



La collana Ecofrizioni dell'Antropocene nasce dall'interesse a mettere insieme esperienze e territori diversi tra loro per riflettere intorno a categorie comuni: antropocene, frizioni, patrimonializzazione, conflitti ambientali, transizione ecologica e industriale. Lo scopo è rilanciare una prospettiva antropologica che tenga congiunte le analisi etnografiche intimamente legate ai territori con i processi storici, geografici ed economico-politici di vasta scala che convergono sotto il paradigma neoliberista. La collana si apre anche al contributo dell'antropologia visuale, che ne garantisce la traduzione e diffusione in ambiti non strettamente accademici.

---

**DIRETTORI:** Mara Benadusi, Flavia G. Cuturi, Franco Lai, Berardino Palumbo, Francesco Zanotelli, Filippo Zerilli.

---

**COMITATO SCIENTIFICO:** Francesco Bachis, Domenico Branca, Donatella Carboni, Tatiana M.A. Cossu, Irene Falconieri, Martina Giuffré, Maurizio Gnerre, Alessandro Lutri, Marzia Mauriello, Carlo Maxia, Claudia Ortu, Patrizia Panarello, Douglas Mark Ponton, Andrea F. Ravenda, Maria Olivella Rizza, Luca Ruggiero, Cristiano Tallè, Felice Tiragallo

# Los huaves en el tecnoceno

*Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua  
en el México contemporáneo*

---

FRANCESCO ZANOTELLI Y LAURA MONTESI (COORDINADORES)

---

Volumen realizado en el marco de las actividades de la Unidad de Coordinación Nacional del Proyecto de Relevante Interés Nacional (PRIN) 2015 “Ecofrizioni dell’Antropocene Antropologia della sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale”, P.I. el Prof. Berardino Palumbo, Departamento de Ciencias Cognitivas, Psicológicas, Pedagógicas y de los Estudios Culturales (COSPECS) de la Universidad de Messina (Italia) – Código 20155TYKCM, Secretaría de la Universidad y la Investigación Italiana (MUR).



Revisión de traducción y edición: Juan Mayorga  
Cuidado editorial: Ana Zavaleta, Gabriela Esteva y Francisco Mora

Primera edición: 2022  
Coedición: Secretaría de Cultura  
Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Editpress

D.R. © 2022 INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
Cordoba 45, Roma, 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, CDMX, México  
ISBN: 978-607-539-645-3

D.R. © 2022 EDITPRESS  
Via dei Rododendri 1, 50142 Florencia, Italia  
ISBN: 979-12-80675-16-3  
e-ISBN (Open Access): 979-12-80675-17-0  
Permalink formato digitale: <digital.casalini.it/9791280675170>

Las características gráficas y tipográficas de esta primera edición impresa son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia y de Editpress

Printed in Italy

## Dedicatoria

Dedicamos este libro a las y los ikoots, ikojts y konajts, y a sus comunidades, tanto las originarias en el Istmo de Tehuantepec como las de reciente formación en otras partes de México y del extranjero.

En distintos modos y grados, las vidas de todas las personas que participamos en este volumen han sido marcadas por el encuentro con los pueblos mareños, tanto es así que en muchos casos nuestras relaciones han trascendido, extendiéndose a través de los años, si no es que de las décadas e incluso a través del espacio, hecho que hoy en día es facilitado por los medios de comunicación.

Estamos profundamente agradecidos(as) con quienes nos han acogido, alimentado y cuidado, y también por las múltiples enseñanzas que nos impartieron: a ustedes va nuestra gratitud. Los caminos de los(as) pobladores huaves y de los(as) investigadores se han entrecruzado, entretejido y traducido en diversos tipos de intercambio, concretados ahora en proyectos, libros y talleres, ahora en rituales o en la “simple” comunicación afectiva, mantenida tanto en las buenas como en las malas, celebrando un nacimiento o acompañando una enfermedad.

Esperamos de todo corazón que este libro sea una manifestación más de este intercambio y deseo de entendimiento mutuo. Confiamos en que pueda contribuir a alimentar las reflexiones que ya están presentes en las comunidades huaves, pero también fuera de ellas. Sin querer menoscabar la especificidad del contexto huave e istmeño, consideramos que varias de las inquietudes y de los desafíos que percibimos en la sociedad huave y que aquí re-

tratamos también las compartimos personas de otras latitudes y trayectorias.

Los retos del tiempo que vivimos y que en este libro decidimos enmarcar en el “Tecnoceno” demandan “sentipensares” y acciones conjuntas. Ojalá que esta obra represente una ocasión más para renovar, propiciar y estrechar nuestros vínculos de cara a los grandes retos presentes y por venir. Mientras tanto: muchas gracias a todas y todos.

## Recordando a Marta (1984-2020)

Kuküx nüx de las montañas  
de rebozo entretejido  
color rojo e hilos de luz,  
de voz alta y pasos fuertes.

Caminando en el sol ardiente  
resplandecía tu cabello,  
el borde de tus faldas largas  
danzando acariciaba la tierra.

Viniste a vida y nacimientos  
regresaste sola por el sendero  
que lleva al monte alto y oscuro,  
quizás creíste regresar a tus montañas.

Dejas enagua y collares de frijoles  
tus fotos, notas y una cámara  
y las chanclas que marcaron tus pasos  
por el polvo de estas calles.

C.B.



Se suele pensar que la investigación de campo, la etnografía, es un trabajo solitario. Aun conviviendo con la gente, en el fondo lo que se elabora es una mirada propia sobre el mundo. Sin embargo, el trabajo etnográfico de Marta expresa que para lograr un conocimiento profundo es imprescindible compartir.

No es casualidad que Marta haya dado sus primeros pasos junto con nosotros, quienes, como ella, nos íbamos acercando tímidamente a las personas de San Dionisio del Mar, con la exuberante cautela del huésped sinceramente curioso. En los años siguientes Marta siguió sumergiéndose con entusiasmo y rigor en el mundo de las mujeres que dan a luz y de aquellas que las

ayudan en el parto. Esta alianza entre mujeres era lo que más le fascinaba.

Conservar algo de Marta dentro de nosotros significa repensar esa alianza como una forma específica de entender el poder: la potencia del compartir. El poder de las mujeres de San Dionisio se encuentra en el conocimiento que tienen de su propio cuerpo y del cuerpo de las demás, así como queda plasmado en la transmisión de conocimientos de las mujeres mayores a las más jóvenes (Marta era considerada, por las mujeres de San Dionisio, como una aprendiz de la partería).

Para Marta el periodo de investigación en las lagunas del Istmo mexicano ha sido fundamental para seguir investigando las vidas de las mujeres de su querida montaña de los Abruzos, en una parte de Italia dura y empobrecida por las desigualdades y la emigración. La pasión es el mejor impulso para el análisis y la reflexión si tenemos claridad de lo que queremos alcanzar. Uno de los objetivos de Marta fue rescatar y sacar a la luz, como si se tratara de un parto colectivo, las historias de potencia de las mujeres, acercándose y acercando dos mundos aparentemente lejanos.

F.Z.

## Índice

- 17 Prólogo: Larga vida a los pueblos del mar  
*Miguel A. Bartolomé Bistoletti*

### Introducción

- 29 Naturaleza, cuerpo y lengua entre los ikoots/ikojts/konajts: una historiografía antropológica de las disputas en el Istmo oaxaqueño  
*Francesco Zanotelli y Laura Montesi*

### Tecnoceno

- 83 Transformaciones del espacio geohistórico de la cultura huave: del Posclásico Tardío al siglo XX  
*Alejandro Castaneira Yee Ben*
- 109 Africanos e indígenas en el sur del Istmo de Tehuantepec: ¿una relación olvidada?  
*Flavia G. Cuturi*
- 145 Perfil sociodemográfico contemporáneo de los pueblos huaves  
*José Alberto Muños Hernández*

### Naturaleza

- 169 Convivir con una tierra de agua y viento, entre comunalidad, resistencia y enajenación  
*Cristiano Tallè*
- 205 Cambio, continuidad y resistencia en la pesca de San Dionisio del Mar  
*Oliver D. Liebig*

- 227 Tierra y política: campesinos ikojts y comunalidad  
frente a la mercantilización del viento  
*Damiano Duchemin*

## **Cuerpo**

- 257 En el cruce de los flujos. Territorialidad y corporeidad  
en San Francisco del Mar  
*Romain Praz*
- 285 *Almajier asuker*: diabetes, vulnerabilidades estructurales y  
modernidad mórbida entre los ikojts de San Dionisio  
del Mar  
*Laura Montesi*
- 311 La atención del embarazo y el parto entre las mujeres de  
San Dionisio y San Mateo del Mar  
*Lina Rosa Berrio Palomo y Marta Iannetti*
- 339 Etnografía del alcohol en San Dionisio del Mar,  
Oaxaca. Patrones de consumo, procesos de  
alcoholización y cambio cultural  
*Chiara Bresciani*

## **Lengua**

- 367 Cantar las palabras en ombeayiüts. Nuevas formas  
comunicativas en San Mateo del Mar  
*Flavia G. Cuturi y Maurizio Gnerre*
- 401 *¡Mandyakar umbeyajts!* ¡Hablemos el huave! Los konajts  
en San Francisco del Mar y los esfuerzos de  
revitalización lingüística  
*Sonia Polliere*
- 423 Epílogo: ¿Y el futuro de los ikoots y los binnizá?  
*Alicia M. Barabas Reyna*
- 435 Bibliografía
- 469 Semblanzas de las y los autores

# Índice de tablas y figuras

|   |     |
|---|-----|
| Figura 2.1 Sistema Lagunar en el Istmo Sur de Tehuantepec   | 95  |
| Figura 2.2 Geografía lingüística hacia 1517, frontera sureste de la Nueva España  | 95  |
| Figura 2.3 Principales ejes de rutas de comunicación de Chiapas, el de la costa del Pacífico y el del río Grijalva.   | 96  |
| Figura 2.4 Áreas culturales de las tierras bajas costeras periféricas mixezoqueanas.  | 96  |
| Figura 2.5 Áreas críticas identificadas en el Sistema Lagunar Huave.  | 104 |
| Figura 4.1 Distribución de la población mexicana, oaxaqueña y de los municipios huaves considerados por grupo de edad y sexo, Censo 2020.   | 149 |
| Figura 5.1 Pescador caminando frente al <i>nadam ndek</i> .   | 182 |
| Figura 5.2 <i>Mitiüüd yow</i> /el camino del agua/.   | 183 |
| Figura 5.3 <i>Wiüüd</i> /dunas/.  | 183 |
| Figura 5.4 Los caminos de las dunas y la formación de los vados.  | 184 |
| Figura 5.5 Nombres de lugares en un tramo del <i>kawak ndek</i> /laguna sur/.   | 184 |
| Figura 5.6 El lugar dicho <i>tütsarrap</i> /donde está ancho/ en temporada de lluvia y de norte.  | 185 |
| Figura 5.7 Recorrido de los lugares de ofrendas.  | 189 |
| Figura 5.8 Pesca con atarraya <i>tiül indeow mil</i> /donde mueren las lisas/ (arriba), <i>tipatiür</i> /laguna) entre los mezquites (abajo izq.) y <i>tiül isohow</i> (laguna superior) (abajo derecha). | 190 |
| Figura 5.9 Turbinas eólicas al horizonte del <i>kaliy ndek</i> /laguna norte/ (Mar Tileme).   | 201 |
| Figura 5.10 Caminar y tejer.  | 201 |
| Figura 5.11 Fotografía aérea de la boca barra.  | 202 |
| Figura 6.1 Cayuco en la playa de la Salina Lodo, San Dionisio.  | 214 |
| Figura 6.2 Emiliano tira su atarraya.   | 214 |

|   |     |
|---|-----|
| Figura 6.3. La danza con atarrayas en la fiesta al Santo Patrón Dionisio.   | 214 |
| Figura 6.4. Mural en una casa en San Dionisio.  | 224 |
| Figura 6.5. Manifestación contra los eólicos en San Dionisio.   | 224 |
| Figura 6.6. Mural en una casa en San Dionisio.  | 224 |
| Figura 7.1 Sur del Istmo de Tehuantepec. El mapa destaca la división de la zona entre las empresas que producen e instalan aerogeneradores y los parques eólicos. | 251 |
| Figura 8.1 El huevo quebrado en un vaso revela el <i>yond</i> sacado del cuerpo.  | 274 |
| Figura 8.2 Las etapas de desarrollo del camarón, según los biólogos.  | 274 |
| Figura 8.3 Mapa de las lagunas de San Francisco del Mar y de las etapas de desarrollo del camarón según los pescadores.   | 275 |
| Figura 8.4 Núcleos urbanos y zonas de pesca del municipio de San Francisco del Mar.   | 275 |
| Figura 8.5 Dibujo del copo instalado en las lagunas de San Francisco del Mar.   | 280 |
| Figura 8.6 Dibujo de la disposición de los copos en los puestos.  | 280 |
| Figura 10.1 Partera sobando.  | 317 |
| Figura 10.2 Centro de Salud de San Mateo del Mar.   | 317 |
| Figura 10.3 Magda y su mamá ante el fogón.  | 336 |
| Figura 10.4 Parteras de San Mateo compartiendo saberes sobre herbolaria.  | 337 |
| Figura 11.1 Músicos de la Sociedad Católica tocando las flautas y tambores sagrados durante la procesión del Miércoles de Cenizas.                                | 362 |
| Figura 11.2 Cajas de cerveza traídas por los invitados a la entrada de una fiesta.  | 362 |
| Figura 11.3 Mural de los bebedores, Cholula (Pue.), siglo II d.C.   | 363 |
| Figura 11.4 La estación abandonada del ferrocarril.   | 363 |
| Figura 11.5 Camión de una cervecería para la entrega de cerveza a las cantinas del pueblo.  | 363 |
| Figura 12.1 Servilleta realizada por Justina Oviedo y su hija Victoria dedicada al motivo tejido del <i>sats mbaj</i> , «flor con espina».                        | 376 |
| Figura 12.2 Sitio de taxis que eligió como símbolo la fachada de la iglesia histórica de San Mateo.   | 376 |

|  |     |
|--|-----|
| Figura 12.3 Campaña de salud contra el dengue.   | 376 |
| Figura 12.4 Campaña para fomentar la participación en el proceso electoral.  | 376 |
| Figura 12.5 Mural de la escuela primaria Moisés Saenz Garza que une los elementos más importantes de la ontología ikoots: el rayo, la serpiente, la tortuga y el arcoiris. | 377 |
| Figura 12.6 Arcos de entrada y salida del pueblo con letrero del 2004.   | 377 |

## Tablas

|  |     |
|--|-----|
| Tabla 4.1 Población total, hombres y mujeres en México, Oaxaca y los municipios considerados huaves, 2020.   | 147 |
| Tabla 4.2 Índice de masculinidad, razón de dependencia por edad, hablantes de lengua indígena (HLI) y si hablan o no español en la República mexicana, Oaxaca y los municipios huaves, 2020. | 148 |
| Tabla 4.3 Indicadores de migración seleccionados, México, Oaxaca, municipios huaves, 2020.   | 152 |
| Tabla 4.4 Religión en la población mexicana, Oaxaca y municipios huaves, 2020.   | 153 |
| Tabla 4.5 Indicadores de situación de pobreza y rezago social, México, Oaxaca y municipios huaves, 2015.   | 155 |
| Tabla 4.6 Indicadores de educación y salud, México, Oaxaca y municipios huaves, 2020.  | 160 |
| Tabla 4.7 Tasas estandarizadas de mortalidad en la población de México, Oaxaca y municipios huave seleccionados, 2019.   | 161 |
| Tabla 4.8 Participación en el mercado de trabajo de la población de 12 años y más en México, Oaxaca y municipios huaves, 2015-2020.  | 162 |
| Tabla 4.9 Indicadores laborales de la población nacional, oaxaqueña y municipios huaves. Censo 2020.   | 164 |
| Tabla 5.1 Terminología de la morfología del paisaje local.   | 173 |
| Tabla 5.2 Combinaciones entre terminología anatómica y geográfica.   | 175 |
| Tabla 10.1. Lugar de atención del parto entre mujeres huaves de San Dionisio del Mar, 2010.  | 318 |
| Tabla 10.2 Nacimientos registrados de mujeres residentes en los tres municipios huaves según lugar de nacimiento (2015-2019).  | 318 |

## Apéndice fotográfico

|  |     |
|--|-----|
| Mapa del sur del Istmo. Lugares y elementos citados en el libro  | 477 |
| Foto 1. <i>Mbas moink</i> . (C. Tallè).  | 478 |
| Foto 2. En la Playa Copalito, los pescadores ikojts se hacen al mar impulsados por el Norte. (O. Liebig).  | 479 |
| Foto 3. Habitantes de San Dionisio en la Playa Copalito. (O. Liebig).  | 480 |
| Foto 4. Don Benito quita el exceso de yond del cuerpo de su paciente. (R. Praz).   | 481 |
| Foto 5. Fiesta en el casino municipal. (C. Bresciani).   | 482 |
| Foto 6. Repartidor de cerveza durante convivio de amanecida en la casa de una novia. (C. Bresciani).   | 483 |
| Foto 7. Uno de los primeros murales en que se utilizó el ombeayiüts para el fortalecimiento de la identidad ikoots: «En el pueblo de San Mateo donde todas las noches se cuenta lo de antes» (F. Cuturi y M. Gnerre).      | 484 |
| Foto.8. Campaña sobre el cuidado del medioambiente pintado en 2019 por el alumnado del BAI con el apoyo de World Vision (F. Cuturi y M. Gnerre).   | 485 |
| Foto 9. Mural en el quiosco del parque central de San Francisco del Mar Pueblo Nuevo. Mayo 2019. (S. Polliere).  | 486 |
| Foto 10. Grupo de personas (la mayoría jóvenes y niños) reunidas para observar a la delegación de danzantes de su pueblo en la Guelaguetza. Parque central San Francisco del Mar Pueblo Nuevo. Julio, 2019. (S. Polliere). | 487 |

## Advertencias

Cada autor se apegó a las formas de transcripción en lengua huave encontradas en los distintos municipios así que en el interior del libro un mismo término puede encontrarse en diversas modalidades. A modo de ejemplo, la lengua huave podrá aparecer como umbeyajts u ombeayiüts.

Teat (en San Mateo del Mar) y ta y tet (en San Dionisio del Mar y San Francisco del Mar) son términos alucutivos parecidos a “don”, o sea “señor” o “padre” (el equivalente femenino es müm), y son utilizados para manifestar respeto y reconocimiento de autoridad. Dado el uso común de estos términos en los intercambios verbales en español, en el libro no se resaltan en cursivas sino se dejan en redondas, a diferencia de otros términos en lengua huave.



## **Prólogo: Larga vida a los pueblos del mar**

*Miguel A. Bartolomé Bistoletti*

Creo que todos los antropólogos y científicos sociales debemos congratularnos por la aparición de este libro fruto de la cooperación de un nutrido grupo de colegas, la mayoría de ellos italianos. Numerosas son las razones para tal congratulación. Entre ellas debemos aplaudir una cierta continuidad de la Misión Etnológica Italiana, inaugurada por nuestro recordado amigo y colega Italo Signorini en la segunda mitad del siglo pasado, cuya tarea se prolongó tanto en sus discípulos como en los profesionales interesados en la misma cultura y tradición regional. Entre ellos no puedo dejar de mencionar a una de las autoras de este libro, mi querida amiga, la antropóloga y lingüista Flavia Cuturi, ejemplo de perseverancia profesional, quien ha dedicado cuarenta años de su vida a los ikoots (huaves) generando un caso de lingüística y etnografía de una profundidad que ya es muy poco frecuente en el horizonte antropológico contemporáneo. No menos destacable es el papel del reconocido lingüista Maurizio Gnerre, quien también me honra con su amistad, que resignó parcialmente sus investigaciones amazónicas para dedicarse ya hace muchos años a los pescadores litoraleños. Estas menciones no excluyen a investigadores más jóvenes, pero igualmente comprometidos, como Cristiano Tallè, al que debemos más de una década de prolijos y prolíficos estudios toponímicos y etnográficos que definen el ámbito territorial ikoots también como un espacio semántico culturalmente apropiado. No puedo detenerme citando a todos los autores y autoras, tarea que ya realiza el estudio introductorio elaborado por los coordinadores Francesco Zanutelli y Laura Montesi. Pero lo que quisiera destacar en primer término es que esta obra no solo constituye un aporte a

la etnografía y a la etnología ikoots en particular, sino también a las de México en general, tanto por su calidad académica como por su intención abarcadora de múltiples aspectos históricos y contemporáneos de un pueblo originario, lo que contribuirá a revivir y reavivar el interés y la importancia de la investigación etnográfica, que en México ha atravesado y atraviesa por momentos críticos.

En las últimas décadas del siglo pasado el economicismo imperante en las ciencias sociales había llegado al absurdo de negar la existencia misma de los indígenas en cuanto tales, reduciéndolos a su condición de campesinos, o de modo de producción subalterno articulado al modo de producción capitalista dominante. El contexto nacional e internacional signado por la emergencia étnica contestataria obligó a las ciencias sociales en general y a la antropología en particular a renunciar a esta propuesta reduccionista y un tanto patética. Sin embargo, a la antropología mexicana le ha costado recuperar una tradición académica de la cual había pretendido abdicar. En este sentido, el libro contribuye a esa necesaria recuperación, a pesar de que en la actualidad se encuentra con nuevos obstáculos. La observación anterior se debe a que desde hace varias décadas asistimos a un discurso que, pretendiendo ser original, no hace más que reiterar la supuesta desaparición del “objeto tradicional” de la reflexión antropológica, asumiendo que esta se encontraba exclusivamente ligada al exotismo de la alteridad cultural. En realidad, ese discurso no hace más que reproducir la inquietud de las antropologías metropolitanas, a las que la descolonización de la segunda mitad del siglo pasado pareció privar del interés por los pueblos llamados “primitivos”, al asumir de manera tardía su vinculación con los procesos coloniales. Ese *mea culpa* metropolitano fue arbitrariamente asumido por aquellos colegas de las antropologías periféricas que creían que así se mantenían “actualizados” con las corrientes dominantes del pensamiento social. Sin embargo, asistimos a un panorama mundial signado precisamente por la presencia étnica, por un escenario donde la globalización ha hecho aún más visibles los distintos rostros étnicos de la humanidad que se niegan a ser destruidos por la oc-

cidentalización hegemónica. En momentos en que la cuestión étnica se manifiesta como uno de los más críticos procesos sociales y políticos de nuestro tiempo, no se puede seguir insistiendo en que constituye una apelación al pasado, más que a través del ejercicio de una deliberada ceguera ontológica.

Es por ello que creo que le toca a la antropología, considerada a veces como la ciencia de la diferencia, ofrecer aproximaciones posibles a la diversidad cultural pasada y presente de nuestras configuraciones estatales; es decir, al pluralismo cultural objetivamente vigente, para tratar de entender algunos de los aspectos más críticos de las relaciones interculturales contemporáneas. Esto supone reconocer que la interculturalidad puede ser comprendida como el aspecto dinámico de la pluralidad, en la medida que implica la vinculación de actores sociales pertenecientes a diferentes esferas culturales. Pluralidad cuya existencia objetiva y proyección hacia el futuro dependen precisamente de las características de las relaciones interculturales, porque no solo dichas relaciones brindan visibilidad a la diversidad sino que de ellas depende el futuro mismo de la pluralidad cultural, ya que no es factible el mantenimiento de alteridades signadas por la desigualdad que ha tipificado, a nivel histórico y contemporáneo, la vinculación entre las sociedades nativas y los Estados nacionales surgidos de las independencias criollas. Esta complejidad sistémica se ha incrementado en las últimas décadas puesto que se manifiesta no solo como la articulación de las colectividades étnicas con sus Estados, sino también en la relación que establecen con las empresas transnacionales, los intereses geopolíticos hegemónicos, la creciente demanda mundial de recursos estratégicos y otros agentes que representan las fuerzas más visibles y dominantes del mundo globalizado. Los coordinadores de este libro prefieren denominar a esas fuerzas con el neologismo *tecnoceno*, que consideran válido para calificar dicha confrontación, aunque puede resultar un tanto restrictivo, ya que los que se confrontan no son solo dos mundos tecnológicos sino construcciones existenciales muy profundas vinculadas a experiencias y percepciones de la realidad. Existe cierta tendencia

contemporánea a asumir la globalización como una inédita experiencia planetaria, sin embargo, desde hace siglos las economías mundiales están interrelacionadas a través de mecanismos con diversos niveles de estructuración. Recordemos, tal como lo apuntara Eric Wolf (1988), que “occidente” en realidad es el nombre con el cual el capitalismo desarrolló su expansión mundial. Y a partir de esa expansión los eventos de una parte del mundo pasaron a tener repercusión en lugares cada vez más alejados.

El caso de los ikoots, también llamados huaves por los zapotecos binnizá que son sus vecinos, y “mareños” por otras colectividades étnicas regionales, es peculiar dentro del panorama de las diferentes culturas oaxaqueñas. Su idioma no guarda relación con las grandes tradiciones lingüísticas regionales ni con otras conocidas. Se les ha atribuido un, hasta ahora, indemostrable origen sudamericano en general y peruano en particular, aunque la argumentación al respecto sigue siendo endeble. Por otra parte, su extraordinaria adaptación ecológica al medio de lagunas marinas costaneras y a la pesca los hace diferentes de los pueblos originarios oaxaqueños que son solo agricultores y en alguna medida pastores. De lo que existe cierta certeza es que las aún escasas investigaciones arqueológicas datan su presencia en el área hacia el 1200 o 1300 (d. C.), es decir en el periodo que los arqueólogos denominan como posclásico. Esta cultura ocupa una zona que sirvió como medio de comunicación interregional. De hecho, está asentada sobre una ruta que ha evolucionado a lo largo de la historia dando lugar a múltiples tráficos mercantiles e ideológicos. Los huaves se adaptaron a las condiciones ecológicas marítimas, pero también a las influencias culturales y sociales que les impuso el corredor intercultural que ocupan, caracterizado por la presencia de la tradición civilizatoria mesoamericana. Trescientos años han sido bastantes para “mesoamericanizarlos”, teniendo en cuenta además que durante la Colonia y hasta el presente las relaciones comerciales con sus vecinos regionales, y en especial con los cultural y económicamente dominantes zapotecos, nunca han sido interrumpidas.

Cuando dos o más pueblos con culturas diferentes entran en relación se registran procesos que han sido caracterizados por la tradición antropológica como relaciones interétnicas, poniendo énfasis en los aspectos políticos, tecnológicos, económicos y sociales del sistema que se construye a partir de las interacciones de esas sociedades. Sin embargo, ya con anterioridad he propuesto profundizar en los aspectos culturales del proceso interétnico, entendiéndolo como la articulación de diferentes lógicas culturales dentro de un contexto estatal compartido y regido por una lógica, también cultural, dominante. Lo anterior supone la puesta en relación de diferentes *estructuras de sentido*, de distintas formas de percibir y actuar sobre la realidad, así como de entender las relaciones sociales derivadas de específicos sistemas cognitivos. Es por ello, y con esa intención explicativa, que abordamos el campo de las relaciones políticas entre las comunidades nativas y el Estado tratando de destacar las incomprensiones comunicativas existentes; por ejemplo, para las instituciones locales lo político es un campo acotado que refiere a la manipulación de posiciones y al poder, pero para los indígenas se vincula también con una legalidad extrahumana (“lo sagrado”) que permea todo el ámbito de lo existente, humano, extrahumano o humanizado, y que le otorga sentido. Tal como lo registran nuestros colegas en esta obra, para los ikoots lo político no está desvinculado de las distintas potencias de la naturaleza; potencias que manifiestan su voluntad y capacidad de acción. Es decir, en términos comprensibles, aunque un tanto inexactos, lo político está íntimamente vinculado con lo sagrado que lo legaliza. Ahora bien, este sistema articulador no es exclusivo de los mareños sino que guarda una estrecha relación con la tradición civilizatoria mesoamericana de la cual forman parte, ya sea por influencia o por pertenencia. De hecho, la relación entre lo político y lo sagrado ha sido registrada en muchas de las sociedades nativas de Oaxaca, constituyendo uno de los tantos problemas que complican la argumentación intercultural entre los pueblos originarios y la sociedad estatal (Barabas, 1989; Bartolomé, 1997; Bartolomé, Barabas, 2016).

La investigación sobre relaciones interétnicas trata de estudiar y comprender la constante confrontación de diferentes flujos y lógicas culturales dentro del marco de un estado pluricultural como el mexicano, que solo en épocas muy recientes ha comenzado a asumir su condición de tal. El pluralismo retórico suele olvidar el vasto marco de significados implicados en las diferencias culturales que se hacen presentes en todos los espacios donde se articulan la lógica hegemónica con las distintas configuraciones culturales nativas. De estos escenarios resultan frecuentes confrontaciones que podrían ser amortiguadas si los protagonistas se conocieran mejor entre sí; por lo general los indígenas han hecho ese esfuerzo de comprensión del “otro” para poder vivir y actuar en un mundo multicultural, pero la sociedad estatal comúnmente no lo hace porque se maneja como si todos sus habitantes fueran culturalmente homogéneos y, por lo tanto, portadores de las mismas axiologías y sentidos existenciales. Una de las confrontaciones más frecuentes se vincula con las relaciones con el medioambiente. Para la tradición occidental la tierra ha sido degradada al considerarla solo como un *medio de producción*, es decir, que el ámbito con el que se relacionan los seres humanos es exclusivamente percibido como un espacio de apropiación de recursos, lo que encuentra su mayor expresión en la lógica extractivista de los Estados nacionales.

Pero tal como lo demuestran las monografías incluidas en este libro, para los ikoots su medioambiente es un ámbito vital antropomorfizado y dotado de voliciones que les son propias. Tanto el capítulo de Cristiano Tallè como el de Romain Praz nos hablan de la corporalidad que se atribuye al espacio de interacción del viento, las dunas y el mar, cuyos entes humanos y no humanos forman parte de un mismo flujo dinámico que los incluye a todos. Ahora bien, una vez más los autores parecen creer que esta estructura de sentido es un rasgo específico de los ikoots, sobre cuya singularidad cultural todos los autores coinciden. Sin embargo, se trata de un típico complejo mesoamericano que se remonta a lo más arcaico de esta tradición civilizatoria, tal como

lo exhibe la obra de Clarke (2001), quien compara las proporciones de una figurilla olmeca con el trazo de una ciudad temprana de esta tradición (1000 a. C.). Hace ya muchos años, cuando reflexionaba sobre la noción de persona en Mesoamérica (Bartolomé, 1997, p. 148), había destacado que el orden de la humanidad era co-extenso con el orden del universo, puesto que formaban parte del mismo sistema clasificatorio en el cual el cuerpo humano era la metáfora constructora u organizadora de la realidad: los ejes corporales son los referentes que construyen el espacio a través de las coordenadas que proporcionan. Así, por ejemplo, en la Sierra Norte zapoteca un pueblo (*yell*) tiene cabeza (*yichj*), nalgas (*han*), corazón (*ichdao*), costados (*shlá*), boca o entrada (*chboa*) e incluso ojos, que son su agencia municipal. La etnografía prueba la hipótesis arqueológica de Clarke, y hace a los ikoots aún más mesoamericanos, pero ello no excluye que sean una configuración cultural singular, ya que lo mesoamericano está constituido precisamente por diferentes configuraciones, adopciones y reconfiguraciones milenarias de rasgos.<sup>1</sup>

En otros ensayos he tratado de mostrar la fuerte vinculación histórica entre los conocimientos indígenas empíricos y simbólicos y el uso del medioambiente que ha constituido sus etnoterritorios, y cómo esos conocimientos, unidos, han hecho posible su supervivencia y le han legado a la humanidad un patrimonio que bien puede contribuir al desarrollo sostenible de la biodiversidad, de los ecosistemas y del pluralismo cultural. No obstante, las formas de apropiación simbólica y medioambiental del territorio se ven fuertemente afectadas por la economía de mercado, el deterioro del medio y las leyes sobre tierras, que han conducido a conflictos por límites, así como por la falta de control de los actores sobre los cambios en el medio y el uso del medioambiente. Cabe apuntar que la convivencia con su territorio es percibida como una relación social con las entidades que lo habitan, lo que no puede menos que expresarse a través de la configuración de un sistema simbólico que está profundamente ligado al medio socio-ambiental sobre el cual se basa. Para explicarlo, algunos de

los capítulos de esta obra recurren al supernaturalismo de Descola y al perspectivismo de Viveiros de Castro, pero al contrario de lo que afirman estos dos autores, el concepto de cultura entendida como un conjunto de relaciones sociales que resultan de la interacción de los individuos con su medioambiente no es nuevo para la antropología y, en especial, para la antropología de las tierras bajas tropicales de América Latina. En estas épocas, en las que algunos colegas que olvidan la tradición acumulada por nuestra profesión creen que se ha “descubierto” que la concepción y la relación indígena entre naturaleza y cultura es de índole diferente a la de la rígida dicotomía occidental, conviene recordar las palabras del antropólogo brasileño Egon Schaden, entre muchos otros etnógrafos, sobre los guaraníes meridionales, escritas hace más de medio siglo, perdonándole la terminología propia de la época (1959, p. 29):

[...] La tradición mítica se traduce, por consiguiente, en una interpretación de la naturaleza en términos de vida social. El primitivo concibe a la totalidad del universo como a una interacción de fuerzas personales, comparables a las que se manifiestan en las sociedades humanas [...]²

Aunque no es un área de mi especialidad, creo necesario destacar que los capítulos sobre la lengua son de una especial riqueza, ya que reflejan la larga experiencia e idoneidad de sus autores que, además, demuestran una muy aguda percepción de las interacciones dentro del contexto sociolingüístico que analizan. Son muy pocos los antropólogos locales que llegan a aprender las lenguas de los pueblos que estudian. Puede no ser imprescindible, pero es indudable que este aprendizaje abre puertas insospechadas para aquellos que ingresan al espacio semántico de la cultura que interrogan. Así, Flavia Cuturi y Maurizio Gnerre nos introducen no solo a una serie de significados culturales accesibles a través de etimologías cuidadosamente analizadas, sino también al papel de la lengua en las relaciones interétnicas, ya que registran cómo esta puede jugar un papel en la resistencia cultural o, eventualmente,

en la inferiorización de lo propio ante lo ajeno; con lo que ponen en claro que en distintos contextos interactivos la lengua puede jugar diferentes papeles.

Quiero destacar que otra de las contribuciones que considero relevante de esta obra es que trata de aproximarse al mundo ikoots como una totalidad, mientras destaca la presencia de diferencias lingüísticas y comunitarias entre las localidades que lo integran. Por lo que sabemos, nunca fueron una sociedad políticamente uniforme, aunque a nivel cultural y lingüístico presentan más homogeneidad que la mayoría de las culturas regionales provenientes de la tradición civilizatoria mesoamericana. Después de las generaciones coloniales, su filiación prehispánica, al igual que sucede en el presente, no se sustentaba en la adscripción a hipotéticas unidades políticas sino en la participación en un mismo código lingüístico, cultural y simbólico, lo que se conjugó después con la común condición de subordinación social dentro de un sistema interétnico tipificado por relaciones de dominación. Una confusión frecuente, tanto en la reflexión social como en la literatura antropológica, radica en proyectar hacia los grupos étnicos la lógica nacionalitaria decimonónica: es decir, pensarlos como grupos internamente homogéneos. Pero su heterogeneidad interna no alude solo a la estratificación social o a las diferenciaciones lingüísticas, sino también a la no existencia de modos idénticos de pensarse a sí mismos. Las formas ideológicas que asumen las representaciones colectivas de la identidad, en este caso étnica, no se refieren a una forma exclusiva del ser social: ser ikoots no era ni es una forma homogénea del ser. Contrariamente al pensamiento occidental, no necesitan ser idénticos unos a los otros para poder clasificarse dentro de una misma categoría étnica, ser distinto no implica ser diferente, esta es una noción que a los Estados nacionales les cuesta asimilar.

Finalmente me siento obligado a concluir este breve prólogo destacando un hecho que no puede ser soslayado. Oaxaca es un dramático ejemplo de la contradicción existente entre ser, con supuesto orgullo internacional, la zona con mayor diversidad y

riqueza biológica y etnocultural en el país y ser, al mismo tiempo, uno de los estados más pobres, con cerca de 80% de sus municipios catalogados como de alta o muy alta marginalidad y donde el 60% de la población indígena se encuentra bajo los límites de la pobreza. Ser indígena y ser pobre parecerían ser sinónimos indisolublemente ligados a través de las distintas etapas de México; desde la instauración colonial hasta la “segunda conquista” territorialmente expropiatoria efectuada después de la independencia nacional hasta el presente, signado por la expansión de una lógica estatal extractivista y desarrollista, aunque enmarcada en una retórica progresista. No solo los ikoots sino también todos los demás pueblos del Istmo de Tehuantepec se están viendo afectados por un ambicioso programa de construcción de obras de infraestructura, en cuyas decisiones los nativos no participan más que a nivel ritualístico y mediático. Los pueblos mareños han atravesado muchas contingencias a lo largo de los siglos de adaptación a un medioambiente específico, esperemos que esa capacidad adaptativa les permita sobrevivir en los nuevos contextos que se avecinan. En todos los casos no puedo más que desear ¡larga vida a los mareños!

## Notas

1 De hecho, en el mundo andino también se registra la humanización del medioambiente dentro del comunitario *ayllu*, que se comporta como una unidad social de semejantes, donde la noción de existencia es atribuida a todo lo que coexiste con él y no solo vincula a los miembros de la comunidad humana, sino a la totalidad de los entes considerados vivos del territorio habitado. El término “pariente” es generalizado a los cultivos, a la chacra, a los animales y a la tierra comunitaria en su totalidad. Así, los campesinos aymaras y quechuas consideran a las papas de sus *chacras* (huertas) como a sus hijas y cuando recién florecen les dan el nombre de nueras.

2 Traducción del autor.