceso para establecer una relación de dominación donde el sometimiento de los pobladores nativos fue el principal objetivo. (p.38)

La situación de la educación indígena que se aborda en este apartado intenta tomarse como referencia para abordar la situación que vivimos los jóvenes chujes de la localidad Nuevo Porvenir, municipio La Trinitaria, Chiapas, México, que pertenecemos a una cultura indígena maya; nosotros también hemos sido y seguimos padeciendo parte de esta situación de dominación, exclusión y aculturación que vivimos y se nos impone a través de la educación que se nos imparte y de la que se nos excluye a través de lógicas que conducen a la deserción.

El CONEVAL (2022) refiere que:

En 2017, la ONU emitió la tercera edición, en este caso, enfocada en educación (SOWIP III), en la cual señala que, aunque existen diferencias dentro de los pueblos indígenas, los países y las regiones y entre ellos, se evidencian patrones casi universales de violación de sus derechos, pues en todo el mundo la educación formal para la población indígena se ha concebido a menudo como un medio para su asimilación a la sociedad nacional dominante y ha contribuido a la pérdida tanto de las lenguas indígenas como de los conocimientos y estilos de vida tradicionales. (p.16)

Siguiendo con Ramírez A., con sus aportes al tema de la desigualdad educativa, enfatizando con la dominación y diferenciación que se les hace a los indígenas a través del tiempo, considerándolos incapaces de generar un pleno desarrollo humano que pueda mejorar su calidad de vida, Ángeles Ramírez argumenta que "Los indígenas han sido tratados diferenciadamente en todos los aspectos de la vida cotidiana, esto incluye a la educación, donde ésta se ha concentrado principalmente en la castellanización y alfabetización, con el fin de aculturizar a los indígenas".

### ***Juventud. Su importancia en la sociedad***

"Debemos ver a los jóvenes, no como botellas vacías que hay que llenar, sino como velas que hay que encender" Roberto Chafar.<sup>3</sup> El proceso de ser joven puede verse

<sup>3</sup> Famosa frase de dominio popular asignada a Robert H. Shaffer, (nombre original en inglés) educador estadounidense.

más allá de las maneras de hablar y sus formas de comportarse, implica entender qué los define, conocer perspectivas a través de las cuales dimensionarlos, transformar y encontrar nuevas oportunidades para las problemáticas y los retos que los rodean.

Para este caso, (Bourdieu, 2000, citado en Fandiño Y., 2011) señala:

El concepto de juventud corresponde a una construcción social, histórica, cultural y relacional, que a través de las diferentes épocas ha adquirido significados y restricciones diferentes porque "la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos". (p. 150)

De acuerdo a lo dicho, la juventud es un concepto que toma gran relevancia en el proceso de la construcción de los diferentes sectores en que está dividida la sociedad. El sentido de pertenecer a un sector, en este caso a la juventud, conlleva la obligación de corresponder y cumplir con ciertos cargos que la sociedad adulta le asigna, pues el ser joven implica una cierta responsabilidad hacia las sociedades pero más hacia las nuevas generaciones, porque son los propios jóvenes con sus acciones y participaciones en el ámbito social, económico, político y cultural quienes transformaran el contexto que les tocara vivir como generación.

(Pérez, 2002, citado en Fandiño Y., 2011) señala algunos criterios que para él son propios de la juventud:

Es un concepto relacional que adquiere sentido en la interacción con categorías como las de género, etnias y clase social; es históricamente construida puesto que los contextos social, económico y político configuran características concretas sobre el vivir y percibir lo joven; es situacional ya que responde a contextos concretos bien definidos; está constituida tanto por "hétero-representaciones" elaboradas por agentes o instituciones sociales externos a los jóvenes, como por autopercepciones de los mismos jóvenes; se construye en relaciones de poder definidas por condiciones de dominación, centralidad o periferia, en las que se dan procesos complejos de complementariedad, rechazo, superposición o negación. (p.151)

En este sentido, el autor da cuenta de que las generaciones adultas por medio de instituciones y ámbitos que tienen que ver con la sociedad ejercen cierta dominación hacia las generaciones jóvenes, constituyendo así modos de vivir que son asignados a dichos grupos para actuar con un sentido de obediencia en la sociedad.

Por otro lado, Margulis y Urresti (1998) plantean que:

Hay distintas maneras de ser joven en el marco de la intensa heterogeneidad que se observa en el plano económico, social y cultural. No existe una única juventud: en la ciudad moderna las juventudes son múltiples, variando en relación a características de clase, el lugar donde viven y la generación a que pertenecen y, además, la diversidad, el pluralismo, el estallido cultural de los últimos años se manifiestan privilegiadamente entre los jóvenes que ofrecen un panorama sumamente variado y móvil que abarca sus comportamientos, referencias identitarias, lenguajes y formas de sociabilidad. (p. 1)

Es claro que, como mencionan los autores, hay distintas maneras de ser joven y de vivir como joven, pues tiene que ver con las condiciones de vida en la que se está

inmerso, puesto que éstas varían según las clases sociales. Por ejemplo, no es lo mismo ser joven en una familia rica que en una pobre, lo mismo pasa en una familia mestiza y una indígena; los jóvenes tienen distintas aspiraciones, objetivos y nociones en la vida y para la vida.

Cabe mencionar, que esta situación tiene mucho que ver con las desigualdades que se han generado a lo largo de la vida en los diferentes ámbitos, pero uno de los que en mi tema de análisis interesa es la educación distribuida desigualmente, en este caso las oportunidades para una educación plena, laica y obligatoria no son iguales para todos los jóvenes.

Continuando con Margulis y Urresti (1998) agregan que:

“Juventud” refiere, como algunos conceptos socialmente contruidos, a cierta clase de “otros”, a aquellos que viven cerca nuestro y con los que interactuamos cotidianamente, pero de los que nos separan barreras cognitivas, abismos culturales vinculados con los modos de percibir y apreciar el mundo que nos rodea. Estos desencuentros, permiten postular, tal vez, una multiculturalidad temporal, basada en que los jóvenes son nativos del presente, y que cada una de las generaciones coexistentes (divididas a su vez por otras variables sociales) es resultante de la época en que se han socializado. (Pp. 2-3)

Acorde a lo que los autores refieren, la juventud aparece particularmente diferenciada por aptitudes y características en la sociedad y que tienen una manera particular de estar en la vida.

### **Planteamiento del problema**

Con el presente trabajo identifiqué, analicé y entendí las causas de la deserción escolar de las y los jóvenes chujes de la comunidad Nuevo Porvenir, municipio de La Trinitaria, Chiapas.

El grupo social que investigué en este proyecto es un grupo de jóvenes chujes, ocho hombres y cuatro mujeres, pertenecientes a la mencionada comunidad chuj, que se encuentra ubicada en las inmediaciones del Parque Nacional Lagunas de Montebello. El referente fueron seis hombres y dos mujeres que continuaron sus estudios posteriores a la educación media superior, mientras que quienes desertaron, y que son el grupo de interés, fueron tres hombres y dos mujeres que no ingresaron a sus estudios medio superiores; y dos mujeres y cinco hombres que no ingresaron a sus estudios universitarios.

En los últimos años he observado que, contrario a lo que se esperaba según la “mayor accesibilidad”, ha aumentado la cantidad de alumnos que no pueden ingresar a estudios de nivel medio superior y superior. He notado, como joven perteneciente al pueblo chuj, que las circunstancias de no continuar estudiando en las instituciones educativas, tiene múltiples consecuencias. Es por tal motivo que me interesé en analizar las causas que determinan la deserción escolar.

## Diseño metodológico

Realicé la investigación con los jóvenes que estudiaron entre los años 2012 al 2020, en la telesecundaria Emilio Rabasa Estebanell y en el Colegio de Bachilleres de Chiapas, plantel 91 Lázaro Cárdenas del Río, porque éstas son las únicas instituciones más cercanas a la localidad de Nuevo Porvenir y en las que sus jóvenes han realizado sus estudios (entre ellos quienes han desertado y/o abandonado sus estudios). También trabajé con los padres y madres de familia de cada estudiante, para obtener información de lo que pasa en sus hogares y que dificulta sus estudios académicos. Entrevisté también a jóvenes, hombres y mujeres chujes, que sí culminaron la universidad y continúan sus estudios profesionales, con la intención de recabar información de sus respectivas experiencias para continuar sin abandonar su formación académica.

El estudio fue de tipo analítico mixto, con la combinación de métodos cualitativos y cuantitativos, para obtener información de fuentes primarias. Por método cuantitativo de investigación: "se entienden los diseños experimentales y cuasi experimentales, la investigación por encuesta, los cuestionarios estandarizados, los registros estructurados de observación, las técnicas estadísticas de análisis de datos, entre otros" (Dominguez, 2007). En esta investigación se aplicó una encuesta a nivel censal en la localidad Nuevo Porvenir para saber: a) cuántos jóvenes y quiénes, de entre los 15 a 20 años aproximadamente, han abandonado sus estudios básicos, de nivel medio superior o de nivel superior en los años de mi interés (2012-2020), b) quiénes suspendieron sus estudios luego de concluir sus estudios básicos y c) quiénes lo hicieron luego de realizar sus estudios de nivel medio superior e identificar las causas.

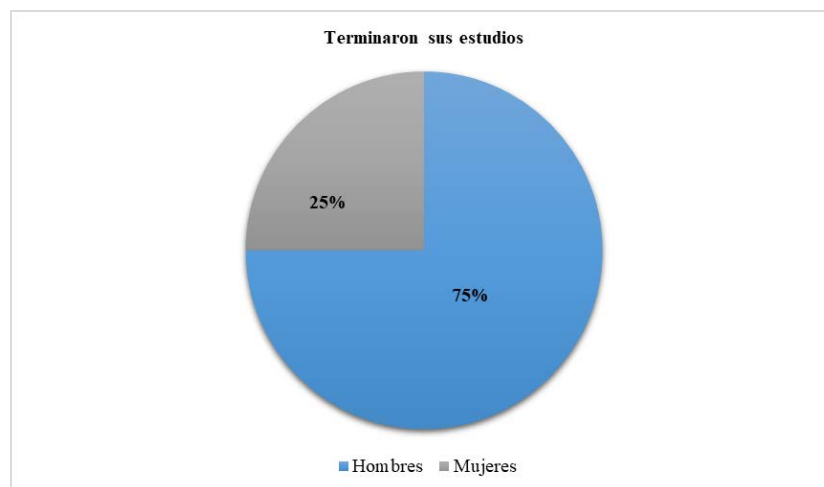
Posteriormente a la encuesta, quese recabó información relevante de cada estudiante chuj respecto de su trayectoria educativa, se hizo un seguimiento cualitativo, personalizado y profundo. Para obtener información subjetiva y particular de cada persona, así como llevar a cabo el análisis e interpretación del tema de estudio se empleó el método cualitativo de investigación. Para Pérez (2002) se trata de "un tipo de investigación formativa que cuenta con técnicas especializadas para obtener respuesta a fondo acerca de lo que las personas piensan y sienten. Su finalidad es proporcionar una mayor comprensión acerca del significado de las acciones de los hombres, sus actividades, motivaciones, valores y significados subjetivos" (p.7). Esto nos permitió profundizar en cada caso a través de entrevistas semiestructuradas y en profundidad sobre la trayectoria escolar y su posicionamiento respecto del sistema educativo, las expectativas, los obstáculos detectados, las causas de la deserción, de la no continuación y/o de la continuidad en la formación académica.

Finalmente, los datos de la encuesta fueron analizada a través de métodos simples, en tanto que los datos obtenidos mediante las entrevistas fueron analizados desde una perspectiva experiencial para detectar lo vivido, las expectativas, las circunstancias y el contexto de cada cual en relación con la formación escolar.

## Resultados

A continuación se analiza cómo fue vivido, sentido y visto el proceso educativo de los jóvenes chujes, que desertaron o abandonaron sus estudios académicos, así como también la experiencia de las y los que sí terminaron sus estudios universitarios. También se presenta un análisis desde los hogares considerando a los padres de familia; esto con la intención de identificar cuáles son y han sido las causas del abandono escolar.

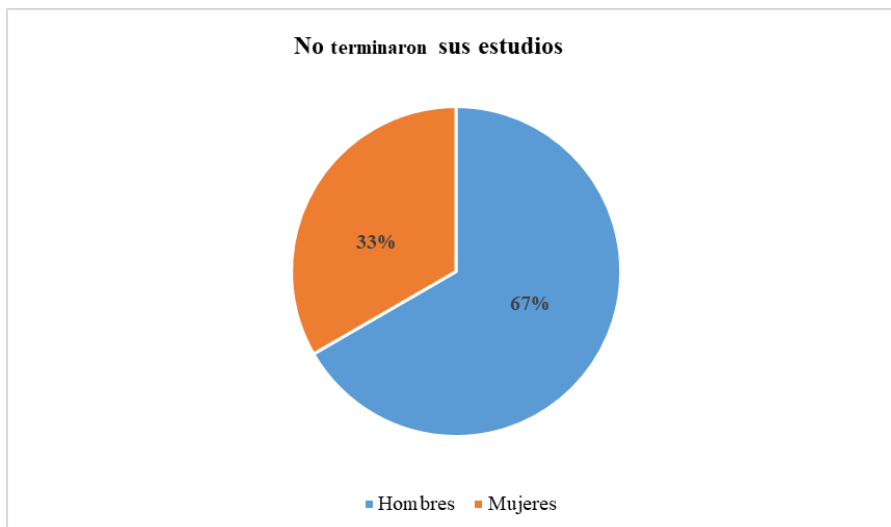
**Figura 3.1**  
Hombres y mujeres que terminaron sus estudios escolares en el nivel superior en porcentajes



*Nota: La figura muestra la cantidad de hombres y mujeres chujes que terminaron sus estudios escolares en el nivel superior. Fuente: elaboración propia.*

La figura 3.2 muestra la cantidad de hombres y mujeres quienes no terminaron sus estudios escolares en el nivel superior. En la figura podemos observar que de igual manera son más hombres, con un 67%, quienes estudiaron los niveles básicos y medio superior, pero que ya no continuaron con sus estudios en el nivel superior. En el caso de las mujeres son 33 % las que terminaron sus estudios en el nivel básico y medio superior, pero que no terminaron el nivel superior.

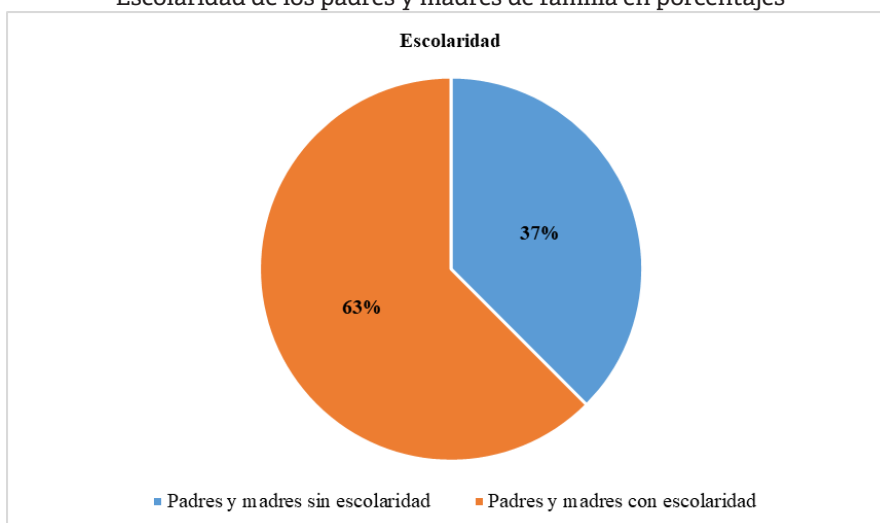
**Figura 3.2**  
Hombres y mujeres que no terminaron sus estudios escolares en porcentajes



*Nota: La figura muestra la cantidad de jóvenes chujes, hombres y mujeres que no terminaron sus estudios escolares en porcentaje. Fuente: elaboración propia.*

Respecto a la figura 3.3, se puede decir que el nivel de estudio escolar de los padres de familia de los jóvenes, incluyéndome como estudiante chuj, afectó en nuestros procesos de estudio; el principal motivo es porque al tener un nivel bajo de escolaridad tienen menos probabilidades de obtener algún tipo de trabajo con salarios que posibiliten cubrir todos los gastos del hogar, así como también cubrir los gastos de los estudios escolares de sus hijos. También, debido a que quienes tuvieron la experiencia de estudiar, comprenden y apoyan más a sus hijos para que avancen en sus estudios.

**Figura 3.3**  
Escolaridad de los padres y madres de familia en porcentajes



*Nota: La figura muestra la cantidad de padres y madres de familia que tienen algún nivel de estudio escolar, en este caso (primaria incompleta) y los que no tienen ningún nivel de estudio escolar. Fuente: elaboración propia.*

En la entrevista realizada a los jóvenes con la intención de saber si afectó o no el estudio de sus padres en su estudio escolar, se les hizo la siguiente pregunta: ¿Afectó el nivel de estudio de tu papá o de tu mamá en tus estudios? A lo que los jóvenes respondieron:

El participante 13, comenta lo siguiente:

Sí, efectivamente, sí afectó porque de algún modo mi papá consiguió trabajo en instancias que quizá teniendo solo primaria no hubiese alcanzado o que si no hubiese estudiado no hubiese trabajado en esas instituciones y eso procuró que, en cierto modo, él conociera, indagara, que la importancia de continuar estudiando es fundamental para nosotros. (Comunicación realizada en abril del 2022)

Sin embargo, continuando con el tema, podemos observar que no todos los padres y madres de familia tuvieron los mismos niveles de escolaridad. El participante 2 comenta que:

Sí, afectó mucho, porque mi papá y mi mamá ni siquiera terminaron la primaria, solo uno de ellos sabe leer, que es mi papá y mi mamá nada. Yo pienso que afectó porque no tuvieron la posibilidad de apoyarme económicamente en mis estudios, y no es porque ellos no quisieran, es por lo que no tenían algún trabajo fijo que les permitiera cubrir esos gastos, también porque para ellos el estudio escolar no vale mucho, que porque no sirve tener estudio en comunidad. (Comunicación realizada en abril del 2022)

Respecto a la pregunta anterior, el participante 20 comenta lo siguiente:

Sí, porque al principio, cuando éramos niños, se nos complicó aprender a leer, y en casa nadie nos ayudaba, por dos cosas: la situación económica (los papás estaban más preocupados en buscar el sustento familiar) y por ser analfabetas.

En concordancia con lo anterior, Bourdieu (1979) comenta:

El análisis de las variaciones de la eficacia de la acción de inculcación que se realiza principalmente en y por la relación de comunicación conduce, pues, al primer principio de las desigualdades del éxito escolar de los niños procedentes de las distintas clases sociales: podemos, en efecto, poner, como hipótesis, que el grado de productividad específico de todo trabajo pedagógico que no sea el trabajo pedagógico realizado por la familia está en función de la distancia que separa el habitus que tiende a inculcar (en el aspecto aquí considerado, el dominio académico de la lengua académica) del habitus que ha sido inculcado por todas las formas anteriores de trabajo pedagógico, al término de la regresión, por la familia (es decir, aquí, el dominio práctico de la lengua materna) (p. 114)

En este sentido, desde mi propia experiencia como estudiante chuj, puedo decir que los problemas económicos siempre estuvieron presentes durante todo mi estudio escolar, pues las condiciones a las que me enfrentaba me limitaban a muchas cosas, por ejemplo en el acceso a una computadora o celular, en materiales didácticos, en subirme a un transporte, en mi alimentación, etc. De alguna forma u otra afectaban en mis estudios escolares. Sin embargo, la condición económica no eran el único problema durante el proceso, otro aspecto importante es el apoyo educativo que no recibimos en casa por parte de nuestros papás o mamás, esto surge porque no cuentan con un nivel de instrucción pedagógica suficiente para enseñarnos a leer y a

escribir en casa, se les complicaba también comprender y entender el vocabulario de los maestros. Bourdieu (1979) también aborda este tema diciendo que:

Más aún, la lengua no es solamente un instrumento de comunicación, sino que proporciona, además de un vocabulario más o menos rico, un sistema de categorías más o menos complejo, de manera que la aptitud para descifrar y manipular estructuras complejas, sean lógicas o estéticas, depende en parte de la complejidad de la lengua transmitida por la familia. (p.116)

En lo personal el vocabulario que me enseñaron mis familiares afectó en mi comunicación y comprensión con los profesores. Nuestro vocabulario no es el mismo con el de los "ladinos" (así llamamos a los que no son indígenas). Mi comunicación con los profesores era muy limitada, a veces no entendía lo que decían, solo escuchaba y me daba pena preguntar qué significa las palabras que decían y así fue afectando en mi aprendizaje escolar.

Fue hasta en la universidad cuando comencé a perder el miedo a expresarme y a mejorar mi vocabulario y comunicación con otras personas. Perder el miedo al conocimiento es lo que me ayudó a subsanar este obstáculo.

### **Condiciones económicas de los jóvenes chujes en el proceso de sus estudios escolares**

En este apartado se presenta cuáles son las condiciones económicas que vivieron los jóvenes que terminaron la universidad y también para los que desertaron en telesecundaria y en el nivel medio superior durante todo su proceso de estudio escolar.

Para este caso la participante 14 comenta quiénes fueron los que trabajaban y aportaban dinero para los gastos del hogar y también el tipo de trabajo que realizaban:

Papá y mamá, mi papá trabajaba para conseguir recursos, [dinero], para sostener la familia y mamá se encargaba de limpiar la casa, tortear, hacer la comida. Y en su momento en los distintos niveles quizá quien aportó para tener paga fue mi papá, que igual en distintas etapas fue pasando en distintos trabajos. Cuando mi papá estaba en casa era albañil, es electricista, carpintero, es campesino y como digo, no sé en qué tiempo fue traductor en CELALI. (Comunicación realizada en abril del 2022)

Retomando el tema, el participante 17 nos comenta su experiencia:

Mi mamá es la única que aportaba los gastos en mi casa, porque solo estamos ella y yo, mi papá me dejó desde pequeño, mi mamá a veces salía a trabajar en otros lugares para ayudarme a cubrir mis gastos de la escuela, pero no fue suficiente porque tenía que cubrir otros gastos en la comunidad y con lo que ganaba no era suficiente. Afortunadamente recibí beca de gobierno y también recibí una beca de una fundación de Estados Unidos y fue por esto que pude culminar mis estudios de la universidad, de no ser por ellos no hubiese terminado. (Comunicación realizada en abril del 2022)

Se observa entonces que el apoyo económico de los padres o madres de familia fue insuficiente para cubrir los gastos escolares de sus hijos. Es por eso que con el paso del tiempo algunas personas de la comunidad, padres de familia y jóvenes (todos hombres), se vieron obligados a migrar a los Estados Unidos principalmente, para

así tener un mejor ingreso económico y para contribuir con los gastos dentro de su familia.

Referente al tema, el CONEVAL (2022) menciona que:

La población indígena enfrentó y enfrenta históricamente mayores condiciones de precariedad y limitadas oportunidades en el ejercicio de sus derechos. En 2020, con base en los resultados de la medición de la pobreza en México que realizó el CONEVAL, alrededor de ocho de cada diez personas que declararon hablar alguna lengua indígena se encontraba en situación de pobreza (76.8%), cifra significativamente superior a la que presenta la población no hablante de alguna lengua indígena (41.5%); en cuanto a las carencias sociales, el 80.9% no cuenta con seguridad social y el 67.4% no cuenta con los servicios básicos de la vivienda. (p.10)

La respuesta oficial de parte del gobierno federal para atender situaciones como la deserción escolar y la desigualdad educativa a la que se enfrentaron los jóvenes ha sido forzar la retención de las y los niños en las escuelas mediante programas como PROSPERA, que ofrecen beneficios económicos condicionados a la retención. Los beneficios de estos programas han sido cuestionados, aunque en general han sido magros sus resultados con respecto a la reducción de la pobreza. Aquí importa particularmente, que los datos de deserción expuestos antes indican también que el éxito en la retención es bastante limitado.

Las condiciones económicas de los padres afectaron de distintas maneras en el proceso de estudio de sus hijos, porque no todos tenían las mismas situaciones económicas; algunos tenían ingresos un poco más elevados que otros. El participante 15 comenta que:

Sí, las condiciones económicas de mi familia siempre afectaron en mis estudios, porque mis papás no pudieron ayudarme económicamente, porque no tenían algún trabajo fijo, mi mamá es ama de casa, no genera ingresos económicos, él único que a veces trabajaba es mi papá, pero su paga no era suficiente, pues tenía que cubrir otros gastos dentro de la comunidad, así como también los gastos básicos del hogar. Tengo otros hermanos y hermanas mayores, pero ellos ven por sus propios gastos ya con su esposa o esposo. (Comunicación realizada en abril del 2022).

### **Principales motivos que dieron paso al abandono de los estudios de los jóvenes chujes**

En este apartado se exponen los principales motivos del abandono de los estudios escolares de los jóvenes. Para entender con más claridad la presencia de la deserción escolar se entrevistó a los estudiantes hombres y mujeres, pues las situaciones de cada uno y una han surgido de maneras diversas. Esto permite distinguir con mayor amplitud los fenómenos que se presentaron en sus respectivos procesos de estudio. La participante 12 comenta al respecto:

Ha sido la economía, porque solo soy yo y mi mamá. Por situaciones económicas fue que ya no pude seguir estudiando. Pues mi mamá no tiene trabajo fijo y no recibe un sueldo fijo. Tenía que trabajar fuera de mi comunidad realizando trabajos domésticos en Comitán para cubrir algunos gastos de la escuela. (Comunicación realizada en agosto del 2023)

Hubo situaciones diferentes entre los jóvenes, pero tales casos tienen que ver con la limitación económica, trabajos mal pagados y la falta de acceso a las oportunidades educativas, solo por mencionar algunos ejemplos. Viendo que la ruta hacia la educación no era posible, optaron por dejar la escuela y abandonar sus sueños.

La participante 11 comenta su experiencia:

El principal motivo por el cual abandone mis estudios fue la economía; si no tienes dinero para seguir estudiando, aunque tengas todas las ganas del mundo, ya no se puede continuar estudiando y no queda de otra más que abandonarlo. El dinero es el principal motivo y a partir de eso decir o pensar que ya no se puede. (Comunicación realizada en agosto del 2023)

El abandono escolar en todos los niveles educativos es un problema complejo, que impacta en las vidas individuales y sociales. La educación es la base para el desarrollo humano y también para el desarrollo de nuestro país. Por eso la importancia de atender adecuadamente problemáticas de esta naturaleza.

### **Deserción escolar de los jóvenes chujes de la Comunidad Nuevo Porvenir, desde la perspectiva de padres y madres de familia**

En este apartado identificamos las principales causas que influyeron en la deserción escolar de los jóvenes chujes de Nuevo Porvenir. Analizamos acorde a las participaciones y aportes de los padres y madres de familia de cada estudiante, retomando principalmente dos temas importantes: la primera que tiene que ver con la condición de pobreza que antes se vivía y la segunda sobre el origen social de los jóvenes. Para este caso retomamos lo que Bourdieu (1979) afirma respecto de que:

El origen social predetermina el destino escolar, es decir, tanto el encadenamiento, de las sucesivas elecciones de carrera como las posibilidades diferenciales de éxito o de eliminación que se desprende de ellas, permite deducir en primer lugar que la estructura de la población de los supervivientes se modifica continuamente desde el mismo punto de vista del criterio que preside la eliminación, lo que tiene por efecto el debilitar poco a poco la relación directa entre el origen social y la competencia lingüística (o cualquier otro índice de éxito escolar). (p.125)

Profundizando en este sentido, el caso 25 comenta lo siguiente:

La pobreza que se vive en esta localidad nos afecta de muchas maneras; primero, no hay trabajos suficientes para todos ni para toda la semana, a veces hay trabajos y a veces no. Segundo, el sueldo que recibimos dentro de la comunidad apenas cubren los gastos alimenticios del hogar y no llega a ser suficientes para cubrir otros gastos como en la escuela. (Comunicación realizada en abril del 2022).

Por lo tanto, se puede decir que la pobreza es un factor que imposibilita el libre seguimiento escolar de sus hijos en los niveles medio superior y superior. Algunos señores de la misma comunidad o comunidades vecinas que solicitan la mano de obra de señores padres de familia y jóvenes, realizando trabajos en el campo, como la siembra de maíz y frijol, la limpia del maíz, abonar, rajar o cargar leña, etc.; trabajos que se realizan dentro de la comunidad y en comunidades vecinas, todos estos son los trabajos

pagados, pero con un salario insuficiente para cubrir gastos de los estudios escolares de sus hijos e hijas, entre otros gastos. El padre del caso 24 comenta su experiencia:

El salario mínimo de un día es de 120, 130 a 150 pesos, esto solamente si se tiene la suerte de obtener trabajo dentro o fuera de la localidad por unos días. Depende mucho del trabajo que realiza cada padre de familia. Por estas situaciones a veces nos vemos obligados a migrar a otros estados o país. (Comunicación realizada en abril del 2022).

Entonces se observa aquí la falta de atención de parte del gobierno federal, no solamente en cuestiones educativas, también en la falta de planificación a nivel regional o municipal donde tomen en cuenta las necesidades de las comunidades campesinas. Pues el trabajo que el campesino realiza en una jornada laboral de ocho a más horas no es suficiente para abastecer los gastos educativos de todos sus hijos e hijas en los niveles educativos más altos, como en el caso del nivel medio superior y superior.

Para la UNESCO (citado en Antileo E. 2022):

El acceso a la educación superior debe ser garantizado en condiciones de igualdad para todas las personas. Es, además, un bien público que requiere responsabilidad y compromiso de los gobiernos. Al mismo tiempo, la educación superior cumple un papel fundamental en asegurar que todos los programas académicos y de investigación contemplen el desarrollo sostenible, los derechos humanos, la igualdad de género, la ciudadanía mundial y la diversidad cultural. (p. 5)

Por otro lado, se busca implementar medidas en cuanto a educación que propicien las condiciones adecuadas para la diversidad. En México se viven diversos problemas y entre ellos la cuestión de la educación, Cárdenas (2019) comenta al respecto:

En el contexto de la diversidad cultural, lingüística, económica y geográfica que caracteriza a México, se viven problemas educativos añejos que no han visto solución más allá de los propósitos e intentos de las distintas administraciones que lo han gobernado. Un problema grave es que México carece de un proyecto de país que le dé unidad y continuidad independientemente de los colores partidistas que se suceden en el poder. (s/p)

Del mismo modo, cabe mencionar que, como respuesta a estas condiciones económicas y la falta de atención de parte del Estado, los jóvenes que abandonan sus estudios escolares buscan a través de otros medios mejorar su condición de vida. Como lo menciona el participante 8:

Después de terminar la secundaria salí a trabajar a Jalisco, de por sí ya lo tenía planeado, porque ya sabía que no iba a continuar estudiando, apenas logré terminar la secundaria con mucho esfuerzo, todavía la prepa ya no iba a poder, todavía quería seguir, pero ya no se pudo, mejor me fui a trabajar. (Comunicación realizada en abril del 2022)

Los bajos niveles de escolaridad entre los jóvenes, tiene que ver con la necesidad de este grupo por incorporarse de manera temprana al ámbito laboral, lo que los obliga a dejar de lado sus estudios para poder trabajar y generar sus propios ingresos. También cabe señalar que la intención de salir a trabajar fuera de la comunidad es para lograr objetivos y metas relacionadas con asuntos materiales y monetarios; algunos ejemplos de ello son: construir una casa, comprarse una motocicleta, comprarse un carro, comprarse más terrenos o poner un negocio. En este caso, la mayoría de los y

---

las jóvenes que se incorporan en el ámbito laboral, trabajan no solo para lograr sus deseos, sino que también aportan una cierta cantidad de dinero para cubrir algunos gastos dentro de sus hogares.

## Conclusiones

Se identificó que los jóvenes abandonan sus estudios principalmente por las limitaciones económicas que viven sus familias, hecho asociado al trabajo insuficiente dentro de sus comunidades para generar ingresos en sus hogares. Encontramos que la mayoría de los jóvenes que abandonan sus estudios escolares lo hacen por cuestiones involuntarias, por obligación y no por deseo. Las situaciones económicas en las que se encuentran en momentos de apremio los condicionan a solo culminar el nivel educativo en que se encuentran, lo que, en consecuencia, limita sus posibilidades de avanzar en sus estudios escolares para ampliar su desarrollo intelectual, conocer, aportar y desarrollar profesionalmente sus conocimientos, así como también obstaculiza y hasta imposibilita su incorporación en algunos trabajos formales.

La educación es fundamental para los jóvenes chujes, ya que permite que amplíen su conocimiento cultural, que pierdan el miedo, la pena de expresarse o manifestarse como chuj. A través de esta investigación, pude identificar que entre más alto es el nivel educativo de los jóvenes, menor es la negación de su identidad y mayores son las posibilidades de lograr una reivindicación cultural. Mayor también es el reconocimiento de su cultura.

La importancia que representa el campo educativo en la sociedad es de gran relevancia en la formación de cada persona, ya que es un elemento fundamental para el desarrollo económico, cultural y social de la sociedad. De ahí la importancia de atender desde las políticas educativas el tema de la desigualdad educativa y la deserción escolar que se va generando a partir de esta problemática que se ve reflejada en la realidad en que vivimos.

Otro factor fundamental que se obtuvo a través de la entrevista realizada a las y los jóvenes es lo que hacen después de abandonar sus estudios escolares; en este caso se obtuvo como resultado que los jóvenes planean desde antes de culminar sus estudios salir a trabajar en otros estados o países, con la intención de mejorar su calidad de vida, tanto individual como familiar. Migrar es la primera opción que eligen los jóvenes después de abandonar sus estudios.

Por otro lado, otro de los factores que se identificó es cómo afectó el bajo nivel educativo de los padres y madres en el proceso de los estudios escolares de los jóvenes. Existen dos puntos importantes al respecto: primero, que al no tener un estudio más alto (secundaria, preparatoria, universidad) no hubo posibilidad de conseguir un empleo que les ayudase a mejorar su economía; segundo, al no tener un conocimiento más amplio sobre lo que implica tener estudios avanzados los padres no apoyan y no instruyen a sus hijos e hijas, a diferencia de como lo hicieron quienes tuvieron la experiencia de tener estudios más avanzados, que comprenden y apoyan más a sus hijos para que prosigan en sus estudios.

Relacionado con lo anterior, otro problema que se identificó es la desigualdad de género que se vive dentro de las propias familias de los estudiantes, pues las opiniones de las familias dentro de los hogares son desiguales en cuanto a mujeres y hombres; a las mujeres se les trataba con desconfianza y desinterés mientras realizaban sus estudios escolares y en el caso de los hombres simplemente los motivaban a culminar con sus estudios o les dejaban ser más libres.

El sentido de vivir y ser joven implica una cierta responsabilidad y obligación en el medio social, actitudes que se asocian a diversas problemáticas a lo largo de toda su etapa de juventud. La importancia de este sector en la sociedad es de gran relevancia, pues la juventud es una etapa de desarrollo humano en donde se define y se determina el futuro de las próximas generaciones. Entre lo que se pudo obtener como hallazgo en esta investigación es que a la juventud debe vérselo como el futuro del país, como parte fundamental de desarrollo, como portadores de conocimientos, como defensores de su cultura y de su lengua. Es por esto que todas sus necesidades que impliquen su pleno desarrollo deben ser atendidas por parte del estado Mexicano. Para el momento, dichas necesidades aún no son atendidas en toda su completud y complejidad.

## Referencia

- Antileo, E. (2022). *Las instituciones de educación superior interculturales e indígenas en América Latina*. Documento encargado por la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC/UNESCO Santiago).
- Bourdieu, P. (1979). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (2003). *Los herederos: Los estudiantes y la cultura* (p. 216). Siglo XXI.
- Cárdenas, O. (2019). Categorías para el análisis del abandono y la permanencia escolar en la educación superior. *Cumbres*, 5(1), 21-40. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7210412.pdf>
- Castillo, J. (2012). *Sociología de la educación*. Ediciones Red Tercer Milenio.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2022). *Educación para la población indígena en México: El derecho a una educación intercultural bilingüe*. CONEVAL.
- Domínguez, Y. (2007). El análisis de información y las investigaciones cuantitativa y cualitativa. *Revista Cubana de Salud Pública*, 33(3), 1-11. <https://www.redalyc.org/pdf/214/21433320.pdf>
- Durkheim, E. (1975). *Educación y sociología*. Ediciones Península.
- Fandiño, Y. (2011). Los jóvenes hoy: Enfoques, problemáticas y retos. *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 2(4), 150-163. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-28722011000200009](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-28722011000200009)

- 
- Margulis, M., & Urresti, M. (1998). La construcción social de la condición de juventud. En *Viviendo a toda: Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades* (pp. 3–21). [https://donbosco.org.ar/uploads/recursos/recursos\\_archivos\\_1082\\_1112.pdf](https://donbosco.org.ar/uploads/recursos/recursos_archivos_1082_1112.pdf)
- Morales, L. (2009). Durkheim y Bourdieu: Reflexiones sobre educación. *Reflexiones*, 88(1), 155–162. <https://revistas.ucrac.cr/index.php/reflexiones/article/view/11516>
- Pérez, N. (2002). La investigación cualitativa: Aplicaciones en salud. En H. Bayarre Veá, M. Astráin Rodríguez, G. Díaz Llanes & L. Fernández Garrote (Comps.), *La investigación en salud* (p. 118). MINSAP/ENSAP.
- Ramírez, A. (2019). *Desigualdad, diversidad y política educativa indígena* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Ramírez, E. (2014). *La educación indígena en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.



## La transversalización de la interculturalidad y la incorporación del SEAS en la Educación Superior en México. Reflexiones preliminares

Antonio de Jesús Nájera Castellanos<sup>1</sup>  
Minerva Yoimy Castañeda Seijas<sup>2</sup>

### Resumen

El presente artículo realiza una reflexión sobre la transversalización de la interculturalidad y particularmente de la interculturalidad crítica y la implementación de un nuevo sistema de evaluación y acreditación para las Instituciones de Educación Superior en México. Se parte de los procesos de transformación social que está teniendo México a partir de las reformas y políticas educativas que se han generado en los últimos años. La metodología empleada se basa en un análisis crítico documental de marcos teóricos, normativos y fundacionales de las instituciones que se analizan en esta contribución. Finalmente, se concluye que la incorporación de la interculturalidad crítica y del Sistema de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior se convierte en posibilidades de promover y consolidar la justicia epistémica en las Instituciones de Educación Superior.

**Palabras clave:** Educación Superior, Interculturalidad crítica, Sistemas de Evaluación, Justicia Epistémica, Diversidad Epistémica.

## The Mainstreaming of Interculturality and the Incorporation of the SEAES in Higher Education in Mexico: Preliminary Reflections

### Abstract

This article reflects on the mainstreaming of interculturality, particularly critical interculturality, and the implementation of a new evaluation and accreditation system for Higher Education Institutions in Mexico. It begins with the processes of social transformation taking place in Mexico as a result of the educational reforms and policies implemented in recent years. The methodology employed is based on a critical documentary analysis of the theoretical, normative, and foundational frameworks of the institutions analyzed in this contribution. Finally, it concludes that the incorporation of critical interculturality and the Higher Education Evaluation and Accreditation System offers opportunities to promote and consolidate epistemic justice within Higher Education Institutions.

**Key words:** Higher Education, Critical Interculturality, Evaluation Systems, Epistemic Justice, Epistemic Diversity

<sup>1</sup> Profesor de Tiempo Completo.- Universidad Intercultural de Chiapas.- Doctor en Desarrollo Rural.

<sup>2</sup> Profesora de Tiempo Completo.- Universidad Intercultural de Chiapas.- Doctora en Ciencias Sociales.

## A Transversalização da Interculturalidade e a Incorporação do SEAES no Ensino Superior no México: Reflexões Preliminares

### Resumo

Este artigo reflete sobre a integração da interculturalidade, particularmente a interculturalidade crítica, e a implementação de um novo sistema de avaliação e acreditação para Instituições de Ensino Superior no México. Inicia-se com os processos de transformação social em curso no México em decorrência das reformas e políticas educacionais implementadas nos últimos anos. A metodologia empregada baseia-se em uma análise documental crítica dos referenciais teóricos, normativos e fundamentais das instituições analisadas nesta contribuição. Por fim, conclui que a incorporação da interculturalidade crítica e do Sistema de Avaliação e Acreditação do Ensino Superior oferece oportunidades para promover e consolidar a justiça epistêmica nas Instituições de Ensino Superior.

**Palavras-chave:** Ensino Superior, Interculturalidade Crítica, Sistemas de Avaliação, Justiça Epistêmica, Diversidade Epistêmica

### Introducción

En la actualidad, el Sistema Educativo Mexicano se encuentra en un importante proceso de reflexión y análisis de su pertinencia en los actuales contextos sociales, en donde las transformaciones y cambios propician la incorporación de referentes ontológicos, epistémicos y metodológicos contextualizados para la atención al estudiantado de México. Entre 2018 y 2019, se iniciaron procesos de análisis del artículo 3º constitucional y la implementación de la Nueva Escuela Mexicana como modelo educativo.

La Nueva Escuela Mexicana (NEM) como modelo curricular para la implementación en la educación básica, se convirtió en un planteamiento que propició grietas y rupturas a la política educativa instaurada en México desde un posicionamiento neoliberal. Con la puesta en marcha de la NEM, el modelo educativo no solo buscó alternativas en la formación del estudiantado, sino que "planteó retomar los saberes, prácticas y conocimientos provenientes de la comunidad y sus integrantes, tomar en cuenta la participación de los distintos grupos sociales, sobre todo, reconocer y respetar la diversidad y pluriculturalidad, evitar la exclusión y marginación social" (Carro y Lima, 2024, p. 992).

En este sentido, la recuperación de saberes, conocimientos y prácticas de los pueblos incorporados a los procesos formativos, propició un reconocimiento de la diversidad epistémica presente a lo largo del territorio mexicano. Si bien, los modelos previos a la NEM, planteaban un tipo de conocimiento centrado en la idea cartesiana del "pienso, luego existo", con la Nueva Escuela Mexicana, la condición de muchos pueblos originarios, campesinos, afrodescendientes, mestizos posibilitó visibilizar otras formas de construir el conocimiento desde los espacios formativos formales y el reconocimiento de la diversidad del estudiantado como principio básico de inclusión.

Para 2019 se aprueba la modificación a la Ley General de Educación y particularmente en 2021 a través del Diario Oficial de la Federación se expide la Ley General de Educación Superior como reglamentaria del artículo 3º constitucional. Ley que ha de propiciar el reconocimiento a la diversidad de procesos formativos a partir de las características de los subsistemas que integran la educación superior en México.

Desde esta perspectiva, el artículo 7º de esta ley tiene un importante aporte para la formación del estudiantado, toda vez que procura fomentar el desarrollo de las y los estudiantes desde una perspectiva integral a partir de los criterios que enuncia el artículo citado, en este sentido se busca:

- ✱ La formación del pensamiento crítico a partir de la libertad, el análisis, la reflexión, la comprensión, el diálogo, la argumentación, la conciencia histórica, el conocimiento de las ciencias y humanidades, los resultados del progreso científico y tecnológico, el desarrollo de una perspectiva diversa y global, la lucha contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios para transformar la sociedad y contribuir al mejoramiento de los ámbitos social, educativo, cultural, ambiental, económico y político.
- ✱ La consolidación de la identidad, el sentido de pertenencia y el respeto desde la interculturalidad que promueva la convivencia armónica entre personas y comunidades para el reconocimiento de sus diferencias y derechos, en un marco de inclusión social.
- ✱ La generación y desarrollo de capacidades y habilidades profesionales para la resolución de problemas; así como el diálogo continuo entre las humanidades, las artes, la ciencia, la tecnología, la investigación y la innovación como factores de la libertad, del bienestar y de la transformación social.
- ✱ El fortalecimiento del tejido social y la responsabilidad ciudadana para prevenir y erradicar la corrupción, a través del fomento de los valores como la honestidad, la integridad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la reciprocidad, la lealtad, la libertad, la gratitud y la participación democrática, entre otros, así como favorecer la generación de capacidades productivas e innovadoras y fomentar una justa distribución del ingreso.
- ✱ La construcción de relaciones sociales, económicas y culturales basadas en la igualdad entre los géneros y el respeto de los derechos humanos.
- ✱ El combate a todo tipo y modalidad de discriminación y violencia, con especial énfasis en la que se ejerce contra las niñas y las mujeres, las personas con discapacidad o en situación de vulnerabilidad social, y la promoción del cambio cultural para construir una sociedad que fomente la igualdad sustantiva entre mujeres y hombres.
- ✱ El respeto y cuidado del medio ambiente, con la constante orientación hacia la sostenibilidad, con el fin de comprender y asimilar la interrelación de la naturaleza con los temas sociales y económicos, para garantizar su preservación y promover estilos de vida sostenibles.
- ✱ La formación en habilidades digitales y el uso responsable de las tecnologías de la información, comunicación, conocimiento y aprendizaje digital en el proceso de construcción de saberes como mecanismo que contribuya a mejorar el desempeño y los resultados académicos.
- ✱ El desarrollo de habilidades socioemocionales que permitan adquirir y generar conocimientos, fortalecer la capacidad para aprender a pensar, sentir, actuar y desarrollarse como persona integrante de una comunidad (LGES, 2021, p. 2-3).

En este sentido, la nueva Ley General de Educación Superior comienza a propiciar ejercicios de reconocimiento, primeramente, de considerar a las y los sujetos como integrales con quienes han de construirse procesos formativos con esta misma condición, y por otro, se identifican las diversidades de formas de vida, cosmovisiones, prácticas, saberes, conocimientos, anhelos, construcciones de futuro cuya validez no está asociada a una sola condición de vida. De allí que adquiera relevancia la incorporación de la interculturalidad en los procesos formativos del estudiantado, como principio articulador que impulsa la interacción desde la horizontalidad del ser y del saber en los espacios de formación.

Por otra parte, los procesos de evaluación formativa, como condición inherente a la formación integral del estudiantado, se consideraron como tal en cuanto "contribuye [n] a la educación integral del estudiantado al promover la potenciación significativa de la lengua y el lenguaje desde una visión que trasciende la comunicación hacia formas de construir la propia realidad" (Saavedra, 2013, p.172). Desde esta perspectiva, con las reformas planteadas se reconoce el Sistema de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior como un espacio para resignificar la evaluación en el proceso educativo de forma integral, no como una herramienta de verificación de cumplimiento de estándares o indicadores cuantitativos, sino como un mecanismo que orienta la acción colectiva, la comprensión y construcción de conocimientos en co-laboración y de manera colectiva. En este sentido, interculturalidad y evaluación para la mejora continua integral, se consideran un binomio articulado para propiciar modificaciones y cambios en la formación del estudiantado de la Educación Superior en México.

### *Interculturalidad crítica y evaluación en la Educación Superior: categorías en diálogo*

En la última década, las dinámicas sociales propiciaron transformaciones y cambios en la mayor parte de los ámbitos de la vida, las estrategias empleadas han sido diversas. Para el caso de México, el año 2018 inició un parteaguas en la política nacional con la llegada de la Cuarta Transformación, pero también la aparición y prevalencia de la pandemia por Sars-CoV-2 (Covid 19) en 2019, marcaron ciertos determinantes para la atención en el ámbito educativo. En este sentido, en el contexto de la pandemia por COVID-19 la educación se transformó:

"el ejercicio del derecho a la educación sufrió una disrupción de magnitudes sin precedentes en la historia. En el lapso de pocos meses, 191 países cerraron sus escuelas para implementar medidas de distanciamiento social que, de acuerdo con la información proporcionada por la UNESCO afectaron a más de 1,500 millones de estudiantes de educación preescolar a universitaria" (Martínez, 2021, p. 11).

Después de los aprendizajes del COVID, de la necesidad de ajustar los procesos formativos a las necesidades reales del país, y en el marco de los cambios de la cuarta transformación sobre todo atendiendo al sentido social de la educación la presentación e implementación gradual de la Nueva Escuela Mexicana (NEM) como modelo educativo de Estado marcó un precedente en la incorporación del pensamiento crítico en la educación como parte de un movimiento de cambio de las instituciones de

educación y del profesorado. No podemos olvidar que las estrategias de atención a la educación a partir de la contingencia sanitaria, donde la virtualidad tuvo un papel importante para ciertos contextos del territorio mexicano, mostraron que las formas de atención a los procesos educativos con el uso de las Tecnologías de la Información y Comunicación era posible, sino que también se visibilizaron las desigualdades de acceso a la virtualidad, la brecha digital existente en localidades rurales, campesinas e indígenas mostraron las diferencias entre unos y otros, puesto que al menos "en la región latinoamericana, dicho acceso presenta claros patrones de desigualdad, particularmente acentuados en aquellos países donde son más profundas las desigualdades socioeducativas, económicas, étnicas y de género (CEPAL, 2020; Galperin, 2017)" (Martínez, 2021, p. 13). Estas problemáticas, ya evidenciadas en varias situaciones, mostró que la educación aún tiene un legado colonial, patriarcal, y construida fuera de los contextos de aplicación, por lo que era necesaria su transformación, para responder a las diversas realidades del país, pero también para restaurar el derecho de todas y todos a la educación.

Si bien, a partir de las reflexiones antes mencionadas conviene traer a discusión la siguiente interrogante ¿qué papel juega la interculturalidad crítica y los procesos de evaluación contextualizados en la construcción de una educación superior integral? Las reflexiones previas nos conducen a identificar algunas de las múltiples brechas que se mantienen en la educación, de allí que la interculturalidad adquiera relevancia como condición ontológica y epistémica de posibilidad de diálogo frente a los retos que presenta la educación, particularmente la educación superior. En este sentido, la interculturalidad ha de convertirse en una herramienta sumamente importante en el re-conocimiento de los conocimientos que han mantenido los pueblos, frente al desprecio cartesiano de los conocimientos que de alguna manera han sido periféricos, muchos de estos se ubican en las juventudes universitarias en los diversos subsistemas que integran la Educación Superior. Hoy en día la apuesta por la interculturalidad de los conocimientos contextualizados, construidos desde y por los mismos sujetos, adquiere una condición de plenitud.

Pues desde esta perspectiva, los conocimientos han de dejar de ser sojuzgados, discriminados o vituperados, sino más bien la apuesta es por re-novar y hacer evidente otras formas de construir y transmitir los conocimientos, los modos de vida, así como las relaciones entre pueblos y culturas, por ello la interculturalidad "supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que supone a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción" (Fornet, 2006: 29)

Es decir, la interculturalidad se convierte en principio y meta para re-conocer los conocimientos como formas de vida digna en las múltiples contextualidades, donde el re-conocer-nos implica asumirme y asumir al otro como sujetos *sentipensantes* y no como meros objetos. De allí la relevancia de la interculturalidad crítica planteada desde Catherine Walsh al mencionar que esta

...se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas (2009, p.4).

Por tanto, la apuesta por transversalizar la interculturalidad como proyecto estratégico con responsabilidad social en los subsistemas que integran la Educación Superior, sienta las bases para la "formación de profesionistas competitivos y comprometidos con el desarrollo regional y nacional, para contribuir a la edificación de una sociedad más justa" (Subsecretaría de Educación Superior, s/f). En este sentido, la incorporación de la interculturalidad como eje sustancial de la política educativa, propicia no solo el reconocimiento y el respeto de las diversidades, sino del compromiso ético-político por la construcción de procesos formativos desde propuestas educativas contextualizadas, propias lo que

Significa dar un paso hacia adelante en la conformación de un sistema educativo nacional, en el que predominen procesos de autodeterminación y autonomía pedagógica, lingüística, cultural, política y social, que posibiliten visibilizar a los sujetos que históricamente han sido colocados en la condición de pueblos sin historia, fuera del mundo (González Mauricio, 2023 citado en SEP, 2024, p. 63)

Entonces la interculturalidad crítica y la decolonialidad surgen:

...como una propuesta de reflexión sobre todas las políticas excluyentes que tratan, en la medida de lo posible, de incorporar a aquellos pueblos que se asumen diferentes a la cultura castellana, los cuales mantienen valores de su colectividad, generando acuerdos y tratando, de la manera más cercana, de crear condiciones de vida digna dentro de sus espacios locales, manteniendo así la armonía y la perseverancia de mantener la cultura que, a través del tiempo, pareciera que se ha detenido, por ello la importancia de reflexionar sobre los saberes locales de los pueblos afrodescendientes y mesoamericanos (Concheiro et al, 2025, p. 10).

De esta manera la interculturalidad crítica como política educativa debe apostar por la transformación. Es una perspectiva epistémica y política que pone la diversidad en el centro de la educación y que favorece la transformación de las y los estudiantes, de sus comunidades y de la sociedad en general. Se propone construir desde abajo, desde los territorios, desde la recuperación de los conocimientos locales, desarrollando contenidos y estrategias didácticas acordes a los diversos modos de vida. Es antirracista, porque debe enfrentar los discursos hegemónicos y las prácticas de superioridad, de exclusión por origen étnico u otra condición y nos debe llevar a una reflexión profunda, conjunta sobre las relaciones de poder en el aula, en las instituciones, entre pares. Por todo ello, implica un proceso con profundo sentido ético y político, pero también utópico por la construcción de otras formas de educación y mundos posibles.

Centrar la educación en la comunidad, en las comunidades y en sus dinámicas, nos pone ante la centralidad del contexto en los procesos de enseñanza aprendizaje, en una relación dialógica entre Universidad o institución educativa y la comunidad, donde se aprende y trabaja mutuamente. Este eje rector nos permite ver a la cultura, no sólo en sus recintos sagrados, sino en la vida cotidiana de todas y todos, como catalizador y dinamizador de la educación, con sus conocimientos, sus formas de vida, y sus dinámicas organizacionales. Pero también debe tener en cuenta, la fortaleza de las lenguas originarias y priorizarlas en el proceso educativo. ¿Estamos preparados para ellos? El personal docente de los diferentes niveles educativos ha demostrado su potencial creativo y transformador y está en diálogo con el proceso. Una revisión

dentro de unos años será necesario para hacer un balance de este proceso de implementación atendiendo a la diversidad cultural y territorial del país.

En este sentido, a partir, del Acuerdo de la 6ta sesión ordinaria del Consejo Nacional para la Coordinación de la Educación Superior en México (CONACES) se consolida el nuevo Sistema de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior (SEAES) que sienta las bases de una nueva Política Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior, teniendo como uno de los objetivos centrales "contar con una base conceptual para instrumentar la conformación y funcionamiento del Sistema de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior" (SEAES, 2022, p. 1)

Este nuevo sistema de evaluación rompe con la idea tradicional de ver la evaluación como un mecanismo de rendición de cuentas cuyo propósito ha sido el de verificar, cumplir y supervisar la atención a indicadores que en la mayoría de las ocasiones son de corte cuantitativos, puesto que "desde los años 80 del siglo pasado, estas actividades para el "control" o, "la mejora de la calidad" educativa, adquirieron enorme relevancia en las agendas de los organismos internacionales y de los Estados Nacionales" (Política Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior, 2022, p. 6). Sin embargo, el nuevo modelo de evaluación propiciará el mejoramiento y la orientación en la formación colectiva de las y los educandos, se trata pues de promover enfoques que emancipen la educación y la conviertan en un encuentro con la realidad compleja e histórica, es decir, una realidad contextualizada a la que el proceso educativo ha de incidir.

En este sentido, desde la propuesta del SEAES se resignifica la evaluación en la educación superior, asumiéndose como:

...proceso que permite comparar y establecer la distancia entre los logros, resultados, aspiraciones, objetivos y metas de la educación superior, desde el ámbito del sistema en su conjunto hasta el de los aprendizajes de los estudiantes. Requiere de procesos reflexivos, alimentados por información cuantitativa y cualitativa, que contribuyan a dar sentido y orientación colectiva a las decisiones que se tomen (Marco General del SEAES, 2023, p.3).

Esto ha de ser posible con la incorporación de ámbitos y criterios transversales propuestos desde el SEAES, elementos que están propiciando promover un ejercicio de repensarse la evaluación educativa tomando en cuenta realidades diversas y complejas a lo largo del territorio mexicano. Se plantean cinco ámbitos de acción:

- a). Ámbito de la formación profesional
- b). Ámbito de la profesionalización de la docencia
- c). Ámbito de los programas educativos de licenciatura, de TSU y de PA
- d). Ámbito de los programas educativos de investigación y posgrado
- e). Ámbito institucional

Es decir, la apuesta por la integralidad al asumir este ejercicio de deconstrucción evaluativa comenzó a promover la co-construcción de conocimientos situados, esto a partir de ejercicios de autoevaluación en el que las instituciones de educación su-

perior que han participado en estos procesos de evaluación<sup>3</sup>, identifican fortalezas y áreas de oportunidades a través del ejercicio de Autoevaluación integral

El SEAES en este sentido, rompe con la función tradicional de la evaluación, desde fuera, construida en un sentido lineal donde había que llegar a unos estándares impuestos por otros, y nos pone ante un proceso reflexivo aunado a un plan de mejora que supone el cambio cualitativo y la transformación de las instituciones de educación superior con la mirada puesta en el futuro de la institución, en la educación que queremos para todas y todos. Ahora, también nos enfrenta al reto de la participación en la evaluación. Este modelo de evaluación parte de una autoevaluación que se supone participativa, horizontal (de acuerdo al propio modelo de la interculturalidad crítica) que cuestiona las relaciones de poder y que hace de la comunidad académica, del territorio y de la diversidad un espacio de confluencia. ¿Cómo se vive este proceso en las universidades? ¿Se logra agrietar el criterio del cumplimiento por el criterio de la mejora continua de la educación? Consideramos que responder a estas cuestiones y su puesta en marcha es el mayor desafío de la evaluación actualmente para transformar la educación, en una que recupere los aprendizajes, las experiencias transformadoras y ponga a la comunidad académica por encima de los estándares, normativas de cumplimiento y de liderazgos personalizados.

## Conclusiones

Finalmente, la transversalización de la interculturalidad crítica y del nuevo mecanismo de evaluación en la Educación Superior en México pone de manifiesto la imperiosa necesidad reconocer la participación horizontal de la diversidad de actores que participan en el proceso educativo, lo que contribuye a ejercicios reflexivos con mayor representación y contextualizados, es decir, permite por un lado, promover una justicia epistémica en la Educación Superior en México, y por otro, promueve una evaluación integral que permite la mejora continua más allá de la atomización de procesos de mejora. Sin embargo, el reto importante ha de ser la incorporación de este binomio a todas las áreas que integran el proceso educativo, es decir, no solo el ámbito académico sino transversalizarlos a los ámbitos administrativos, directivos y de gestión.

## Referencias

- Carro Olvera, A., & Lima Gutiérrez, J. A. (2024). Del modelo neoliberal a la Nueva Escuela Mexicana. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 29(103).
- Concheiro, L., et al. (2025). *Interculturalidad crítica e investigación vinculada*. UNICACH/CLACSO.
- Diario Oficial de la Federación. (2021). *Ley General de Educación Superior*.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). Interculturalidad o barbarie: 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa

<sup>3</sup> Desde 2023, el SEAES emite la primera convocatoria para que las Instituciones de Educación Superior (IES) participaran en procesos de Autoevaluación como ejercicio de propiciar procesos de mejora continua. Un ejemplo de ello, fue el caso de la Universidad Intercultural de Chiapas como una IES del subsistema de Universidades Interculturales en el estado de Chiapas, que participó en esta primera convocatoria y que en 2026 deberá incorporarse de nueva cuenta al Ciclo de la Integralidad de este proceso de evaluación.

---

de otra humanidad. *Comunicación: Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, (4), 27–49. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2671234>

- Martínez Tessore, A. L. (2021). Brechas digitales y derecho a la educación durante la pandemia por COVID-19. *Propuesta Educativa*, 2(56), 11–27. <https://propuestaeducativa.flacso.org.ar/wp-content/uploads/2022/04/REVISTA-56-Dossier-MARTINEZ-TESSORE.pdf>
- Saavedra Rey, S. (2013). Hacia una evaluación formativa, crítica y artística de la creación literaria. *Revista Folios*, (37), 167–183. <https://revistas.upn.edu.co/index.php/RF/article/view/1827/1799>
- Secretaría de Educación Pública. (2022). *Política Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior*. SEP.
- Secretaría de Educación Pública. (2023). *Marco General del Sistema de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior*. SEP.
- Secretaría de Educación Pública. (2024). *Interculturalidad crítica. Política para la transformación de la Educación Superior*. SEP.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) del in-surgir, re-existir y re-vivir. *Revista (Entre Palabras)*, 3(30), 1–29. <https://redinterculturalidad.wordpress.com/wpcontent/uploads/2014/02/interculturalidad-crc3adtica-y-pedagogc3ada-decolonial-walsh.pdf>



# GRACIAS

 [www.riechiapas.org](http://www.riechiapas.org)

 [RieChiapas Inclusion](https://www.facebook.com/RieChiapasInclusion)

 [@riechiapas1](https://twitter.com/riechiapas1)

 [@riechiapas](https://www.instagram.com/riechiapas)