



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

.....
 Ana Duarte (coord.) (2022), *Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes*, México:
 Universidad Autónoma de Yucatán, 262 págs. ISBN: 978-607-8741-17-5

EDER JESÚS NODA RAMÍREZ
 Universidad Autónoma de Yucatán, México
 eder.noda@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1347-4726>

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/962024/rl2/nodae>

Introducción

La decolonialidad se ha convertido en una herramienta epistemológica y metodológica para volver a tejer los vínculos entre los humanos y el planeta lejos de la ecuación dualista de dominación alma/cuerpo. Es así como Ana Duarte, en el libro que coordina titulado *Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes*, logra posicionarse desde una geografía animada por el pueblo maya, dejando de lado las saturaciones filosóficas heredadas de Occidente o de la Ilustración kantiana y dando pie a un diálogo itinerante por demás furtivo, a un pensamiento filosófico forjado desde la conexión de la comunidad maya con la tierra y la vida; no cualquier vida, sino una saludable capaz de restaurar y preservar el entorno a partir de las cotidianidades y resistencias.

Emergencias peninsulares

A mediados de la década pasada, investigadoras e investigadores del Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) se dieron a la tarea de conducir seminarios dirigidos a dialogar sobre la decolonialidad en la península de Yucatán, que se fueron abriendo hacia actividades culturales y de participación política, como rondas de cine documental de movimientos y resistencias o debates sobre problemas comunitarios con la incorporación de activistas locales.

Lo anterior hace más provocativa la obra porque, al mismo tiempo, el fenómeno social del despojo no ha dejado de suceder en los escenarios actuales de la península de Yucatán a través de lógicas coloniales como la especulación inmobiliaria, la instalación de megaproyectos y el turismo masivo, lo cual provoca la asimilación a la occidentalización y la erosión de los saberes originarios.

La tierra: más allá de los mitos

La propuesta del libro se centra en profundizar en algunos saberes significativos para la comunidad maya. Las y los autores se propusieron presentar una interconexión de temas desde el sentir de la comunidad maya. Para ello documentaron cómo los pueblos peninsulares continúan en constante movimiento, tejiendo su propia cosmovisión de vida, la cual se aleja de la mirada colonialista y eurocéntrica que ha viajado por toda América Latina desde hace varios siglos.

Así es como Duarte reúne cinco capítulos de investigación que coinciden en que la tierra es el ser clave para amarrar los saberes mayas, no desde nostalgias ideológicas que evocan glorias pasadas, sino desde modos culturales que utilizan la cotidianidad de formas transformadoras a partir de la idea sustantiva de ser agricultores de la vida: “hilarnos con la naturaleza, con la comunidad”.

K'áax es la figura simbólica que une todo. Este término se traduce al español como “monte”, todo aquello que está ahí sin habitar o trabajar; sin embargo, en el pensamiento filosófico maya el significado de la palabra trasciende hasta abarcar los vínculos más primarios e íntimos con la tierra, que es una madre, es el origen que arraiga a todos los seres que la habitan, es la selva en toda su representación. Esto significa que el ser humano no es dueño de la tierra, no la posee; esta tiene sus propios guardianes, los conocidos *Yuum's* o señores elementales, así como sus ayudantes, los *aluxe'ob*.

El epicentro maya es la triangulación del *k'aaaj* (poblado) y del *kool* (la milpa) con *K'áax*. La milpa no es una actividad económica aislada, sino que implica una convivencia interiorizada en cada *kaaaj* que viene de *k'áax*. Solo este vínculo, por cierto sutil, replantea el escenario del hábitat y la manera en que se cuida la tierra o en que las “mujeres y hombres de maíz” toman decisiones colectivas.

Esto me hace pensar en la obra sobre el desarraigo de Bourdieu y Sayad, quienes mencionan el término “niya”, entendido como esa inocencia o entrega con la que los agricultores kabiliyas se vinculaban con la tierra y con todos los seres; “una relación de intimidad extrema”, expresan estos autores (Bourdieu y Sayad, 2017).

El milpero toma un tiempo considerable para conocer a *K'áax* y preparar su milpa, recorre el lugar, se fija si hay tierra negra o tierra roja, explora las cuevas para escuchar los vientos, toma en cuenta las madrigueras de los animales, y habla con las plantas y los *Yums*; así conoce su tierra, su milpa, que ha sido sostenida durante milenios.

La lectura empieza a reubicar rutas epistémicas distantes del colonialismo, y desde la pura práctica comunitaria viene la propia crítica sin siquiera intencionarla. El individuo racional deja de existir, se ve con distancia porque no tiene ninguna atadura a la tierra o a la comunidad, es abstracto; la naturaleza y la cultura dejan de pertenecerle debido a que practica una economía que busca la explotación y la depredación. Todo se rompe en el individuo metodológico, solo queda reunir los fragmentos biocomunitarios del humano occidentalizado y volver a cultivarlos en la matriz de la vida. Para ello es necesario dejar de ver las posibilidades que emergen de los saberes mayas como narrativas meramente mitológicas sin capacidad de operar o formular la vida cotidiana, y observarlas como funciones lógicas y lingüísticas que tejen “otro mundo de la vida”.

Los saberes: nudos con la tierra

Cada capítulo es un camino epistémico que sigue la ruta decolonial como estrategia conceptual para tejer diálogos entre mundos antagónicos. En ese sentido, todos ellos proporcionan al lector herramientas filosóficas y metodológicas para hacer visibles los filamentos de la praxis, es decir, del saber al ver y al hacer. De hecho, como explica Duarte, la obra trata de continuar con la crítica no solo a la colonialidad del poder, saber y ser, sino también del hacer y del ver en el transcurrir histórico del sureste de México.

Duarte busca rescatar la cosmovisión de *K'áax* mediante una crítica al empobrecimiento de los conceptos que ha provocado la vigilancia epistemológica del

colonialismo. No se conforma solo con describir, sino que marca la diferencia del lenguaje: el castellano trivializa el pensamiento filosófico peninsular, mientras que el maya revitaliza con profundidad su conocimiento rodeado de elementos metafísicos, inmateriales e intangibles.

En estos escenarios de disputa no basta solo la idea de la “recuperación de saberes”, sino de la propia actualización, porque son innegables las hibridaciones vernáculas y los vínculos comunitarios modificados por la interacción política y económica de la desposesión, así como por el agrupamiento poblacional y la visión de la vida contemporánea como urbana.

En otra ruta epistémica, Villanueva profundiza en saberes de niñas y niños mayas sobre la milpa y efectúa un balance de la transmisión oral relatando cómo se mantiene esa intimidad con la casa maya, el solar y, por supuesto, *kool*. Contrasta los saberes de estos grupos de infantes con aquellos cuyos padres se han alejado de la milpa y están integrados en los circuitos asalariados; en este sentido, hace énfasis en cómo se producen ambos mundos en la actualidad, uno moderno y uno ancestral.

La idea de ir “viviendo mundos” alude a lo que Dussel (2004) llamó transmodernidad, esa cohabitación en el mundo dominante de la modernidad que busca homogeneizar la vida de los pueblos que fueron colonizados y conectados al sistema capitalista, lo cual supone un reordenamiento cultural que sucede al mismo tiempo en todas partes, así como su cuestionamiento.

El libro revela que existen, por un lado, grupos de mayas asimilados en los circuitos urbanos y en la modernidad despojados de sus vínculos con la tierra y, por otro lado, grupos que conservan sus saberes como el policultivo, el solar, la polinización y las ceremonias o rituales a los *Yum K'áax* (señores de la tierra) o a los *Yum Cha'aac* (señores del agua). Ante los binoculares hegemónicos, estos grupos se han quedado a vivir en el mito, empobrecidos y con altos índices de marginación, insatisfechos, precarios, “los que no florecen”.

Las y los niños mayas aún saben que hay milpas nómadas y sedentarias, que no se siembra donde hay flores o que las abejas son el último peldaño del equilibrio con la madre tierra. Ellos y ellas muestran que hay generaciones a las que les tocará resistir, pero sin regresar al pasado y sin negar las hibridaciones culturales que se han instalado en el territorio.

La colonialidad del ver es otro filamento que es necesario posicionar en la mesa del diálogo de saberes porque se han generado paisajes especulativos tanto del territorio, como de los movimientos sociales; el primero ha pasado a considerarse como un paraíso de visita e inversión, y los segundos como una excentricidad que ha brotado en un sistema culturalmente homogéneo y económicamente ordenado.

En esa mesa Köhler, en su capítulo titulado “Rostro de la historia indígena. Video indígena, memoria colectiva y decolonialidad del ver y del saber”, sostiene la premisa de que la comunicación también es una extensión del territorio que debe recuperarse; *K'áax* habla, pero Occidente no escucha. Todo lo que se ve es una apropiación simbólica de la matriz colonial, por tanto, la manera en que se narra el territorio también expone puntos de encuentro y de distancia entre la ciencia y los saberes, entre lo universal y las autonomías.

En esta obra se menciona la producción audiovisual de Mariano Estrada Aguilar, cineasta al que se le pueden aplicar los adjetivos de comunicador y comunitario (Méndez-Gómez, 2018) pues presenta la voz indígena como la principal narradora, a la vez que promueve intercambios simbólicos con el objetivo de visibilizar los rostros, la diferencia colonial y la decolonialidad del ver de las audiencias, ahora llamadas contrapúblicos subalternos.

Solo este cambio de orden comunicativo y visual es para Köhler un acto de resistencia, lo que implica no solo aguantar, sino también “construir alternativas de vida” al poner en el centro las prácticas cotidianas del pueblo maya a través del conocimiento y la comunicación.

En este recorrido por algunas raíces de *K'áax* era lógico encontrar el hábitat como un diálogo emergente y necesario en las agendas comunitarias y públicas. La vivienda maya *per se* ha ocasionado un intenso diálogo que confronta directamente las nociones fundamentales del bienestar o la calidad de vida que enarbolan los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), dirigidos por una planeación y políticas de desarrollo capitalistas.

Sánchez y Victoria ponen sobre la mesa de saberes la recuperación de la vivienda maya como pináculo de la propia autonomía de los pueblos. En su construcción, en la memoria del pueblo peninsular se encuentra el paso por todos los tiempos, sostenidos a través del arte y oficio del “amarre”; *k'ax naj* se dice en lengua maya (amarrar la casa). Una vivienda tan digna que hasta los creadores la han habitado, tan cósmica que cada elemento es inspirado por la creación.

La cosmovisión de la vivienda tiene otras latitudes epistémicas ajenas a la invención del desarrollo, es decir, del discurso de la escasez y las carencias, de la pobreza o de las capacidades que están anquilosadas en la matriz colonial, de los síntomas del orden mundial. En ella es donde la comunidad encuentra un resquicio de resistencia que desafía la modernización occidental, pues la tecnología bioclimática con la cual está compuesta (el huano, el bejuco, el bajareque, el sascab) es capaz de generar un entorno confortable en la selva aún bajo las altas temperaturas propias de zonas costeras y húmedas.

No es coincidencia que la casa sea concebida como un “amarre” de elementos biofísicos; cada detalle en ella tiene una representación metafísica y una cosmogonía que prevalece en el tiempo. Los cuatro puntos cardinales del universo, el brazo de tortuga (*ka'aac*), el camino del ratón (*belcho'bel*) y el manto cósmico, como se menciona en el Popol Vuh, todo está conectado en un entramado de saberes ancestrales sobre el hábitat provenientes de creencias antiguas.

Esto se distancia de la política social sobre vivienda, la cual promueve la construcción de casas utilizando cemento como elemento sustantivo de la calidad de vida, tanto en pisos, como en paredes y techos. De acuerdo con los índices de marginación y de carencias sociales considerados para medir la pobreza (CONEVAL, 15 de marzo de 2023), la vivienda es el corazón de la dinámica del desarrollo y la infraestructura social básica por los servicios que conecta: agua potable, drenaje y alcantarillado, energía eléctrica, techo y piso de concreto, uso de aparatos electrodomésticos, entre otros.

El choque cultural entre los saberes locales y la modernidad es significativo en las dinámicas internas de los habitantes así como en sus vínculos con actores políticos y gubernamentales, pues se cae en una estigmatización de la vivienda maya porque se observa desde una mirada colonial fundamentada en el empobrecimiento de los pueblos indígenas, cuando ellos todavía resisten con una tecnología tradicional constructiva desde sus saberes bioéticos. A lo anterior debe sumarse la inferiorización social de los constructores comunitarios, que son llamados “palaperos”, varios de ellos al servicio de las instalaciones turísticas.

Las viviendas mayas han pasado a verse como parte exótica del paisaje urbano y turístico, y el *kaaj* (el poblado donde se ubican) ha sido calificado como marginado, mientras se han impuesto materiales y se han desplazado identidades culturales.

En el libro se resalta que para la comunidad la vivienda supera la idea del espacio y se posiciona como algo que cobra vida, lo que recuerda la idea de Escobar de dejar a un lado la abstracción de la naturaleza por el retejido del concepto vida: “al conjunto interminable de formas y entidades que componen el pluriverso —desde lo biofísico a lo humano y lo sobrenatural— y los procesos por los que vienen a ser” (Escobar, 2012: 27). Entonces, es importante pensar la acción social comunitaria como vinculante con sujetos y no considerar la vivienda como un objeto, sino como un amarre de saberes para el hábitat, una sabiduría propia de la vida.

En este sentido, en el libro *Decolonizar los saberes mayas* Sánchez y Victoria mencionan lo siguiente:

No se trata de quitar el poder ideológico y de conocimientos y suplantarlo por otro, sino de reconocer una pluralidad de conocimientos a lo largo del mundo y de que cada

uno de ellos responda cultural y de manera sabia al entorno en el cual se encuentra, no pudiendo por ello compararlos con otros de medios ambientes y necesidades diferentes, pero, sobre todo, de aceptar que cada uno tiene un cúmulo de sabiduría ancestral reflejada en sí misma (Sánchez y Victoria, 2022: 171).

El último filamento epistémico de la obra está articulado por el tema de la alimentación; en esta parte se encara la nutrición occidental, ligada al pensamiento de carencias y escasez, y se pone atención en el consumo calórico, la programación de los alimentos y los precios de la canasta básica, así como en las dietas, modas y tendencias. La alimentación se considera un medio de colonización sutil, pero a la vez profundo, porque no solo atañe a la economía del consumo, sino también a las cadenas de producción incluidas en el mapa de la explotación. Este mapa actualmente se encuentra reducido a una lógica causal de mercado que implica oferta y demanda alimentaria, además de una reproducción particular de los modos y estilos de vida que al final se resume en un individualismo metodológico.

En su capítulo “De/colonialidad alimentaria. Transformaciones en el consumo”, Oliva Peña menciona que para la comunidad maya la alimentación es un saber relacionado con la salud que además implica todo un sistema de relaciones sociales solidarias vinculadas con el territorio; es un asunto de trascendencia y sobrevivencia biocultural.

Plantear la pregunta simple de porqué comemos como lo hacemos en el modo de vida moderno implica descubrir los procesos colonialistas del ser, como la introducción de dietas diferenciadas para amos y para siervos; de estos últimos se despreciaba su gastronomía. Esto involucra una distinción alimentaria, un gusto en términos bourdianos, estructurante en las cotidianidades de los grupos desposeídos y una forma de corporalización de la hegemonía, del poder, como explica la autora.

El ser no es abstracto, sino que toma una forma densa llamada cuerpo, el cual, así como el territorio, ha sido ocupado por una matriz de información hegemónica que al mismo tiempo extrae saberes de los cuerpos cohabitados comunitariamente. Se trata de un horizonte clásico de despojo, tanto de la tierra como de los cuerpos; por tanto, de reproducción de la diferenciación estructural: la alimentación sana solo es accesible para un grupo selecto que asume la razón y la energía vital de los demás.

La enfermedad, entonces, se objetiva al cuerpo como parte de esta ecuación desigual que ha heredado el dualismo de la modernidad: alma/cuerpo, razón/cuerpo, sujeto/objeto, amo/esclavo. Asimismo, existe un prefijo imperativo en la manera en que es observada, pues solo el cuerpo es observable y sujeto de dominio.

También, la enfermedad alimentaria se polariza con el hambre y la obesidad, la necesidad y la satisfacción; en suma, estos contrastes solo han tenido como saldo un desequilibrio vital en los cuerpos, lo cual se vive desde la diferenciación social del consumo o la producción, de la detección/atención.

El hambre y la obesidad son dos expresiones de ocupación de los cuerpos, de colonialidad, en las que se domina por la carencia de equilibrio vital: una por carencia de micro y macronutrientes; y otra por un excedente de carbohidratos y dieta monótona, transformada por la ingesta de alimentos y bebidas procesadas (Oliva Peña, 2022: 184).

En este punto el saber alimentario vuelve a vincularse con *K'áax*, ya no en forma de poblado o de milpa, sino de cuerpos bioculturales que se reproducen desde sus sabidurías, ahora llamadas resistencias para defender la salud y la autonomía ser-cuerpo-comunidad.

La puesta en marcha de una categoría social como la colonialidad alimentaria abre todo un abanico epistémico de estudios de frontera asociados con la salud, la pobreza, la política social y alimentaria, las agroeconomías locales, el tratamiento de alimentos, la ingeniería forestal, la nutrición, la biología, la medicina tradicional o las interculturalidades gastronómicas, entre otros temas.

Conclusiones: decolonizar el sureste

La propuesta de decolonizar los saberes se sustenta en un proyecto incipiente para el entretrejo de “un otro” más allá de la confrontación política y social de la negación, la subordinación o la subalternidad que propone la “descolonización” (que también es necesaria). Tiene que ver con dibujar a ese otro rizomático, pluricultural, con una identidad y arraigo, sostenido en su propia experiencia comunitaria; con tomar la madurez propia sin distorsiones occidentales, como apunta Köhler cuando menciona a los kunos: “tierra en plena madurez, es la materialización de los deseos y los sueños de nuestros pueblos nombrarse a sí mismos” (Köhler, 2022: 109).

Es justamente la idea de la no distorsión lo que hace más necesario este diálogo. Se trata de un proyecto decolonial centrado en la recuperación de saberes sin espejos occidentales como el desarrollo.

El libro se suma a este proyecto necesario al proponer un intercambio disciplinar y político a partir de una mirada decolonizada de los saberes mayas; une también los filamentos epistémicos para entretrejer la red bioética de la vida comunitaria, no

como un intento nostálgico de recuperación del pasado, sino como un sistema de trascendencia biocultural que apunte a las posibilidades del saber, ver y ser otros mundos, donde la convivencia física y metafísica entre los seres que habitan la tierra transite hacia elaborar ecologías epistémicas de conocimientos y saberes, así como gobernanzas comunitarias para la preservación de la vida sin lógicas de despojo.

Bibliografía citada

Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek

2017 *El desarraigo: la violencia del capitalismo en una sociedad rural*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

CONEVAL

15 de marzo de 2023 Medición de la pobreza. ¿Qué es la medición de la pobreza? Recuperado de: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Que-es-la-medicion-multidimensional-de-la-pobreza.aspx>

Dussel, Enrique

2004 Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación. *Erasmus: Revista para el Diálogo Intercultural*, v(1-2), pp. 1-28.

Escobar, Arturo

2012 *La invención del desarrollo*, Colombia, Editorial uc.

Méndez-Gómez, Delmar

2018 Estrategia audiovisual de comunicación política en la Selva en Chiapas: la experiencia de los comunicadores tseltales Mariano Estrada y Arturo Pérez, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, xvi(1), pp. 56-72. DOI: <https://doi.org/10.29043/liminar.vi16i1.564>

EDER J. NODA RAMÍREZ

.....

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de Conahcyt nivel I. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigación Regional Dr. Hideyo Noguchi, Unidad de Ciencias Sociales, de la Universidad Autónoma de Yucatán. Ha publicado en revistas científicas nacionales e internacionales, y también ha participado como ponente y conferencista en congresos dentro y fuera del país.