

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. Bernardino 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

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>titsarrap</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 tsolyow</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

Africanos e indígenas en el sur del Istmo de Tehuantepec: ¿una relación olvidada?

Flavia G. Cuturi

Los agentes (involuntarios) de la colonización española del Istmo de Tehuantepec

En la temprana época colonial (1580-1680 ca.), la presencia de africanos y mulatos en las haciendas de Hernán Cortés en el Istmo de Tehuantepec, según Lolita Gutiérrez (1989) y Judith Zeitlin (1989b), fue fundamental para el éxito de la colonización de la región. El papel laboral desempeñado por africanos y mulatos contribuyó a moldear el contexto socioambiental para implementar nuevas fuentes de subsistencia y riqueza, como la ganadería, marginando algunos recursos naturales como los productos ícticos lagunares, más controlados por los indígenas. La sociedad colonial se consolidó también a través de la desigualdad de los recursos, y a la consecuente especialización de su manejo según la separación sociojerárquica entre colonos, africanos e indígenas. El Istmo sur fue transformado en un corazón ganadero, poniendo en marcha el primer ecoetnocidio de la región (Manzo, 2011b), uno de los tantos que hasta la fecha están destruyendo un corredor sociolingüístico-ambiental riquísimo y vital para el continente entero.

En este trabajo trataré de dar un esbozo de la convivencia entre los ikoots de San Mateo del Mar y los africanos desde la época novohispana hasta la independencia, a partir de fuentes de archivo sobre las distintas asignaciones de “antiguos” y “nuevos” recursos a indígenas y africanos, así como sobre sus formas de manejo. Lo que se ha producido en el transcurso del tiempo son

escenarios donde se experimentaron distintas relaciones de “interintegración” entre indígenas, africanos y colonos hispanos: las tres raíces de la nación mexicana. El “problema” es que en San Mateo la memoria de la presencia africana hoy, aparentemente, se ha perdido. A partir de las experiencias de las construcciones de las relaciones identitarias de los ikoots de San Mateo del Mar, trataré de reflexionar acerca del supuesto “olvido” de los africanos que estuvieron presentes en el Istmo. Si en las últimas décadas es muy común que académicos e instituciones públicas y comunidades locales se expresen sobre la historia de la tercera raíz de México con preocupación por el “olvido” (véase Carroll, 1995; Hoffman, 2006), la “invisibilización” (Hoffmann, 2008), el “silencio” (véase Velázquez e Iturralde, 2012), o preguntándose ¿dónde están? (Gallaga, 2010), no cabe duda de que la literatura sobre la historia de los africanos traídos a México como esclavos y sobre los procesos de afromestizaje ha planteado numerosas interpretaciones y lecturas, sin poner gran énfasis en los posibles puntos de vista vividos por los indígenas. ¿A qué proceso corresponde el actual “olvido” entre los ikoots? Las preguntas podrían ser muchas, empezando por tratar de entender si su “olvido” es el mismo que se ha dado por mucho tiempo en la nación, y si el olvido en el Istmo tiene, hasta la fecha, alguna relación con la falta de “reclamo de reconocimiento étnico” y de “movilización etnopolítica” afromexicana (Barabas, 2008b; Lara, 2020), contrario a lo que ha pasado en la Costa Chica de Oaxaca.

Los análisis sobre el olvido reflexionan en torno a los procesos ideológicos y etnocéntricos o iberocéntricos (Restall, 2004) responsables de la enajenación de los africanos o su “extranjerización” en la historia de la nación, en oposición a los indígenas como sujeto “propio” aunque oprimido y marginalizado de la historia (Masferrer, 2018). El olvido ha sido enmarcado por acontecimientos biosociales, ontológicos y políticos, relacionándolos con una lenta, casi invisible, si no es que hasta “naturalizada”, incorporación a la sociedad mexicana (independientemente de la posición conquistada) de la presencia negra, principalmente a través de gene-

raciones de uniones con indígenas, hispanos o mestizos, generando mestizajes bioculturales distintos y “matizados” y, al mismo tiempo, “heterogéneos y jerarquizados” (Lara, 2020) o, más bien, según “posicionamientos distintos frente a la autoridad y las instituciones” (Hoffmann y Rodríguez, 2007, p. 33). El debate sobre estos procesos es enorme (véase Hoffmann, 2006, 2008; Hoffmann y Rodríguez, 2007; Velázquez e Iturralde, 2012, 2016; Díaz Casas y Velázquez, 2017; Lara, 2020, etc.) y lamentablemente no se puede dar a conocer en este trabajo. La dificultad de abarcar un fenómeno tan crucial y complejo en términos también éticos y políticos se refleja en la amplia terminología para interpretarlo según etapas históricas y miradas distintas (críticas o menos), como por ejemplo “fusión y dilución” (Ngou-Mve, 1994; Bartolomé, 1997), “amalgama racial y cultural” (Carroll, 1995), “integración” y “asimilación” (Aguirre Beltrán, 1972; Hoffmann y Rodríguez, 2007; Díaz Casas, 2015), “mestizaje” y “mezcla” (casi todos han reflexionado sobre estos términos), “desaparición” (Delgadillo Núñez, 2019), “invisibilización” (Hoffmann, 2008; Lara, 2020), etcétera.

Considero que la falta de un interés general desde perspectivas indígenas en torno a la presencia africana es parte del olvido nacional. Como Masferrer lamenta, son escasos “los trabajos que incluyen tanto a poblaciones indígenas como afrodescendientes” (2018, p. 138). Algunas excepciones al respecto son las significativas investigaciones llevadas a cabo en la Costa Chica (Oaxaca). Unas cuantas están enfocadas en las dinámicas de las representaciones, de los estereotipos, del racismo en las relaciones interétnicas entre indígenas (mixtecos), afromestizos, mestizos y blancos, o “gente de razón” (Barabas y Bartolomé, 1989; Bartolomé, 1997; Castillo, 2003; Vaughn, 2004; Hoffmann, 2007a; Quecha, 2017; Masferrer, 2017, 2018; Díaz y Velázquez, 2017). Una atención más amplia sobre estas dinámicas proporcionaría una perspectiva comparativa y mostraría primero en qué medida el eurocentrismo esencialista, polarizador y racializante con su valor simbólico discriminatorio y su carga de violencia a partir del periodo virreinal

(Hoffmann, 2007b, 2008), ha impregnado las percepciones recíprocas del uno hacia los otros, volviéndose un fenómeno histórico y estructural complejo (Masferrer, 2018, p. 141), y luego cuánto espacio libre quedaría para representaciones diferentes o diferentemente esencializantes.

Los indígenas tuvieron que hacer frente a todo lo que los conquistadores trajeron consigo, incluidos los africanos que trabajaron (como esclavos o libres) y actuaron para (y en contra de) los españoles, volviéndose agentes “involuntarios” del cambio, a pesar de que fueron también “agentes armados del colonialismo” (Restall, 2004, p. 91). Para los indígenas que habían padecido, resistido o participado en la conquista, “la función de los negros era agrídulce”, según Restall (ibíd., p. 91) “por una parte representaba la colaboración militar africana en la invasión española, pero por otra era una parodia de dicha invasión, a través de su representación como una misión completamente africana, extensiva incluso a la propia monarquía”. Pues los africanos se volvieron actores conscientes, negociadores de su difícil existencia en un “mundo polarizado”, entre indígenas y españoles (Carroll, 1995). Richard y Sally Price han sugerido “considerar a los afroamericanos como agentes de los procesos histórico-culturales y no nada más como víctimas” (2005, p. 183). ¿Qué clase de testimonios, fuentes o instrumentos tenemos para saber el punto de vista de los distintos grupos indígenas y de los africanos sobre estos mismos procesos y acontecimientos?

Este trabajo propone una hipótesis interpretativa del actual “olvido” de los negros por parte de los ikoots de San Mateo del Mar y se sitúa entre: a) lo etnohistórico, al releer documentos del Archivo General de la Nación¹ y otros más para proporcionar una serie de “instantáneas” que reproducen algunas etapas de la historia social y económica que ha podido contribuir a la “desaparición” de los negros y mulatos de la narración sociocultural de los ikoots del Istmo de Tehuantepec; b) lo teórico y metodológico, presentando un punto de vista a partir de los ikoots actuales sobre posibles escenarios de la construcción (autodeter-

minada) de las identidades, enmarcándolo muy en breve en algunas de las interpretaciones sobre el lugar que ocupan los procesos de la construcción identitaria afromexicana.

El objetivo es proporcionar una posible interpretación sobre la construcción de las relaciones históricas que ese pueblo entabló con los no ikoots, inclusive con los africanos, a partir del uso de algunos instrumentos semánticos heterorreferenciales y de otros en desuso que constituyen el marco conceptual ikoots para la negociación de las identidades y para la convivencia. Este se caracteriza por ser incluyente, basado en formas de actuar, de hacer, de hablar, de posicionarse en las relaciones entre humanos y no-humanos, y no en aspectos objetivantes y criterios esencialistas del ser (lo fenotípico, la “calidad” de la sangre, el nacimiento, etc.). Es incluyente, ya que se puede “aprender” a vivir al actuar como ikoots, compartiendo y negociando comunitariamente las soluciones a los desafíos que la procesualidad de lo cotidiano pone. Esta forma incluyente de percibirse (esto no quiere decir que esté exenta de contradicciones y de “centralizaciones”) puede haber “ofrecido” a los negros y mulatos, pero también a cualquier “gente de afuera” o “extranjero”, un tipo de incorporación dinámica, procesual y contextual, todas las veces que eso fuera recíprocamente conveniente para la colectividad. Como veremos, este proceso indica una posible “ruta” ikoots de la construcción de la convivencia, fundada sobre una forma de identidad “inclusiva”, que no pretende dominar a los otros (Castillo, 2003, p. 289), no comparte (y quizás no ha compartido) rasgos racializantes, ni racismos (Masferrer, 2017, 2018; Quecha, 2017), ni el mismo “olvido” de la sociedad mexicana.

Negros, mulatos e indios en el Istmo: un acercamiento

El “olvido” de los ikoots de San Mateo del Mar se ha vuelto un “problema” para mí desde que, después de algunas décadas de trabajo de campo antropológico y lingüístico en San Mateo del

Mar, empecé investigaciones de archivo acerca de la historia de la evangelización de los pueblos huaves, y me percaté, a través del trabajo de Gutiérrez Brockington (1989), de la importancia de la presencia africana para la máquina colonial en el sur del Istmo de Tehuantepec. En tantos años de investigaciones no había encontrado referencias a negros en los cuentos, mitos, danzas, chistes, memoria viva o indirecta de los ikoots. ¿Qué ha pasado entonces con los africanos y sus descendientes?

Los datos proporcionados por Lolita Gutiérrez (1989) son irrefutables: desde la temprana época colonial, la presencia de africanos y mulatos en las haciendas de Cortés² en el Istmo de Tehuantepec fue fundamental para la fundación de la sociedad colonial en el área. Muy interesante fue para mí descubrir que la historiadora llevó a cabo su investigación impulsada por una sugerencia personal: “cuando vivía en México [escribe la historiadora] tuve la ocasión de visitar la costa sur de Oaxaca, la cual en ese tiempo era la poco conocida costa pacífica y la región del Istmo. Me quedé sorprendida por los vestigios sumamente visibles dejados por población y cultura africana” (ibíd., p. XIII). Este trabajo fue pionero en focalizarse en la historia de la aportación de los africanos en la colonización del Istmo. Pero su impresión sobre la presencia de huellas africanas en las poblaciones del Istmo contemporáneo no ha sido compartida hasta la fecha. La posición de Gutiérrez, en efecto, contrasta con la de Leticia Reina, historiadora entregada a la etapa del siglo XIX, del amplio proceso de reindianización que se dio en las Américas (1997), y en particular a la historia de Oaxaca y del Istmo. Reina aborda el tema del mestizaje biológico y cultural de la sociedad del Istmo de fines del siglo XIX, focalizándose en el papel protagónico que los zapotecos (de Juchitán y Tehuantepec) han jugado: a ellos les atribuye la “zapotequización de la cultura europea” (2013, p. 30). Reina parece minimizar la histórica presencia africana en el Istmo y sus posibles interacciones con el mundo zapoteco (y con otros grupos indígenas). El diálogo multicultural presente en el Istmo y la mayor negociación identitaria resulta ser diádica, entre el

mundo zapoteco y los varios europeos. Hasta el mestizaje musical es, según Reina, “de doble vía” indígena-europea (ibíd., p. 290).

Es difícil imaginar que a lo largo de los siglos no haya habido interacciones significativas con los descendientes de africanos, ya que todavía en el siglo XIX las numerosas denuncias judiciales con “muchas referencias a la humillación e insulto que se endosaba a la población negra y en particular a las mujeres negras por parte de la población zapoteca” (ibíd., 294), demuestran que los negros eran todavía muy “visibles”. No podemos establecer si los prejuicios (¿no habrán sido huellas del mestizaje ideológico con los europeos?) de aquel tiempo fueron suficientes para que la élite zapoteca consiguiera mantener “distancia de la cultura negra” y con eso evitar la asimilación de elementos culturales afroestizos, empezando por los musicales (ibíd., p. 294). Esta interpretación de hecho va reproduciendo el ideal dualista jerarquizado de la sociedad colonial: una sociedad (la República) compuesta de cristianos “españoles” (españoles peninsulares, criollos y mestizos legítimos) y de indios considerados vasallos libres y súbditos de la Corona, aunque “rústicos y miserables”; ambos viviendo lo más separados posible (Mörner, 1969, pp. 49-55). ¿Y los negros? ¿No tuvieron parte en los intercambios con la sociedad zapoteca? No cabe duda de que todo tipo de “mestizaje” empezó inmediatamente después de la llegada al continente americano y se volvió una obsesión sociopatológica de los hispanos americanos hasta comienzo el siglo XIX; la política de la diferencia engendró el sistema de castas. Asimismo fue obsesión, pero programática, “pensamiento mestizófilo” (Díaz, 2003, p. 230), para una utópica estructura demográfica de la moderna República mexicana del siglo XX. Cómo no mencionar a José Vasconcelos: “poeta de la Revolución mexicana de 1910 y uno de los más tempranos arquitectos del orden social moderno, argumentaba que del mestizaje resultaría la forja de una ‘raza cósmica’, el híbrido mayoritario étnico y racial dentro de la población pluralista de la nación” (Carroll, 1995, p. 403). O cómo no recordar a Ezequiel Chávez promotor de “la raza mez-

clada”, la que forma al verdadero mexicano (Hoffmann, 2007b, p. 364). Pero en este proyecto de nación se negó la participación de los afrodescendientes “orillándoles a la invisibilización” (Masferrer, 2017, p. 171). Según Navarrete, en la noción de mestizaje están los ejes del racismo histórico mexicano, un estigma que perdurará hasta que los mexicanos sigan creyendo que “somos mestizos” (2016, p. 22, cit. en Masferrer, 2018, p. 151).

La documentación que Gutiérrez y otros historiadores (García Martínez, 1969; Zeitlin, 1989; Arellanes, 1998; Motta, 2005, 2012; Manzo, 1993; Cano, 2002) han analizado nos proporciona un amplio material, de carácter administrativo, sobre la presencia numéricamente relevante de africanos que trabajaron en las haciendas istmeñas del marqués del Valle. Si Gutiérrez investiga solo un siglo de documentación, o sea desde 1588 hasta 1688, eso no quiere decir que después de aquella fecha los “negros y mulatos” hayan desaparecido de los documentos y del Istmo. Documentos de los siglos siguientes nos hablan de negros y mulatos que, como en otras regiones de la costa pacífica, seguían trabajando no solamente en las haciendas o como personal de servicio, sino también sirviendo al rey en la milicia costera, fundando pueblos, etc. El promedio de negros y mulatos en 1793³ en la jurisdicción de Tehuantepec con sus 28 pueblos, era un poco más de 10%.⁴ No obstante que el liberalismo que sucedió al movimiento de independencia trató de dismantelar el sistema de castas novohispano, echando de menos sus hipertróficas clasificaciones, en los censos del siglo XIX se encuentran mencionados africanos, negros y mulatos: “en 1857 en Oaxaca había un 87% de población indígena, 12% de mestizos y el uno por ciento restante lo componían 4.500 africanos y 156 europeos” (Reina, 1988, p. 191, cit. en Cano, 2002, p. 40). Treinta años después, con base en el censo de 1889-90, Motta (2005, pp. 197-198) calcula que en todo el estado de Oaxaca la población negra era de 23% de la población total y, en específico, en el Istmo, en Juchitán, se enlistan 847 negros, es decir un poco más de 10% de la población total que era de 7.183 (30 blancos, 1.744 mixtos, 4.562 indígenas), mientras la población indígena era poco menos de 60%.⁵

A lo largo de la costa oaxaqueña hay regiones como la Costa Chica (Aguirre Beltrán, 1946, 1958; Barabas y Bartolomé, 1989; Motta, 2005; Vinson III, 2004; Campos, 1999, 2005; Lara, 2007), donde hubo un índice muy alto de población negra traída que consiguió mantenerse sociodemográficamente consistente durante siglos, y en las últimas décadas se dieron distintas condiciones (Lara, 2007, 2020; Hoffmann, 2007a, 2008) para que desarrollara una conciencia colectiva, etnopolíticamente activa (Bartolomé, 1997; Barabas, 2008b) y en transformación (Lara, 2020) para reconocerse y ser reconocida por la ley de Oaxaca como “comunidades afromexicanas”.⁶ Mientras, la costa del Istmo de Tehuantepec se ha representado hasta la fecha como “indígena”, casi en un sentido integral, como si en esa área no hubieran tenido lugar procesos de convivencia profunda entre indígenas, africanos y españoles, y por ende reconfiguraciones indentitarias recíprocas (Castillo, 2003). La confrontación, los intercambios, las alianzas y los conflictos han sido representados como ocurridos entre las poblaciones indígenas presentes en la región (zapotecos, huaves, mixes, zoques, chontal), al interior de su mundo o en términos diádicos con la sociedad colonial y, después, con la nación mexicana. Así que las representaciones de la historia de las relaciones socio-culturales y político-económicas, religioso-rituales, se ha focalizado en los intercambios y fricciones interétnicas principalmente entre huaves y zapotecos (Zeitlin, 1984; Hernández-Díaz y Zarate, 2007). Menos se han tratado las relaciones de los huaves con los chontales de la Costa y con las poblaciones zoques de los Chimalapas, a pesar de lo intensas que fueron.

En la época colonial, en todos los pueblos huaves del noreste que fueron parte de las haciendas del marqués del Valle trabajaron negros y mulatos. A mitad del 1700, según las observaciones de Villaseñor y Sánchez (1992), había pueblos considerados de y con negros y mulatos libres, como Zanatepec, Niltepec, Tapanatepec (antes poblados por zoques), el Barrio de la Soledad (o Barrio de Petapa), Espinal, Tequisistlán, las mismas Juchitán y Tehuantepec,

y el mismo San Mateo del Mar (Widmer, 1990; Arellanes, 1998; Cano, 2002). ¿No hubo enlaces de cualquier tipo entre ellos y los huaves, zapotecos, chontales, mixes, zoques, etcétera?

Este “olvido” naturalizado por procesos de lo cotidiano y por estrategias políticas que negaron a los africanos el reconocimiento como grupo étnico, grupo sociorracial y también como “comunidad imaginada” (Lara, 2007; Bartolomé, 2014), no resuelve todos los problemas históricos que los documentos y la observación etnográfica plantean. Este mismo “olvido”, desde el punto de vista local, podría haber sido “funcional” a las dinámicas antagónicas presentes en los mismos grupos indígenas, en particular entre zapotecos y huaves. Esbozo algunas hipótesis, adelantando algunas consideraciones. El mundo zapoteco tuvo una posición protagónica: fue colonizador de la región a finales del 1400, apenas antes de la llegada de los españoles, cuando los huaves dominaban en la región hasta el final de 1400 (véase Castaneira en este volumen); después de ser colonizados por los españoles, los zapotecos han prevalecido e incorporado el marco infraestructural económico y comercial novohispano (Machuca, 2008). En la República han sido “agentes del cambio” forzoso como maestros (los que enseñaban en las escuelas de San Mateo eran zapotecos; véase Tallè, 2009) y “agentes de la modernidad” en la actualidad (véase Reina, 2013). Todos estos eventos no han obstaculizado enlaces, emulaciones, intercambios e interdependencias con el mundo zapoteco y los demás. Mientras, los ikoots de San Mateo en el transcurso del tiempo no han aceptado del todo “adaptarse” y participar de la “ontología” económica y ambiental colonial (ahora neoliberal) e integrarla en sus perspectivas socioexistenciales. La desigualdad socioeconómica atribuida por los novohispanos a los recursos naturales, ha caracterizado las dinámicas interétnicas, favoreciendo la especialización de los sanmatellanos en la explotación de los recursos de las lagunas (sal, pescado y crustáceos) hasta su actual identificación identitaria. En un viaje que Frederik Starr (1995) hizo al Istmo a comienzos de 1900, describe a los ikoots de San Mateo como un pueblo de

pescadores “tradicional” que no conoce la agricultura y que vive intercambiando con los zapotecos los productos de la laguna por los productos de la tierra. Esta especialización socio-organizativa, aunque insertada a un nivel bajo de la escala de la sociedad colonial, puede haber fomentado una actitud de resistencia a incorporar los recursos ajenos como la ganadería, introducidos en la época colonial y manejados sobre todo por los africanos en las haciendas del marqués. La ganadería y las relativas prácticas de transformación (cuero, sebo, cuernos, leche y cuajo, pezuñas, etc.) y consumo (antes que cualquier otra cosa de la carne y el queso) han impulsado la difusión de habilidades y especializaciones artesanales (como la zapatería, la carnicería o la talabartería, por ejemplo) y comerciales que a lo largo del tiempo han sido integradas culturalmente por la antagónica sociedad zapoteca en su sistema socioeconómico y cultural hasta la fecha, asumiendo ya sea las competencias del medio económico hispánico o las tareas antes asignadas también a los africanos. Asimismo, la transformación del trigo necesitó de panaderos, oficio desempeñado por negros (Masferrer, 2013) y, con el tiempo, por zapotecos. El pan, alimento antagónico al maíz, ha entrado en el horizonte alimentario y sobre todo en los rituales, y ha permanecido accesible a través de la mediación comercial zapoteca del Istmo y de la gente de Oaxaca. En San Mateo el pan dulce, llamado *pan moel* o ‘pan de la gente de afuera’, está presente en los rituales acompañando al *chaw popox* (‘atole con espuma’) y al chocolate. También los ikoots son en la actualidad pequeños ganaderos, pero la ganadería es considerada una actividad de menor prestigio que pescar, porque procura recursos de refugio ante la inseguridad económica. Criar pollos y marranos es una especie de “monedero” que cuenta con los consumos y los gustos de la gente del Istmo.

He vivido la relación entre pertenencia “étnica” e identificaciones con los “saber hacer” específicos en San Mateo a través de los cuentos de los ancianos que recordaban los nombres de los comerciantes zapotecos que llegaban al pueblo asociados a lo que vendían, siguiendo una construcción de tipo calificativo, como

por ejemplo *Nabor taag* ('Nabor piel'), pues Nabor era un vendedor de cuero; o *Ben perol* ('Benigno olla'), pues Benigno era vendedor de ollas. Respetando esta simetría, la mujer que empezó a hacer y vender pan en San Mateo era zapoteca casada con un pescador ikoots. La profesión de panadero ha sido heredada por uno de sus hijos, pero no se ha difundido en el pueblo.

La asociación que se ha creado entre sistema económico, ambiente y posición ideológica hacia los recursos del territorio, capacidad laboral e identidad de la población que los maneja puede haber facilitado, como en la Costa Chica por ejemplo, formas de competencia, intermediaciones, filtros y, al mismo tiempo, interdependencias entre mundos posicionados entre triangulaciones desiguales y jerarquizadas: el modelo "étnico" de Oaxaca y las relaciones entre las "tres razas" (Hoffmann, 2007a; Masferrer, 2017), el ibérico, el africano (mulato), el indígena (el zapoteco y el ikoots en este caso), hasta cierto punto conseguía encerrar en sus especializaciones a los "grupos étnicos"; conviviendo e interactuando en un mismo contexto; hubo movilidad social, incorporación de "componentes clasistas" (Bartolomé, 2014, p.11), "identidades contrastantes", fomentando fricciones interétnicas (Quecha, 2017). En estos escenarios también hubo pugnas por conquistar posiciones a veces contradictorias en la sociedad nacional o por oponerse, resistir a ella. En la atomización sociocultural del mundo africano funcionalmente incorporado a las comunidades de españoles, los negros "negociaron" sus competencias y habilidades, al comienzo exclusivas, con las poblaciones indígenas, "inventando su propia historia dentro de los rangos político, social y cultural del Nuevo Mundo" (Carroll, 1995, p. 404), participando del mundo de sus amos y compartiéndolo con los indígenas en el transcurso del tiempo en posiciones y con dinámicas relacionales distintas, como veremos a continuación.

Insumos desde las haciendas de Cortés del Istmo de Tehuantepec

Muchos historiadores (Widmer, 1990; Gutiérrez, 1989; Zeitlin, 1989b; Manzo, 1993; Arellanes, 1998; Cano, 2002; Reynoso, 2015) opinan que la ganadería (menor y mayor) de las haciendas del marqués del Valle en el Istmo de Tehuantepec fue la actividad económica más relevante de toda la región hasta el siglo XIX. Además de la sal, el añil o la minería, las haciendas del marqués introdujeron todo tipo de ganadería, imprimiendo cambios ambientales y sociales radicales. Según Widmer, la franja costera fue la más explotada para la ganadería, ya que disponía “de los mejores herbazales en toda la región, las lagunas, al tiempo que constituyen importantes reservorios de agua, facilitan la producción de sal” (1990, p. 127). Nos podemos acercar a estos procesos a través de un grupo de documentos de 1588, en especial de la *Instrucción* que el Administrador General Quintana Dueñas, dirige al mayordomo Pérez de Ocariz, a quien él mismo había nombrado para administrar las haciendas del marqués.

El primer grupo de documentos nos proporciona indirectamente la percepción que los españoles tenían del ambiente istmeño y describen cómo obtener el mayor provecho a través de la mano de obra de negros, mulatos, indios y españoles. La mirada es guiada por los fines económicos y alimentarios ibero-céntricos: el ambiente y las personas son observados e involucrados en la política colonial en función de la actividad ganadera, la salud y el crecimiento del ganado mayor y menor.

El ambiente de la región huave, donde se habían fundado la mayoría de las estancias, es de sabana, con lagunas costeras ricas en pescados y camarones, salinas y dunas. Los españoles en este ambiente identificaron las potencialidades para la cría de ganado mayor y menor (aparte de la sal), caballos, mulas, burros. La costumbre alimentaria ibérica no estaba en condición de aprovechar plenamente el potencial de las lagunas (sal aparte), siendo el pescado comida penitencial y para “frailes” o para los negros que trabajaban en las salinas (Zeitlin, 2005) y, por lo tanto, lo dejó en

manos de los indios. Por otro lado, el trabajo de rancharo era “socialmente más aceptable en una cultura que despreciaba los trabajos manuales de la agricultura” (ibíd., p. 138), dejados bajo el control de los indígenas.

En la *Instrucción*, la atención de Quintana Dueñas se concentró en evaluar el nivel de eficiencia de las estancias, el estado de la producción ganadera mayor y menor, de las mulas y caballos, revelando que se encontraba en muy mala condición; Quintana Dueñas describe cómo el ganado estaba mal cuidado, tratado y abandonado, con la consecuencia de que se había vuelto otra vez salvaje o envejecido, sin selección y sin rodeo. El administrador insiste en la incapacidad del cacique de cuidarlo adecuadamente y cómo esta ineptitud dañaba al ganado y, por lo tanto, el provecho del marqués. Siendo instrucciones, obviamente gran parte se concentra en cómo debería ser cuidado el ganado para su incremento y desarrollo, y a quién encargar esta importante tarea “para que en estas haciendas haya todo el recaudo nescesario porque lo estimo en mas que ninguna de las que su senhoria tiene”.⁷

En los documentos no hay ninguna descripción de los indios y de su forma de vida, ni de los negros que ya en aquella fecha servían en las estancias. Quintana Dueñas dejó instrucciones, explicitando que eran dirigidas a españoles, “mulatos, meztijos, yndios”; por lo que se refiere al manejo del ganado, era de carácter diferente para negros y para indios cuando se trataba de reglamentar también algunos aspectos de su vida. Se recomienda, por ejemplo:

[...] dar cada año un bestido a cada negro de rropilla —otro indumento— un sombrero de sayal para que con tiempo si se ha de comprar en esta ciudad o embiarselo de guaxaca porque para que travajen vien esto es muy nescesario y darles su racion muy cumplida y hazerles buen tratamiento para que con mas amor y favor travajen con el rrespeto y berguença que es rrazon que tengan.⁸

Los negros, comprados en la Ciudad de México (quería comprar unos treinta más), eran despachados a donde más faltaba la mano de obra. De hecho, atomizados iban ocupando a veces las zonas más despobladas para cuidar el ganado y mantener eficiente la estancia o el potrero del que estaban encargados, en una condición de aislamiento espacial de los pueblos de indios.

Las instrucciones para los indios son un poco distintas, y las llamaría de paternalismo civilizatorio con algunas inclinaciones de tipo lascasiano: antes que todo son percibidos como colectividad. Quintana Dueñas se preocupaba de que los ikoots, en ese tiempo de Gauzontlán, fueran adoctrinados, que se les construyeran ermitas y cruces para que vivieran “como gente cristiana”, lo cual consideraba “el medio mas principal para que todo suceda bien”.⁹

Pero también ordena que los *yndios* de hecho se ocupen lo menos posible de la ganadería, o por ejemplo que:

[...] la justicia de teguantepeque no consienta a los yndios comarcanos de las estancias agan rrancherías ni paradas para matar el ganado”,¹⁰ [...] que los yndios tengan recogidos sus cavallos respeto del daño que hazen a las yeguas de guaçonltan y las salinas que andan con garañones [...] y del notable daño que los yndios en esto hazen.¹¹

El carácter distinto de las instrucciones, que encontramos aún más especificadas en los libros de la administración que cada estancia compiló, según Quintana Dueñas había ordenado, confirman la separación entre tipos de trabajos reservados para negros e indios (por ejemplo, la albañilería era a cargo de los indios), para la realización de una sociedad organizada por componentes que interactuaban, pero en un contexto de relativa separación y distinción socioeconómica.

Las instrucciones nos cuentan en detalle la política colonial para dificultar la movilidad social y conservar el liderazgo y el control económico y político en manos de los novohispanos. Si encontramos una confirmación de la política de separación en una parte remota de las propiedades de Cortés, las consecuencias

a nivel local de semejante estrategia sobre las identidades son comunes a otras realidades: una consecuencia sería el persistente aislamiento de los africanos que viven en el corazón de las estancias con responsabilidades fundamentales para el desarrollo de las riquezas de las haciendas del marqués, pero sin tener la posibilidad de tener familias o hijos que nacieran libres, por ejemplo. Los negros estaban en una posición más culturalmente cercana a los españoles, pero espacialmente y simbólicamente separados (“separación residencial”, Castillo Palma, 2005, p. 164) de los pueblos donde vivían los indios.

El africano era considerado un epifenómeno de la sociedad española y no es nada raro que en el Istmo los colonos confiaran más en los negros que en los indios, y no creo solamente por la relación ambigua que se establecía con ellos, que podía ser de esclavitud, de servicio sin salario o de trabajo salariado. Los negros fueron utilizados como cobradores de impuestos, supervisores, guardias (Arellanes, 1998, p. 49), jefes (mandadores) y testigos de los litigios que ocurrían en la hacienda (Gutiérrez, 1989, p. 138). La convivencia entre españoles y africanos era ya experimentada, dominada en términos socioeconómicos y estratégica por la organización social colonial. Como ya había subrayado Aguirre Beltrán, los africanos eran bienes domésticos de los colonos, a veces ya un tanto “aculturados” al mundo ibérico si venían directamente de España o ya cristianizados en África misma (Mörner, 1969; Ngou-Mvé, 1994, p. 47). Para los africanos, si tenían que recrear una posición propia en la sociedad novohispana, era más oportuno que intentaran inventar formas de aproximaciones al mundo de los colonizadores que al de los indígenas. En el Istmo como en todo Oaxaca, Motta afirma que “los africanos y sus descendientes mestizos también se destacaron por constituirse en agentes vitales surtidores de los consumos urbanos y rurales de la población novohispana” (2005, p. 194).

La necesidad de cuidar las costas y los territorios, inclusive los más aislados, otorgó otro espacio de alianza entre españoles y negros o mulatos libres, empleando sus fuerzas dentro de la

milicia. No había suficientes soldados españoles ni novohispanos para controlar parte de los territorios de la colonia ubicados en regiones muy difíciles, como la del Istmo. Hasta final del 1700, por ejemplo, hubo una milicia mulata denominada Dragones Pardos en Tehuantepec, Juchitán y, entre otros, San Francisco del Mar. Los españoles, a pesar de que tenían miedo del carácter violento e inconstante de los negros, confiaban más en darles armas a ellos que a los indios (Cano, 2002, pp. 77-85).

Estos “reconocimientos” ofrecían a los descendientes de africanos la oportunidad de mejorar su estatus social y condición económica, además de adquirir un cierto prestigio público. Pero con relación a la condición de los indígenas en cuanto a ascender las consideraciones sociales, ya en ese tiempo tardío de la colonia quedarse como milicia en lugares aislados podía ser percibido como un castigo más que como una promoción social, según veremos más adelante.

Me concentro en estos microaspectos, porque los efectos de la colonización se dieron a través de la organización de lo cotidiano, por procesos que incidían en la vida de cada persona hora tras hora. En los libros de cuentas ordenados por Quintana Dueñas, leemos que eran las negras quienes molían el maíz y preparaban la comida para los colonos trabajadores; eso ocurría no por falta de mano de obra de mujeres indígenas: solamente cuando las mujeres africanas se enfermaban, era sustituidas temporalmente por indígenas. En el camino hacia Guatemala, los españoles viandantes preferían pararse, comer y descansar en un pueblo donde la mayoría eran negros y mulatos como Niltepec, por ejemplo, y no de indios.

Pero los indios eran necesarios como tributarios y esto garantizaba una cierta continuidad en su estructura socioeconómica y a la vez sostenían la organización económica de la colonia: a través de sus tributos daban de comer a los españoles y a los negros. En el caso de los ikoots, en ese tiempo llamados guazon-tecos, su economía y su sabiduría debieron ser consideradas muy poco interesantes ante la riqueza del marqués del Valle, pero ne-

cesarias para la sobrevivencia del sistema. En los documentos de ese tiempo, el pescado y los camarones eran considerados comida “penitencial”, pero servían para alimentar a los frailes, pagar a los indios que trabajaban como albañiles de viernes y sábado, y era tributo para mantener a los africanos trabajando en las minas de sal (Zeitlin, 2005). Los indios de todo el Istmo estaban en condición de seguir en sus actividades económicas tradicionales: agricultura (maíz, algodón, frijoles, calabaza, ñil), pesca, tejidos, la grana cochinilla (donde se daba), etcétera.

No podemos olvidar que la presencia africana en las haciendas de Tehuantepec se remonta a antes de 1567 y la solicitud de parte del administrador Quintana Dueñas de comprar más africanos caía en un momento crítico de la historia demográfica para las poblaciones indígenas, diezmadadas por la última epidemia de 1576 (Livi Bacci, 2005). Escaso también era el promedio de nacimientos de las parejas de africanos (Gutiérrez, 1989). El momento era favorable para la compra de esclavos, ya que la corona de España reunía en sí también la portuguesa, que tenía el monopolio de la trata negrera. Aunque se había garantizado a México la introducción durante seis años (a partir de 1582) de 300 africanos cada año (Ngou-Mve, 1994, p. 49), el administrador Quintana Dueñas escribe desde México que en el mercado no había negros en venta. Evidentemente, el pedido era muy alto y sin africanos muchas de las actividades habrían podido paralizarse, sobre todo en las estancias despobladas. En un conjunto de documentos muy heterogéneos¹² alrededor de la segunda mitad de 1700, las dinámicas de las relaciones entre africanos, mulatos e indios parecen haber cambiado: ¿acaso los negros y mulatos ya no eran percibidos como superiores a los indígenas, así como pasaba en el México central? (véase Castillo Palma, 2005, p. 167).

La componente africana vivía también en una condición de desorientación. Muy frecuentemente los negros y mulatos que supuestamente trabajaban en las haciendas (sobre todo las del noreste) eran culpados de agresiones, asaltos, robos u homicidios. El problema era muy serio porque no afectaba solo a los indios

(objeto de molestias por parte de los negros), sino a todos los demás. A razón de este clima de violencia, las estancias del noreste conectadas, entre otros, con los huaves, iban despoblándose (la de Buenavista-San Dionisio del Mar, por ejemplo).¹³ Pues este fenómeno parece estar presente también en otras regiones de México, y que Castillo Palma llama de “criminalización social” (2005, p. 167) debido al sentimiento de superioridad y desprecio que los negros y mestizos tenían hacia los indígenas; sentimiento que persiste hasta la fecha (Masferrer, 2017, 2018; Quecha, 2017).

En el Istmo, la atomización del mundo africano, la falta de tierra y reconocimiento de una real ciudadanía para ellos, fueron algunas de las causas de las malas condiciones en que vivían en esa época. Lo interesante es que en los textos asistimos a un cambio de opinión hacia los indios puestos en comparación con los negros: los indios reciben admiración y confianza, su conducta se vuelve ejemplar. En particular, parece marginalizada la condición de vida de los mulatos y pardos que constituían las milicias de la costa del norte (estado de Veracruz) y de la costa del sur (desde Acapulco hasta Tehuantepec) que hacían vigía, o sea vigilaban como soldados en servicio del Rey. No pagaban tributos, pero recibían pagos muy irregularmente; tenían pequeñas porciones de tierra que cultivaban con muy escasos resultados, tanto que a veces rentaban tierras de los indios. Los negros y mulatos milicianos son definidos en los documentos como “vagos... porque no tienen reducción legítima como los yndios [...] esta clase de individuo no conoce domicilio fijo en lo general y que asimismo carecen del dón de buen gobierno que luce y brilla en los yndios”.¹⁴ Parece que los negros habían regresado a una condición “salvaje” como la de los indios, por supuesto antes de ser “reducidos” por los españoles. Los indios, al contrario, tenían tierra, ganado y una forma de gobierno que ya no parece ajena, sino hasta ejemplar a la mirada de los españoles.

En una relación de 1793 (dirigida al virrey conde de Revillagigedo), del teniente coronel del Regimiento Fijo de Infantería (de Puebla) adscrito a Oaxaca, Benito Pérez, “sobre si los Pardos

Milicianos de las costas deven continuar exentos de Real Tributo (y gozando del fuero militar, según se les acordó para el tiempo de guerra)”,¹⁵ encontramos preciosas descripciones de las riquezas (a excepción de la región de Huamelula) de la costa sur, de la calidad de la tierra que da buenas cosechas (particularmente algodón), de la abundancia de los productos de las lagunas. Pero, en medio de tantas maravillas, da testimonio de que “solo los negros y mulatos son miserables, pobres y los más infelices del Reyno, no poseen un pedazo de tierra en propiedad porque son de señorío, cacicazgo o de los yndios y a cualquiera de estos tienen que arrendarlas”.¹⁶

Más adelante escribe:

[...] he trazado en este breve rasgo la triste y miserable vida de los Negros y Mulatos de la Costa, es necesario advertir que en la clase explicada un solo corto número de los que en cada partido gozan algunas facultades que puedan arrendan tierras y que tienen algun ganado, pues los demás son unos miserables jornaleros que son ayudados de algunos yndios.¹⁷

La separación socioeconómica no había favorecido a los africanos y sus descendientes que parecen haber perdido el papel de mediadores y de agentes del cambio. Sobre todo los que estaban en la milicia y, en particular, los que vigilaban las costas, vivían marginalizados, no solo espacialmente, viviendo en los lugares estratégicos donde estaban ubicadas las torres, sino aislados de la sociedad y del circuito socioeconómico. Frecuentes eran las peticiones de parte de los negros en las que se quejaban de la condición de pobreza en que se encontraban, del aislamiento en que vivían con sus familias.

En ese mismo documento de 1793 hay datos, entre otros, del “Estado general de los números de familias y personas españolas, Castizas y de otras calidades y Castas (a excepción de indios) y con separación de mulatos”. En la jurisdicción de Tehuantepec, los españoles eran 2.226, los mulatos 3.316. Pero de otra fuente que ya citamos, sabemos que los indios llegaban a 16.189. Aparte

del trabajo de milicianos, este censo no nos dice en qué estaban empleados los demás negros y mulatos. Pero en el siguiente esquema encontramos el

Estado que manifiestan el n.º de negros y mulatos que en la jurisdicción de Tehuantepec y Huamelula, divididos por clases, para las Milicias y para la paga del tributo:

- 1) los exentos de tributo y milicias, o sea muchachos (que no llegan a 16 años) 41; inútiles y viejos que tienen más que 50 años, alcanzaban los 259;
- 2) los medios tributarios, o sea los solteros desde la edad de 16 hasta la de 40, eran 141;
- 3) los tributarios enteros o sea los que pasan 40 de edad 99, casados sin hijos 52, con hijos 254, por un total de 405.

Los negros y mulatos resultan alcanzar el número de 846, en Huamelula el número de 47. En la relación siguen unas instrucciones en las que se recomienda que se ponga una milicia mulata en San Francisco del Mar.

En este censo notamos que españoles, castizos y mestizos son reunidos en una misma “división de calidades”, en la de mulatos se incluyen también los negros; otra calidad enlistada es la de indios junto a religiosos, religiosas y sirvientes. Otra distinción se hace entre mujeres españolas casadas con mulatos, y las mulatas y otras castas casadas con españoles, y “los hijos que resultan de estas mezclas”. De los yndios no se habla como posible componente bueno para *mezclarse*.

Es posible que las separaciones y distinciones estructurales de la sociedad colonial hayan contribuido a crear autoidentificaciones del mundo indígena excluyente hacia los que no compartían el mismo mundo socioexistencial. Pero podía ser potencialmente incluyente hacia quien aceptaba compartir este marco. Los negros y mulatos en esa época tardía, si antes eran considerados enemigos naturales de los indios (Motta, 2005, p. 237), ya no eran percibidos como instrumentos del cambio colonizador o que iban imponiendo estilos de vida ajenos; ya no eran agentes represores de los

españoles, al contrario, su vida “miserable” parecía generar actitudes piadosas en las comunidades indígenas. Así como había subrayado Carroll (1995), los negros y mulatos vivían en una condición socialmente más precaria, quizá retrocediendo en la escala del prestigio.

El mundo indígena pudo estar en la condición de mirar a los negros y mulatos ya no como grupo “cómplice” de la colonización en la sociedad novohispana, sino como individuos presentes en el territorio indígena, contribuyendo a crear las condiciones por las cuales hombres y mujeres podían escoger si incorporarse a la vida comunitaria y en las prácticas indígenas, o en otras. Pero, ¿cómo sucedió todo eso? Esta es una pregunta que nos introduce a cómo las comunidades indígenas ikoots identifican a la humanidad bajo otros criterios que no tienen relación con la “pureza de sangre”, ni de raza, ni fenotípica.

Reflexiones sobre las auto y hetero denominaciones

No cabe duda de que los documentos nos devuelven hechos fundamentales de la historia para entender la dimensión de las transformaciones objetivas, continuas y recíprocas entre descendientes de africanos y distintamente indígenas. Pero esas transformaciones no explican del todo el proceso, ni lo que la memoria y las representaciones seleccionan de la historia. Frente a estas dudas, no podemos dejar de lado las perspectivas que se remontan a las definiciones o representaciones y autodefiniciones o autorepresentaciones de la identidad propia y de los demás, que las sociedades elaboran recíprocamente a lo largo del tiempo, “resultantes [como lo explica Bartolomé (1997, p. 47)] de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo”. No se pueden entender las políticas coloniales ni sus efectos sin tomar en cuenta esta articulación ni sus representaciones.

Lo que ahora quisiera plantear es una ampliación de la perspectiva histórica sobre la articulación de la triangulación

entre novohispanos, afrodescendientes e indígenas. Me explico con un comentario sobre hechos ocurridos y cómo han sido interpretados. Terminado el periodo colonial y desmantelada la sociedad organizada en castas, arrancando el México independiente (durante el siglo XIX), prevaleció una política antiindigenista y de descorporativización de la sociedad que, según Reina (2013, p. 24) aceleró el proceso de (auto)asimilación de los descendientes de africanos en los varios sectores socioeconómicos de la sociedad, desde lo urbano a lo rural y lo indígena. No obstante este proceso, en el México independiente no terminaron los prejuicios hacia los descendientes de los negros y el uso de las denominaciones biofenotípicas (Manzo, 2011b; Reina, 2013) y, por otro lado, los intelectuales y los políticos minimizaron la mera existencia de los negros y de la esclavitud (Delgadillo Núñez, 2019). Con eso la investigación histórica de los negros, legítimamente, sigue anclada a la “lógica” (y la acción) del punto de vista hispano-criollo, o sea de aquel mundo hegemónico que durante la colonia había traído a los esclavos negros, y con la fundación del Estado nación estaba evolucionando sus opiniones, balanceándose entre la invisibilización de la presencia de los negros y la legitimidad de la prohibición de la esclavitud. Tomando en cuenta que, hasta la fecha, en el Istmo no se ha dado una conciencia colectiva específica de autoadscripción social y étnica distintiva, (véase Bartolomé, 1997) como afromexicanos, si no nos planteamos más preguntas (y llevamos a cabo más investigaciones), aceptamos la invisibilización de los descendientes de africanos o su “dilución” como mestizaje “natural” según nuestro punto de vista de la historia. ¿Cuáles eran y son los posicionamientos del mundo indígena hacia los negros y mulatos del Istmo? ¿Chontales, zapotecos, mixes, zoques, ikoots habían (o han) desarrollado actitudes, opiniones, actuaciones o denominaciones específicas para referirse a los afrodescendientes?

Lo que se propone en esta ocasión es impulsar perspectivas que nos permitan evitar que las oposiciones blanco-negro-indígenas dominen el debate, donde el riesgo de racialización es

real, así como el de cosificación étnico-cultural a partir de rasgos fenotípicos (Hoffmann, 2006). Me parece correcta la crítica de Bobby Vaughn (2004, p. 76) al “discurso racial de mestizaje nacionalista hegemónico” y a la utilización de la ideología del mestizaje como instrumento y proyecto político unificador de la nación mexicana. Estas posiciones son ya parte de una discusión éticamente sensible donde la dialéctica entre “narrativas” locales, las académicas y de las instituciones pueden ser muy distintas a partir del punto de vista de las historias de cada uno, y también depender de la terminología empleada para definir a los pueblos negros y poblaciones de origen africano. Vaghn rechaza el término *afromestizo*, prefiriendo los términos *afromexicano* y *negro* (2004, p. 75). Recientemente Beatriz Amaro, activista negra de la Costa Chica, subrayó que “la mayoría de nosotros nos reconocemos como negros y no como afrodescendientes. Afrodescendientes es un término académico, con el cual la gente no se reconoce. Somos negros, negros de la costa” (Varela, 2014).

Los problemas terminológicos, como subraya Hoffmann (2006) responden a procesos de categorización todavía no “cristalizada” en México, lo que constituye un caso aparte con relación a otros países de América (desde Estados Unidos hasta Colombia, Brasil o Perú) y son de hecho fundamentales. Como la define Shepherd “la clasificación es una metáfora que designa el ordenamiento social, la jerarquización social y cultural” (2010, p. 73) y que pone en marcha “el juego de la clasificación” (ibíd., p. 72). A través de eso, las instituciones arman los procesos legislativos que “distribuyen” o no derechos y deberes a sus ciudadanos. Si la clasificación “mueve a la sociología política”, las políticas nacionales “juegan con la clasificación”. Estableciendo criterios de reconocimiento objetivos (lengua, mapas primordiales, “costumbres”, etc.), o sea cosificándolos, los estados minimizan o no las diferencias en un marco igualitario o discriminante, lo que permite o no la visibilización de colectividades enteras y sus problemas, y dar o no instrumentos de defensa contra despojos y marginalización. La cuestión de clasificar a los ciudadanos o a los seres vivientes

nunca ha sido “solo” un problema nominal (Velásquez e Iturralde, 2016): a las nominalizaciones corresponden ontologías político-culturales que tienen el poder de moldear, organizar, controlar, incluir o marginar a los individuos, ofrecer “respeto y respetabilidad” (Shepherd, 2010, p.74), abrir o cerrar fronteras, determinar lo que es diferente y lo que pertenece. La historia novohispana de las denominaciones de las castas (no importa si no tuvieron un uso del todo efectivo; véase Mörner, 1969) ha sido la historia de una creciente obsesión ontológica por el control de la “pureza” de cada individuo, que justificaba la legitimidad de la colonización y de la posición de cada uno dentro de la arquitectura jerarquizada de la sociedad, o la ilegitimidad de los individuos y por ende su extremisión de la sociedad humana. Lo que se llamó con el tiempo “racismo” (Prosperi, 2013).

Hasta el momento he llevado a cabo las reflexiones utilizando las distinciones coloniales y algunas de las denominaciones vigentes hasta ahora: negros, mulatos, africanos, descendiente de africanos, afroestizos, afroamericanos, indios, etc. Lo que se ha tratado poco, en general, es el punto de vista de los indígenas; el punto de vista afrodescendiente aparentemente tiene más testimonios (Shepherd, 2010). Y para retomar el tema del “olvido”, por lo menos aquel de los ikoots de San Mateo del Mar, me pregunto si los negros que, según Villaseñor, a mediados de 1700 estaban viviendo con sus familias en el pueblo, han “desaparecido” no solo por el transcurrir del tiempo (o por otros acontecimientos), sino por otras razones de tipo ontológico: los criterios de las clasificaciones utilizadas por los españoles, y que los negros y los indígenas de la Costa Chica están en parte utilizando (Castillo, 2003; Masferrer, 2017, 2018; Quecha, 2017), no tienen correspondencia entre los ikoots.

Para reflexionar sobre este aspecto tenemos “herramientas” lingüísticas y pragmáticas que los ikoots actuales utilizan para construir las referencialidades: el autoetnónimo es parte del sistema pronominal; los demás términos de la otredad son enlazados con territorialidades múltiples y fluidas, más que *etnoterritorialidades* (Barabas, 2003b),

como espacios de vida sin verdaderas fronteras, donde distintas colectividades crecieron y aprendieron a vivir, a tener su manera de hacer y actuar, de realizar obras y cosas; si se trata de animales, plantas, vegetales, es donde adquirieron sus cualidades. Como había adelantado, el núcleo de partida, o sea la autodenominación completa, es incluyente: *ikoots mikwal iit*, o ‘nosotros hijos de la tierra’. El término *ik-oots* siendo el pronombre de primera persona plural de máxima inclusividad, ‘todos nosotros’ (-oots sufijo, ‘yo, tú y ellos’), tiene un valor indexical siempre activo en el habla cotidiana. Como etnónimo se queda invariado, sin contar si el espacio comunicativo es compartido por hablantes u oyentes no ikoots. Lo que no pasa, al contrario, con el término para lengua, *ombeayiüts* (‘nuestra boca’), que varía según si los que participan en la conversación saben o no hablar la lengua de los ikoots.

Ikoots es un etnónimo que tiene una fuerza ideológica muy impactante, aún más cuando es enunciado en la secuencia completa *ikoots mikwal iit* (‘nosotros hijos de la tierra’), a través de la cual los criterios identitarios se colocan en una dimensión relacional cosmopolita, potencialmente sin fronteras geopolíticas y con otras formas de vida (véase Tallè en este volumen). Si el pronombre/etnónimo ikoots ya representa un patrón de inclusividad, se tiene que aclarar que todo el eje del sistema de pronombres y de las prácticas referenciales entre sujetos tiene una base heterocentrada y relacional: la raíz a partir de la cual se construyen los pronombres es *-ik-* que quiere decir ‘tú’¹⁸ El sistema pronominal de la deixis de la persona se forma con prefijos de persona y sufijos de número a partir de la descentralización del “si/ego”, reconociendo en la otredad/terceridad al “ego” mismo, a favor del referente ‘tú’: “tú” es el sujeto que permite el conocimiento de nosotros mismos; con el “tú” nos ponemos en relación y nos podemos confrontar, tomar decisiones compartidas (Cuturi, 2020). El *ombeayiüts* presenta un sistema pronominal heterocentrado, lo que es una de las condiciones que implementan la inclusión como base para la construcción de las redes sociales y una convivencia quizás hasta contra-ego-hegemónica.

El etnónimo, enmarcado en el sistema pronominal, adquiere una complejidad ontológica que va más allá de lo simbólico y de la historicidad de los límites de la territorialidad, desplegándose dentro de las redes de relaciones sociales donde se originan las convenciones y prácticas compartidas que hacen posible la vida comunitaria. Se reconoce como *ikoots* a todos los que viven aceptando y adecuando su forma de hablar y actuar en la vida a lo que la mayoría comparte y transforma viviendo juntos en un mismo bioma. En este enlace está la fuente de la resistencia a tantos siglos de discriminación y presión hacia el cambio radical. Lo que une no es la “raza” ni el color de la piel ni la sangre, sino el enlace entre espacios de vida, bioma, y las prácticas compartidas de vida y comunicativa, de manera que quien quiera vivir como *ikoots* puede aprender y actuar en el pueblo, incorporando sus conocimientos, prácticas discursivas y del saber hacer. Lo que potencialmente divide es querer distinguirse sin respetar las convenciones, sobresalir en la forma de portarse o actuar creando fricciones entre formas de vida distintas. Por eso en la década de 1950 las primeras conversiones al protestantismo fueron vividas como un trauma colectivo (Cuturi, 2003a): el sistema de vida compartido y “dejado por los antepasados” se veía rechazado y desmentido (Barabas, 2003b, p.19). Hoy en día casi nadie quiere recordar aquellos trágicos acontecimientos: el olvido es una medicina recomendada para sanar las heridas más profundas. Vuelve el tema del olvido: ¿el olvido hacia los negros como instrumentos del cambio colonial, que con su ejemplo iban imponiendo prácticas de vida ajenas, fue la medicina que sanó las heridas de la historia colonial?

La manera de entender hoy en día la identidad deja amplios márgenes a quien quiere vivir como *ikoots*. Así quizá pasó con los africanos que no tuvieron una actitud conflictiva o de superioridad y aceptaron vivir como y con los *ikoots*. Por la misma razón los/las zapotecos/as que viven en San Mateo y que no han aceptado del todo compartir el mundo *ikoots* están estigmatizados, para que su orgullo identitario no intente distinguirse de una

forma discriminatoria, así como se percibe que lo hacen cuando están en tierra zapoteca. De hecho, nacer en el pueblo tampoco es suficiente para “ser” *ikoots* si no se actúa también según las expectativas de la mayoría (Cuturi, 2003a). Igualmente, nacer de una pareja *ikoots* fuera del territorio *ikoots* no es suficiente para ser reconocido como tal. Conocí a una pareja que nació y vivió en San Mateo y que se mudó a vivir a Punta Flor (no muy lejos del área huave). Los hijos no eran considerados *ikoots* por sus padres, precisamente por el hecho de que no crecieron “comunitariamente” en San Mateo compartiendo días tras días prácticas y lenguajes. Al mismo tiempo, de esta manera pueden seguir siendo *ikoots* fuera de su territorio todos los que no han dejado de actuar como *ikoots*.

Como se ha visto, no he “traducido” los procesos de la definición identitaria *ikoots* en términos de “ser” sino de “hacer”. El *ombeayüts* es unas de las lenguas del mundo que no tiene el verbo “ser”, por lo tanto los paradigmas de tipo esencialistas/ontologistas (*ont-* ‘esencia’) no les pertenecen a los *ikoots* ni desde un punto de vista lingüístico ni ideológico. Eso cambia el paradigma de la identidad: los procesos de la identidad son remitidos al nivel fenomenológico y dinámico del “hacer”, del actuar y del vivir colectivo compartido por la mayoría. Una frase de una canción (que se analizará por Cuturi y Gnerre en otro ensayo en este volumen) presenta bien este planteamiento: recuerda a quien nació y vivió en San Mateo que, aunque deje el pueblo, siempre *apmirang ikoots* “harás el *ikoots*”.¹⁹

Los demás términos referenciales para los sanmatellanos que definen la otredad siguen principios de territorialidad vivenciales más o menos definidas. El término, hoy en desuso, que define a los españoles (o europeos) es *kixtean* ‘castellano’ (o ‘cristianos’, palabra de origen náhuatl, según Noyer, 2012). Además de *kixtean* otro término muy complejo que ha caído en desuso es *tar* ‘enmascarado’ (según Noyer, 2012; Stairs y Scharfe de Stairs, 1981). El término se asocia con dos protagonistas del Corpus Christi: *najtaj tar* y *mastro tar*. En las relaciones de los viajeros entre los

siglos xix y xx, encontramos en el toponímico de una isla en la laguna Superior: *natar tiiik*, ‘cerro prieto’. Hoy nadie recuerda este toponímico en ombeayiüts (Tallè, 2019, y comunicación personal) mientras el nombre en español permanece en uso. En el caso de *najtaj tar* y *mastro tar* la sintaxis diría que *tar* no está en posición adjetiva (como en el toponímico *na-tar tiiik*), sino en genitivo, como si fuera ‘mujer del prieto / enmascarado’ y ‘mastro del prieto / enmascarado’. ¿A quién o a qué se refiere *tar*? ¿Un color oscuro o alguien de piel oscura? ¿Cuál es la relación entre ‘máscara’ y ‘prieto’? Hoy no podemos despejar la duda... ¿Es otro olvido?

Otro término vigente es *mixiig*, compuesto por el posesivo *mi-* (tercero singular) y *-xiig*, palabra supuestamente maya que quiere decir ‘tabaco’ (‘su tabaco’). En la actualidad incluye a todos los que viven en el Istmo (y no viven como ikoots) o toda cosa hecha por persona *mixiig* o que creció en esta región. *Mixiig* habrían podido ser considerados los descendientes de africanos, igual que de chontales, zoques, mixes o zapotecos.

Finalmente, en San Mateo el término más amplio y empleado es *moel* (¿‘de afuera?’), que identifica a todos los que viven y vienen desde más allá del Istmo, particularmente de los valles centrales de Oaxaca, pero ahora también de más lejos, del interior y exterior de la República mexicana. El término *moel* es opaco (según Noyer significa ‘extranjero’; 2012). Si *ikoots* es déictico y expresa un anclaje a un espacio-tiempo históricamente reconstruible aunque fluido, *moel* expresa un enlace con una territorialidad genérica y en contraste a la de los ikoots. Es el término más utilizado también para personas, cosas, tecnologías, costumbres, modas, alimentos que vienen de afuera. Como por ejemplo, el *pan moel* (‘pan de los moel/ de afuera’) que mencionamos, y que llegaba en los días de fiesta traído por los comerciantes de Oaxaca; en el marco del “juego de las clasificaciones” a menudo se contraponen lo que es cultivado en la tierra de “nosotros” contra lo de “afuera”, como *mititiüm ikoots* (‘frijoles de nosotros’), en contraste a los *titiüm moel*, ‘frijoles de los *moel*/de afuera’. En el

término *moel* se concentra a menudo la desconfianza hacia el mundo no ikoots, de donde viene la experiencia colonial, el menosprecio y la inferiorización, el engaño de las instituciones del Estado cuando actúa tratando de cambiar las formas ikoots de vivir; cuando el extranjero, por sus prejuicios, no entiende a los ikoots y presume de saberlo todo (*chach moel* ‘tonto/estúpido extranjero’). En el término *moel*, cuando se usa y se grita para defenderse, despreciar o distinguirse, o para acusar lo negativo que llega de afuera, veo un arma de resistencia y de la narrativa de “un escenario de fricción interétnica donde se manifiestan las asimetrías del orden colonial y nacional” (Quecha, 2017, p. 155) presentes en la región.

Términos como *indio*, *mestizo*, *negro*, *mulato*, *pardo*, *criollo*, *blanco*, *gente de razón* y otros de la época colonial y actual no han entrado en las referencialidades de los ikoots, así como no han entrado sus criterios discriminatorios básicos. Quien nace de una pareja zapoteca y huave no se percibe como una *mezcla* o *mestizo/a*, sino que reúne en sí dos componentes que corresponden a formas de vivir distintas y a veces incluso contrastantes. Más que una “lógica mestiza [...] como proceso de adaptación permanente y mutua entre varias posiciones” (Hoffmann, 2008, p.174), la vida cotidiana e interior impone así una “lógica (multi)dialogica” entre visiones, competencias y prácticas distintas. Hay un ejemplo muy ilustre de esa multiplicidad vivida, que es el escritor e historiador Andrés Henestrosa. Su mundo se desarrollaba entre lo huave (en línea materna) y lo zapoteco de Ixhuatán (en línea paterna) y lo caracterizó toda su vida; en todas sus reflexiones y escritos, desde *Los hombres que dispersó la danza* (1946), aparecieron las dos identidades.

Reanudando hechos de la historia económica con la identificación entre los recursos del ambiente, la territorialidad vivencial, las formas de vivir y de relacionarse con las otras formas de vida (Cuturi, 2020) como la pesca, el medio acuático, las lluvias y el viento *mim ncharrek* (Tallè, 2019), los ikoots están orgullosos identitariamente de “hacer” los pescadores, de comer pescado y

camarones, y no carne de res, animal traído con la conquista. No se tienen que minimizar los aspectos que se conectan con las dietas históricas, porque mueven economías y, como hemos visto, son finalmente instrumentos de poder (Cuturi, 2014) que tienen gran impacto en términos sociales, políticos y ambientales. Por eso considero importante el hecho de que hoy en día en San Mateo hay personas que nunca han comido carne, solo la de pescado, subrayando así su “simbiosis” con el mundo de las lagunas y del mar.

No es frecuente encontrar investigaciones que se concentren en los temas de las referencialidades identitarias (véase Bartolomé, 1997) a exclusión de la Costa Chica, como ya he citado. Encontramos algunas notas que se refieren a los zapotecos y que al parecer compartían el criterio geopolítico para definir las identidades. Zeitlin (2005, p. 52) nos informa que en la época colonial *quèchepénicozāga* (“pueblo de extranjeros o advenidizos”) se identificaba a quien representaba una “alteridad” política más que una lingüística y étnica. Mientras el término *pénicozāgā* (“gente que viene de varias tierras”) no se refiere solamente a quien tenía un origen territorial distinto, sino también a quien tuvo “una historia política distinta que implicaba una diferente relación con los señores zapotecos” (ibíd., p. 52). Esta podría ser una ruta no solo para futuras investigaciones, sino para el futuro de las convivencias siempre más multiculturales.

Unas reflexiones finales

Algunos de los problemas de la interpretación de la historia, como la desaparición aparente de los africanos de la memoria activa del Istmo, pueden remontarse a las nociones coloniales que seguimos utilizando. Como se ha visto, las denominaciones coloniales de las otras identidades son “conceptos sociales” (Mörner, 1969, p. 101) enlazados con la historia de las distintas ontologías sociopolíticas que proyectan inquietudes de poder, de

control hegemónico, obsesiones por el mantenimiento de las distinciones, para ejercer dominio y justificar la depredación de seres humanos y recursos. Por otra parte, las referencialidades son una actividad de “clasificación” (común a todos los seres humanos) que entra en el “juego” (Shepherd, 2010) político de las posiciones (recíprocamente) atribuidas y de las percepciones vividas a lo largo de la historia de las relaciones entre novohispanos, africanos e indígenas. En esta triangulación faltan muchos detalles y voces, empezando por las de los indígenas, de los descendientes de los africanos, y también faltan las voces de aquel grupo que es llamado “mestizo”.

Desde la Independencia, los descendientes de africanos han sido (hasta cierto punto) suprimidos de los censos, y “el discurso sobre el mestizaje no le confirió ningún lugar a las poblaciones negras. Éstas fueron integradas a la lógica mestiza mientras desaparecieron de las categorías del mestizaje” (Ariel de Vidas y Hoffmann, 2010, p. 176). Para llenar el vacío de estas desapariciones, las memorias históricas de la presencia africana han resurgido de los documentos, las etnografías se han vuelto más intensas (Díaz Casas y Velázquez, 2017), “el autorreconocimiento de una identidad afrodescendiente histórica o contemporánea” a veces ha sido favorecida “a marchas forzadas” (Velázquez e Iturralde, 2016, p. 240), mientras las instituciones se han preocupado de reconocer “como afromexicana, negra o morena cuáles son sus necesidades y sobre todo se constató que pueden constituirse como comunidades equiparables a las comunidades indígenas” (ibíd., p. 240).²⁰

El proceso de reflexión alrededor de la visibilización y problematización de la tercera raíz de la nación mexicana tuvo en las últimas tres décadas una aceleración “sospechosa” para recuperar en poco tiempo siglos de negaciones (Hoffmann, 2006, p. 120). Sobre todo a nivel académico e intelectual, empujado por el creciente interés mundial por la historia de los afrodescendientes de América Latina y de la esclavitud, se abrieron nuevos espacios de investigación y de publicaciones,²¹ muchas décadas después de

las obras pioneras de Aguirre Beltrán (1946, 1958). La pregunta planteada en 2006 por Odile Hoffmann, “¿cómo pensar y hablar de las poblaciones negras contemporáneas en México?”, queda todavía abierta y con muchos protagonistas que están tratando de responder según sus perspectivas, intereses y el desarrollarse de los acontecimientos: la población afro-mexicana está formando su conciencia y conquistando un espacio históricamente “ocupado por la identidad nacional por una parte, y las identidades indígenas, por la otra” (ibíd., p. 106); está rodeada de opiniones del activismo internacional afro que indica cómo reivindicar visibilización y obtener instrumentos contra el racismo y la discriminación, pero también bajo la presión de una “inoculación identitaria” (ibíd., p. 121); las investigaciones socioantropológicas, donde no falta un oportunismo profesional, han recorrido un arco entero de reflexiones que van desde la búsqueda de tipo esencialista para determinar las fronteras de la etnicidad afro-negra, hasta lo contrario, tratando de proponer “configuraciones variables según los contextos y los intereses de los actores” (ibíd., p. 120).

En el análisis muy profundo y detallado que Hoffmann ofrece en muchos de sus trabajos, parece sugerir que el riesgo de homogeneizar la “cuestión negra”, normalizar sus expresiones, borrando procesos más complejos, está aún presente (2017). ¿Eso quiere decir que el camino de la visibilización de los afro-mexicanos todavía sigue “dependiendo” de aquella escritura de la historia que los europeos empezaron a proyectar en todas partes durante el periodo colonial, y que a lo largo del tiempo impusieron a todos (Gruzinski, 2017)?

Los ikoots han compartido con los negros y sus descendientes duros acontecimientos de la historia a lo largo de los siglos. Por falta de una presencia reconocible de ellos en las narrativas actuales, en la memoria activa de los ikoots, he pensado que se trataba de un olvido “razonado” (como el de la medicina que sana las heridas) y/o de una proyección mía de escrúpulos éticos, asumiendo yo misma el cargo del silencio hacia la historia negra del Istmo. Quizás interpreté como “olvido” este aparente silencio

cuando para los ikoots no fuera ni silencio, ni olvido, ni desaparición: los africanos y sus descendientes eran una humanidad *moel* que venía ‘de afuera’ y con el tiempo ya no lo fue, o mejor dicho ya no actuó, hizo, habló como “extranjera”, porque hombres y mujeres interactuando y negociando juntos la vida comunitaria, o sea compartiendo formas de actuar, de hacer, de decidir, se reconocieron recíprocamente y colectivamente como *ikoots mikwal iit* ‘nosotros hijos de la tierra’. La inclusividad potencialmente cosmopolita del ‘nosotros’ los ikoots, nos puede abrir rutas interpretativas para la historia de las relaciones de los indígenas con los africanos y sus descendientes; además, nos sugiere esforzarnos a entablar intensos diálogos entre las representaciones de “los actores de la multiculturalidad”, para visibilizar (y promover) procesos y perspectivas que hasta la fecha no hemos reconocido.

Notas

1 Archivo General de la Nación (AGN), Documentación de las instituciones coloniales: 002 Acordada / 052 Historia: Notas diplomáticas / 053 Hospital de Jesús / 113 Tributos, Ciudad de México.

2 La Corona de España otorgó en 1529 el título de Marqués del Valle a Hernán Cortés, con lo cual se le otorgaron mercedes y encomiendas cuya extensión territorial la Corona no podía conocer en detalle. El marquesado estaba constituido sobre todo de poblaciones y asentamientos, haciendas, ingenios y estancias ganaderas. En particular, en el Istmo el marquesado tenía los asentamientos de Chimalapa, Guichicovi, la Asunción Ixtaltepec, Lachitoba, Guazontlán (San Mateo del Mar), Santa María Petapa, Santo Domingo de Tehuantepec, Tequisistlán (García Martínez, 1969 pp. 157-161, cit. en Cano, 2002, p. 42). En la segunda mitad del 1500, Guazontlán, según Gutiérrez (1989, p. 40) era una de las haciendas de ganado más productivas, más amplia, donde se encontraba la residencia más importante y donde el mayordomo (español responsable de la administración de las haciendas) quería vivir.

3 AGN, Historia, vol. 523, Censo de Revillagigedo, 1793.

4 En el “Estado que manifiesta el número de poblaciones que comprehende la provincia de Oaxaca” de 1793, el promedio de castas es homogéneo en toda la provincia. En Tehuantepec los españoles son 2.196, los castas eran 3.316, y los indios eran 16.189, además de 15 religiosos para un total de 21.746. Huamelula cuenta con 203 españoles, 3.250 indios, 376 castas, 2 religiosos, para un total de 3.833.

5 Los censos son siempre controvertidos a razón de los criterios sociopolíticos que los determinan y por eso también cambian. En este caso, los datos no corresponden por ejemplo a los proporcionados por Reina (2004, pp. 103-104), recogidos por Velasco en 1891, en que los negros comprendían 1.27% de la población total del estado y los indígenas 78% (mulatos 5.7%, mestizos 14.5%, blancos 0.17%). AGN, Historia 523, f 96, 18-12-1793.

6 Como reporta Quecha (2017, p. 150), según la Encuesta Intercensal de 2015, se autoreconocieron como afrodescendientes 1.381.853 personas, o sea 1.2% de la población mexicana (Conapo, 2017).

7 AGN; Hospital de Jesús, Leg. 287, exp. 8, f. 1. En 1570, solo en las estancias de Guazontlán, Huilotepec y las Salinas tenían 8.000 ovejas y en la estancia de la Ventosa tenían 20.000 cabezas de vacas que eran destinadas al mercado de Oaxaca. En toda la hacienda de Tehuantepec había un total de 30.591 animales y 96% era constituido por ganado mayor (Zeitlin, 2005, p. 136). El estado de decadencia en que se encontraban las haciendas en la época de las Instrucciones de Quintana Dueñas se debía a un secuestro de cuatro años por la Corona, cuando el hijo y heredero de Hernán Cortés fue acusado de conspiración. La evaluación hecha por Quintana trataba de recuperar la productividad y también aquellas estancias en manos de otros, y aumentarlas de número (ibíd.).

8 AGN; Hospital de Jesús, Leg. 287, exp. 8, f. 3 v.

9 AGN; Hospital de Jesús, Leg. 287, exp. 8, f. 4 v.

10 AGN; Hospital de Jesús, Leg. 287, exp. 8, f. 4 a.

11 AGN; Hospital de Jesús, Leg. 287, exp. 8, f. 4 a.

12 AGN, Acordada vol.97, exp.17; Tributos vol. 34, exp. 3.

13 AGN, Acordada vol. 97, exp. 17, f. 183 v.

- 14 AGN, Tributos, vol. 34, exp. 3, f. 184 v.
- 15 AGN, Tributos, vol. 34, exp.7, f. 157 v.
- 16 AGN, Tributos, vol. 34, exp.7, f. 166 retro.
- 17 AGN, Tributos, vol. 34, exp.7, f. 168 retro.
- 18 Según Maurizio Gnerre, *ik* significa “aliento de vida” (comunicación personal).
- 19 Las formas de actuar de tipo existencial se expresan utilizando frases como *ngineay arang najtaj* (‘cómo hacer la mujer’) *ngineay arang naxey* (‘cómo hacer el hombre’) actuando en lo cotidiano, según maneras que se reconocen individuales pero en un marco colectivo compartido (Cuturi, 2001); eso es lo que hace diferente a un ikoots de otra gente.
- 20 Queda todavía una iniciativa de reforma del artículo 2 de la Constitución Política, relativo a la naturaleza de la nación mexicana y su composición pluricultural para el reconocimiento de los derechos de los indígenas y afromexicanos para que no sea de exclusivo ámbito local. En Oaxaca se aprobó en 2001 la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en que (art. 2) se incluye a las comunidades afromexicanas. Más medidas institucionales han sido tomadas a nivel estatal y local, hasta inclusive la de declarar en 2013 Santiago Tapextla como el primer municipio negro afromexicano (ibíd., pp. 242-243).
- 21 Por ejemplo, el del Instituto Nacional de Antropología e Historia, que ha dedicado una serie editorial “Colección Africanía” iniciada en 2005 (Velázquez y Correa, 2005); o el del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), que ha promovido para un potencial público escolar una publicación de la historia de los afrodescendientes en México, “población que por siglos ha permanecido en el silencio” (Velázquez e Iturralde, 2012).

Bibliografía

- Acosta García V., 2017, “La incursión del Antropoceno en el sur del planeta”, *Desacatos*, núm. 54, mayo-agosto, pp. 8-15.
- Agardh E., Allebeck P., Hallqvist J., Moradi T. y Sidorchuk A., 2011, “Type 2 diabetes incidence and socio-economic position: a systematic review and meta-analysis”, *International Journal of Epidemiology*, núm. 40, pp. 804-818.
- Aguirre Beltrán G., 1946, *La población negra de México, 1519-1810*, Ediciones Fuente Cultural, México.
- Aguirre Beltrán G., 1953, *Formas de gobierno indígena*, INI, México.
- Aguirre Beltrán G., 1958, *Cujúla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, FCE, México.
- Aguirre Beltrán G., 1972, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, FCE México.
- Aguirre Beltrán, 1991, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, FCE, México.
- Aguirre Beltrán G., 1994, “Pobreza, carácter social y adicción”, en Aguirre Beltrán G, *Obra antropológica XIII. Antropología médica*, FCE, México.
- Alonso Serna L., 2020, *Harvesting the Wind: The political ecology of wind energy in the Isthmus of Tehuantepec*, Tesis de Doctorado, The University of Manchester, Manchester.
- Alonso Serna L., 2021, “Land grabbing or value grabbing? Land rent and wind energy in the Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca”, *Competition & Change*, vol. 0, núm. 0, pp. 1–17.
- Anticona Huaynate C. F., Pajuelo Travezaño M. J., Correa M., Mayta Malpartida H., Oberhelman R., Murphy L.L. y Paz-Soldan V. A., 2015, “Diagnostics barriers and innovations in rural areas: Insights from junior medical doctors on the frontlines of rural care in Peru”, *BMC Health Services Research*, vol. 15, núm. 454, disponible en: <<https://doi.org/10.1186/s12913-015-1114-7>>.

- Apthorpe R., 2005, “Il discorso delle politiche dello sviluppo”, en Malighetti R., *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma, pp. 109-132.
- Aquino Moreschi A., 2013, “La Comunalidad como Epistemología del Sur. Aportes y Retos”, *Cuadernos del Sur*, vol. 18, pp.7-19.
- Arellanes Cancino N., 1998, *Dominicos: conflictos por tierras en el Istmo de Tehuantepec, siglo XVIII y XIX*, Tesis de Licenciatura, UNAM, México.
- Ariel de Vidas A. y Hoffmann O., 2010, “Las narrativas del anclaje y la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes: reflexiones entre México y Colombia”, en Cunin E. (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación: lo negro en América Central y el Caribe*, CEMCA, IRD, INAH, UNAM, pp. 173-195.
- Armijo L. (coord.), 2016, *Desde donde late la tierra. Canciones en lenguas indígenas de México. El cancionero de Yolotli*, Inali, México.
- Armstrong K., Putt M., Halbert C. H., Grande D., Schwart J. S., Liao K., Marcus N., Demeter M. B. y Shea J. A., 2013, “Prior Experiences of Racial Discrimination and Racial Differences in Health Care System Distrust”, *Medical Care*, vol. 51, núm. 2, pp. 144-150.
- Armstrong K., Rose A., Peters N., Long J.A., McMurphy S. y Shea, J.A., 2006, “Distrust of the health care system and self-reported health in the United States”, *Journal of General Internal Medicine*, vol. 21, núm. 4, pp. 292-297.
- Artaud H., 2018, *La poétique des flots: ouvrir, construire et refermer la mer dans le banc d'Arguin (Mauritanie)*, Éditions PETRA, París.
- ASERCA (s.f), “Abriendo surcos”, *Revista Claridades Agropecuarias*, núm. 14, disponible en: <<http://info.aserca.gob.mx/claridades/revistas/014/ca014.pdf>>.
- Auyero J., 2013, *Pacientes del Estado*, Eudeba, Buenos Aires.
- Ávila Calero S., 2018, “Contesting energy transitions: Wind power and conflicts in the Isthmus of Tehuantepec”, *Journal of Political Ecology*, vol. 24, núm. 1, pp. 992-1012.
- Avilés J. K. y Terven A. (coords.), 2011, *Entre el estigma y la resistencia: dinámicas étnicas en tiempos de globalización*, CIESAS, México.
- Ayora-Díaz S. I. y Vargas-Cetina G., 2005, “Romantic Moods. Food, Beer, Music and the Yucatecan Soul”, en Wilson T. M., *Drinking Cultures. Alcohol and Identity*, Berg, Oxford, pp. 155-173.
- Bailón Vásquez F., 2001, *La conformación del territorio huave durante el período colonial (s XVI-XVII). La lucha por el acceso y control económico y*

- político de los recursos naturales en la costa del Istmo de Tehuantepec*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.
- Balandier G., 2000, *Antropología política*, Armando, Roma.
- Bamonte G., 1979, *Huave. Realtà e mito tra gli indios delle lagune*, Casa Editrice D'Anna, Florencia.
- Bancroft H. H., 1886, "The Wild Tribes.", en Bancroft H. H, *The Native Races*, vol. 1, History Company, San Francisco.
- Barabas A. M., 1989, *Utopías Indias. Movimientos Sociorreligiosos en México*, Ed. Grijalbo, México.
- Barabas A. M., 2003a, "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en Barabas A. M (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, INAH, México, pp. 13-36.
- Barabas A. M., 2003b, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en Barabas A. M. (coord.), *Diálogo con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas de México*, INAH, México, pp. 39-124.
- Barabas A. M., 2007, *Dones, dueños y santos: Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Barabas A. M., 2008a, "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca", *Antípoda*, núm. 7 (julio-diciembre), pp. 119-39.
- Barabas A. M., 2008b, "Los derechos indígenas, la antropología jurídica y los movimientos etnopolíticos", *ILHA Revista de Antropología*, vol. 10, núm. 1, pp. 201-206.
- Barabas A. M., 2021, "Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos", *Cuicuilco, Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 81, mayo-agosto, pp. 315-356.
- Barabas A. M. y Bartolomé M., 1989, "Negros de Oaxaca", *México Indígena*, núm 2.
- Barnard J. G., 1852, *The Isthmus of Tehuantepec*, D. Appleton & Company, Nueva York.
- Bartolomé M. A., 1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, INI, Siglo XXI Editores, México.
- Bartolomé M. A., 2008, *La tierra plural: sistemas interculturales en Oaxaca*, INAH, México.
- Bartolomé M. A., 2014, "Las identidades imaginadas en Oaxaca. Algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural", *Cuicuilco*, núm. 60, pp. 83-108.

- Bartolomé M. A y Barabas A. M., 2016, *Viviendo la Interculturalidad: Relaciones políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca*, INAH, México.
- Bastien J. W., 1985, "Qollahuaya-Andean, body concepts: a topographical-hydraulic model of physiology", *American Anthropologist*, vol. 87, núm. 3, p. 595-611.
- Bataillon C., 1984, "Salina Cruz y su región: enfoque sobre un puerto industrial mexicano para concluir un seminario", en Coll-Hurtado A. (coord.), *El puerto industrial de Salina Cruz, Oaxaca. Seminario franco-mexicano*, julio, 1982, UNAM; CREDAL/CNRS, México.
- Bautista Mulia S., 2018, *Cambios en la representación política de mujeres indígenas: paridad y participación política en San Dionisio del Mar, Oaxaca*, Tesis de Maestría, FLACSO, México.
- Beas J. C., 2001, "El Istmo de Tehuantepec: un territorio en disputa", *Binigulaxaa*, núm 8, año 9.
- Beltrán Guzmán I., Gil Cuesta J., Trelles M., Jaweed O., Cherestal S., van Loenhout J. A.F., y Guha-Sapir D., 2019, "Delays in arrival and treatment in emergency departments: Women, children and non-trauma consultations the most at risk in humanitarian settings", *PLOS ONE*, vol. 14, núm.3, disponible en: <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0213362>>.
- Berque A., 2014, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, París.
- Berrio L., 2020, "Procesos reproductivos de jóvenes indígenas en Guerrero", en Osorio Carranza R.M. (coord.), *Problemas actuales de salud en México*, CIESAS, México.
- Bertely Busquets M., 2006, "Introducción", en Bertely Busquets M. (coord.), *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, CIESAS, México, pp. 15-26.
- Bingham N., 2008, "Slowing Things down: Lessons from the GM Controversy", *Geoforum*, 39, núm. 1, enero, pp. 111-122.
- Boege E., 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, INAH, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Boyer D., 2019, *Energo-politics. Wind and Power in the Anthropocene*, Duke University Press, Durham, Londres.
- Bozada-Robles L. M. y Bejarano González F. (coords.), 2006, *Los Campos Orgánicos Persistentes en el Istmo*, RAPAM, ONUDI, PNUMA, México.

- Bozada-Robles, L. M., 2008, *Las pesquerías del complejo lagunar del Istmo de Tehuantepec, Istmo Mexicano*, Tesis de Doctorado, Instituto Tecnológico de Oaxaca, Oaxaca, México.
- Braudel F., 1970, *La historia y las ciencias sociales*, Ediciones Castilla, Madrid.
- Bresciani C., 2012a, “*Así salí del alcohol*”: consumo di alcol, alcolismo e riscatto in una comunità indigena huave (Oaxaca, Messico), Tesis de Maestría, Università di Bologna, Bologna.
- Bresciani C., 2012b, “Alcoholismo, marginalizzazione e cambio culturale: una etnografía crítica del consumo di alcol in una comunità huave (Messico)”, *Quaderni di Thule XII. Actas del XXXIV Congreso Internacional de Estudios Americanistas*, Perugia, Italia, pp. 343-356.
- Bresciani C., 2017, *Comunalidad. Self, Alterity and Community in Indigenous Oaxaca, Mexico*, manuscrito presentado en el simposio “Emmanuel Levinas in contemporary anthropology and philosophy”, 7 de diciembre de 2017, Moesgaard, Denmark.
- Bresciani C., 2021, “Alcoholism and evangelical healing in indigenous Mexico: care at the margins of the state”, en Montesi L. y Calestani M. (coords.), *Managing Chronicity in Unequal States. Ethnographic perspectives on caring*, UCL Press, Londres, pp. 132-152.
- Bresciani C. (en prensa), *Ya no es como antes. A critical study of tradition and cultural change in a Huave community, Mexico*, Tesis de Doctorado, James Cook University, Aarhus University.
- Brunois F. 2005, “Pour une approche interactive des savoirs locaux: l’ethno-éthologie”, *Journal de la Société des Océanistes*, núm. 120-121, pp. 31-40.
- Bunzel R., 1940, “The Role of Alcoholism in Two Central American Cultures”, *Psychiatry. Interpersonal and Biological Processes*, vol. 3, núm. 3, pp. 361-387.
- Burenhult N. (coord.), 2008, “Language and landscape: Geographical ontology in cross-linguistic perspective”, *Language Sciences*, vol. 30, núm. 2/3, pp. 135-382.
- Campos E., 1999, “Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca”, en Barabas A. M y Bartolomé M. A. (coords.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. II, INI, CONACULTA, INAH, México, pp. 145-182.
- Campos E., 2005, “Caracterización étnica de los pueblos de negros de la Costa Chica de Oaxaca. Una visión etnográfica”, en Velázquez

- M. y Correa E. (coords.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México, pp. 411-425.
- Campos Velázquez R., 2018, *Música ritual de un pueblo huave*, INAH, México.
- Cancian F., 1996 (ed. orig. 1967) “Organizaciones políticas y religiosas”, en Korsbaek L. (coord.), *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca, pp. 193-226.
- Cano Vázquez N., 2002, *La población negra en el Istmo de Tehuantepec, 1780-1821*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.
- Cardona G. R., 1979a, “Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave”, en Signorini I. (coord.), *Los huaves de San Mateo del Mar*, INI, México, pp. 315-347.
- Cardona G. R., 1979b, “Categorie conoscitive e categorie linguistiche in huave”, en Signorini I. (coord.), *Gente di Laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milán, pp. 238-261.
- Carrasco P., 1979 (ed. orig. 1961), “La jerarquía cívicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en Llobera J. R. (comp.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, pp. 323-340.
- Carroll P. J., 1995, “Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la ‘Raza Cósmica’: una perspectiva regional”, *Historia Mexicana*, vol. 44, núm. 3, pp. 403-438.
- Castaneira Yee Ben A., 1995, *Dios, eternidad, costumbre. La forma de gobierno de los ikoods (huaves) de San Mateo del Mar, Oaxaca*, Tesis de Licenciatura, UAM-I, México.
- Castaneira Yee Ben A., 2008a, *La ruta mareña. Los huaves en la costa del istmo sur de Tehuantepec, Oaxaca (siglo XIII-XXI). Territorios fluidos, adaptación ecológica, división del trabajo, jerarquizaciones interétnicas y geopolítica huave-zapoteca*, Tesis de Doctorado, UAM-I, México.
- Castaneira Yee Ben A., 2008b, *El Paso Mareño: La interacción huave en el Istmo Sur de Tehuantepec, Oaxaca*, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc, s.l., disponible en: <<http://www.famsi.org/reports/06061es/index.html>>.
- Castaneira Yee Ben A., 2013, “El pictograma guiyepichiqui en el Lienzo de Huilotepec. Relaciones huave-zapotecas en la cuenca baja del río Tehuantepec”, en Machuca L. y Zeitlin J. (coords.), *Representando el pasado y el presente del Istmo oaxaqueño: Perspectivas*

- arqueológicas, históricas y antropológicas*, CIESAS; Universidad de Massachusetts, México, pp. 147-172.
- Castañeda Hernández M.C., 2015, “La identidad étnica y cultural de la literatura indígena mexicana en la modernidad”, *Uliú*, núm. 25, pp. 143-155.
- Castellanos N. L., 2009, *Del Plan Puebla-Panamá al Proyecto Mesoamérica*, PyV Editores, México.
- Castillo Gómez A. A., 2003, “Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 46, núm. 188-189, pp. 267-290.
- Castillo Palma N. M., 1999, «Deux lectures des métissages mexicains: le rapport mariages mixtes, illégitimité et phénotype identités, Cholula 1649-1796», en Grunberg B. y Lakroum M. (coords.), *Histoire des métissages hors d'Europe*, L'Harmattan, París, pp. 107-123.
- Castillo Palma N. M., 2005, «Cohabitación y conflictividad entre afro-mestizos y nahuas en el México Central», en De la Serna Herrera J. M. (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, UNAM, CCDEL, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, pp. 163-186.
- Castro Neira Y., 2015, “El gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, mayo, núm. 52, pp. 59-77.
- Cervantes-Hernández P., Gallardo-Berumen M. I. y Serrano-Guzmán S. J., 2012, “Explotación y distribución de la captura artesanal de camarón en el Sistema Lagunar Huave, Oaxaca, México”, *Revista Ciencias Marinas y Costeras*, vol. 4, diciembre, pp. 67-81.
- Cervantes-Hernández P., Alejo-Plata M. C., López-Serrano A. y Gallardo-Berumen M. I., 2014, “Captura histórica de peces en el Sistema Lagunar Huave, Oaxaca, México”, *Revista Ciencias Marinas y Costeras*, vol. 6, diciembre, pp. 135-148.
- Chambers R., 1989, “Vulnerability: How do poor cope?”, *IDS Bulletin*, vol. 20, núm.2, pp. 1-7.
- Chance J. K., 1978, *Race and class in colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford.
- Chance J. K. y Taylor W. B., 1985, “Cofradías y cargos. Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Antropología*, núm. 14, pp. 1-23.
- Ciudad Ruíz A., Iglesias Ponce de León M. J. y Martínez Martínez M.

- C. (coords.), 2001, *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- Clarke J., 2001, “Ciudades tempranas olmecas”, en Ciudad Ruíz A., Iglesias Ponce de Leon M. J., y Martínez Martínez M. C. (coords.), *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
- Cheney C. C., 1976, *The mareños: Tradition and transition in Huave community organization*, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.
- Cohen A. P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, Tavistock, Londres.
- Colajanni A. (coord.), 1998, *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi, Roma.
- Colectivo Geocomunes, 2020, *Análisis General del Proyecto Interoceánico del Istmo de Tehuantepec*, disponible en: <http://geocomunes.org/Analisis_PDF/GeoComunes_Trans%C3%ADstmico_22Abril2020.pdf>.
- Conapo, 2017, *Infografía Población Afrodescendiente*, Consejo Nacional de Población, disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/122501/Infografia_poblacion_afrodescendiente_CO-NAPO.pdf>.
- Coneval, 2016, *Índice de rezago social 2015, a nivel nacional, estatal y municipal*, México, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, disponible en: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Indice_Rezago_Social_2015.aspx>.
- Coneval, 2017, *Medición de la pobreza. Evolución de dimensiones de la pobreza*, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, México, disponible en: <<https://www.coneval.org.mx/Medicion/EDP/Paginas/Datos-del-Modulo-de-Condiciones-Socioeconomicas.aspx>>.
- Conrad P., 2013, “Medicalization: changing contours, characteristics, and contexts”, en Cockerham W. (coord.), *Medical sociology on the move: new directions in theory*, Springer, Birmingham, pp. 195-214.
- Covarrubias M., 1946, *Mexico south: The Isthmus of Tehuantepec*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Cromwell J.E., 1985, “Marine geology of Laguna Superior, México”, *Anales del Instituto de Ciencias del Mar y Limnología*, núm. 12, pp. 1-26.
- Crutzen P., Stoermer E. F., 2000, “The ‘Anthropocene’”, *Global Change Newsletter*, núm. 41, pp.17-18.
- Cruz Rueda E., 2011, “Eólicos e inversión privada: El caso de San

- Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 16, núm. 2, pp. 257-277.
- Cruz Velázquez B., 2008, “Desarrollo regional en el Istmo de Tehuantepec: una perspectiva desde el territorio”, *Aquí estamos*, año 5, núm. 8, pp. 7-16.
- Cunill Grau P., 1995, *Las transformaciones del espacio geohistórico latinoamericano, 1930-1990*, FCE; Colmex, México.
- Cuturi F. G., 1981, “Metafore, proiezioni e rideterminazione nella terminologia anatomica”, *La Ricerca Folklorica*, vol. 4, núm. 2, pp. 25-31.
- Cuturi F. G., 1990, “Dalla laguna delle sirene al mercato dei gamberi”, *La Ricerca Folklorica*, núm. 21, pp. 61-68.
- Cuturi F. G., 1995, “L’altalena dei codici. Ovvero: il ritorno alla casa lontana”, *Etnosistemi*, vol. 2, núm. 2, pp. 49-66.
- Cuturi F. G., 2001, “Fare la donna, fare l’uomo. Il genere nelle attività discorsive huave (Oaxaca, Messico)”, en Orletti F. (coord.), *Identità di genere nella lingua, nella cultura, nella società*, Armando, Roma, pp. 59-89.
- Cuturi F. G., 2002, “Il sapere dei sapori” en Silvestri D., Marra A., Pinto I. (coords.), *Saperi e sapori Mediterranei. La cultura dell’alimentazione e i suoi riflessi linguistici*, Quaderni di AION, Nápoles, pp. 245-280.
- Cuturi F. G., 2003a, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Meltemi, Roma.
- Cuturi F. G., 2003b, “El aparecer del paisaje en la textualidad del tejido huave”, en Domenici D., Orsini C., Venturoli S., *Il sacro e il paesaggio nell’America indigena*, Clueb, Bologna, pp. 183-197.
- Cuturi F. G., 2005, “La etnografía desde el punto de vista de los nativos”, en Artis G. (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, INAH, México, pp. 441-473.
- Cuturi F. G., 2007, “Modalità dell’agentività nelle pratiche discorsive huave (Messico)”, en Donzelli A. y Fasulo A. (coords.), *Agency e linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell’azione sociale*, Meltemi Editore, Roma, pp. 61-84.
- Cuturi F. G., 2009, *Nüeteran ikoots naw San Mateo del Mar. Ngineay majaraw arangüch nüeteran / Comida ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación*, INALI, México.
- Cuturi F. G., 2014, “L’indigeno in cucina. L’ingrediente segreto del nazionalismo messicano”, en Franceschi Z.A. y Peveri V. (coords.),

- Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America latina e Africa*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 51-92.
- Cuturi F. G., 2015, “Unanimité et multivocité dans la prise de décisions ikoots (Huave; Oaxaca, Mexique)”, en Léonard J. L. y Avilés González K. J., (coords.), *Documentation et revitalisation des «langues en danger»: épistémologie et praxis*, Michel Houdiard Éditeur, París, pp. 162-192.
- Cuturi F. G., 2017, *El mundo ikoots en el arte de tejer de Justina Oviedo. Jayats mitiüüd müm Justina*, Carteles Editores, Oaxaca.
- Cuturi F. G., 2020, “Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di vita e di pensiero scientifici e nativi”, en Cuturi F. (coord.), *La Natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, EditPress, Florencia, pp. 203-270.
- Cuturi F. G. y Gnerre M., 2008, “Los Ikoots (huaves) de San Mateo del Mar y la escritura: desconfianzas, acercamientos y apropiaciones”, en López Cruz A. y Swanton M. (coords.), *Memorias del coloquio Francisco Belmar*, Biblioteca Francisco de Burgoa, UABJO, CSEIIO, FAHHO, INALI, Oaxaca, pp. 189-226.
- Dalton M., 2014, *Mujeres al poder: el impacto de la mayor representación de mujeres en políticas públicas*, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, México.
- Dalton M., y Musalem G., 1992, *Mitos y realidades de las mujeres huaves*, Dirección de Comunicación Social del Gobierno de Oaxaca, IIS-UABJO, Oaxaca.
- De Ávila A., 2004, “La clasificación de la vida en las lenguas de Oaxaca”, en García-Mendoza A. J, Ordoñez M. y Briones-Salas M. (coords.), *Biodiversidad de Oaxaca, unam; Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza*, WWF, México, pp. 481-539.
- De Burgoa F., 1989 (ed. org.1674), *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo Ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, Porrúa, México.
- De Burgoa F., 1934, *Geografía descriptiva de la parte septentrional del Polo Ártico de la América, nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, Imprenta Ioam Ruyz, México.
- De la Cadena M., 2015, *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Duke University Press, Durham.

- De la Fuente Chicosén J., 2009, *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas. Un estudio «incómodo» de Julio de la Fuente (1954-1955)*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- De León Pasquel L. (coord.), 2001, *Costumbre Ley y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México.
- De Sardan O., 2008, *Antropología e sviluppo. Saggio sul cambiamento sociale*, Cortina, Milán.
- Deleuze G. y Guattari F., 1977, *Anti Edipus: Capitalism and schizophrenia*, Viking Press, Nueva York.
- Deleuze G., y Guattari F., 1987, *A thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Deleuze G. y Parnet C., 1987, *Dialogues*, Columbia University Press, Nueva York.
- Delgadillo Núñez J., 2019, “La esclavitud, la abolición y los afrodescendientes: memoria histórica y construcción de identidades en la prensa mexicana, 1840-1860”, vol. 69, núm. 2 (274), pp. 743-788
- Dennis P. A., 1975, “The Role of the Drunk in a Oaxacan Village”, *American Anthropologist*, vol. 77, núm. 4, pp. 856-863.
- Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.
- Descola P., 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Descola P., 2014, “All too human (still). A comment on Eduardo Kohn’s How forests think”, *hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, núm. 2, pp. 267-273.
- Descola P. A y Pálsson G. (coords.), 1996, *Nature and society: anthropological perspectives*, Routledge, Londres, disponible en: <https://johannesneurath.files.wordpress.com/2012/08/2-descola-nature_and_society__anthropological_perspectives__european-association_of_social_anthropologists_.pdf>.
- Desjarlais R. y Throop C.J., 2011, “Phenomenological approaches in anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, pp. 87-102.
- Díaz Casas M. C., 2015, “¿De esclavos a ciudadanos? Matices sobre la ‘integración’ y ‘asimilación’ de la población de origen africano en la sociedad nacional mexicana”, en De la Serna J. M. (coord.), *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, México, pp. 273-303.

- Díaz Casas M. C. y Velázquez M. E., 2017, “Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica”, *Tabula Rasa*, 27, pp. 221-248.
- Díaz C., 2003, *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, Conaculta, México.
- Diebold R. A., 1969, “The Huave”, en Wauchope R. y Vogt E. Z. (coords.) *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, University of Texas Press, Austin, pp. 478-488.
- Diego R., 2014, “Redes de pesca y redes de poder. La lucha de los pescadores de San Dionisio del Mar por su gobernanza, su territorialidad y autonomía”, en F. Novelo (coord.), *Instituciones y desarrollo*, UAM-X, México, pp. 589-625.
- Di Natale M., 2004, *El festival de la pobreza. El uso político de planes sociales en la Argentina*, La Crujía, Buenos Aires.
- Doncel de la Colina J. A. y Talancón Leal E., 2017, “El rap indígena: activismo artístico para la reivindicación del origen étnico en un contexto urbano”, *Andamios*, vol. 14, núm. 34, pp. 87-111.
- Douglas M., 1987, *Constructive drinking. Perspectives on drink from Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Duchemin D., 2010, *Il vento dello sviluppo. Prospettive antropologiche sul parco eolico di San Dionisio del Mar*, Oaxaca, Tesis de Maestría, Università di Bologna, Bologna.
- Dunlap A., 2019, *Renewing destruction: Wind energy development, conflict and resistance in a Latin American context*, Rowman & Littlefield, Londres.
- Eber C., 1995, *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, University of Texas, Austin.
- Echeverría B., 2016, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México.
- Escobar A., 2014, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Fondo Editorial Unaula, Medellín.
- Esteva G., 2000, “Desarrollo”, en Viola A., *Antropología del desarrollo*, Paidós, Barcelona, pp.67-102.
- Farmer P., 2004, *Pathologies of power: Health, human rights, and the new war on the poor*, University of California Press, Berkeley.
- Ferreira M. L. y Lang G. C., 2006, *Indigenous Peoples and Diabetes: Community Empowerment and Wellness*, Carolina Academic Press, North Carolina.
- Fienup-Riordan A., 2000, “An Anthropologist Reassess Her Methods”, en Fienup-Riordan A., Tyson W., John P., Meade M. y Active J.,

- Hunting Tradition in a Changing World: Yup'ik Lives in Alaska Today*, Rutgers University Press, New Brunswick, pp. 29-57.
- Forster J. R. M. y Wickins, J. F., 1972, *Prawn culture in the United Kingdom: its status and potential*, Fisheries Experiment Station, Reino Unido.
- Francisco Segura J. J., 1983, *Identidad huave, conflictos territoriales y relaciones interétnicas: San Francisco del Mar, Oax.*, UABJO, Oaxaca.
- Frey H. R., 1982a, *Las actividades económicas y el desarrollo capitalista en San Dionisio del Mar*, IIS-UABJO, Oaxaca.
- Frey H. R., 1982b, *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca*, IIS-UABJO, Oaxaca.
- Gallaga Murieta E. (coord.), 2010, *¿Dónde están? Investigaciones sobre Afro-mexicanos*, Conaculta, Unicach, INAH, Tuxtla Gutiérrez.
- Gallegos García A. y Barberán Falcón J., 1998, “Surgencia eólica en el golfo de Tehuantepec” en Tapia-García M. (coord.), *El ecosistema y sus recursos*, UAM-I, México, pp. 27-34.
- García A., 2010, *The Pastoral Clinic. Addiction and Dispossession along the Rio Grande*, University of California Press, Berkeley.
- García Granados R., 1909, *La cuestión de las razas e inmigración en México*, Imprenta Y Fototipia De La Secretaría De Fomento, México.
- García Martínez B., 1969, *El Marquesado del Valle. Tres siglos de Régimen señorial en Nueva España*, El Colegio de México, México.
- García Montalvo A. Y., 2003, *El conflicto ejido-Pemex: análisis del impacto de la industria petrolera en una comunidad rural de Salina Cruz, Oaxaca*, Tesis de Licenciatura, Universidad de las Américas, Puebla.
- García-Souza P., 2017, *Estudio: Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Huave*, CDI, México.
- Gerhard P., 1991, *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México.
- Gijón Cepeda S. et. al., 2018, “Bachillerato Comunitario San Mateo del Mar”, en Arriaga Rodríguez C. E., *Ser docente comunitario. En cada paso que damos... huellas vamos dejando*, Colectivo Editorial Casa de las Preguntas, Oaxaca, pp. 159-174.
- Giovannini P., Reyes-García V., Waldstein A. y Heinrich, M., 2011, “Do pharmaceuticals displace local knowledge and use of medicinal plants? Estimates from a cross-sectional study in a rural indigenous community, Mexico”, *Social Science & Medicine*, vol. 72, núm.6, pp. 928-936.
- Gómez L. y Pérez R., 2014, “La vía pública y las lesiones causadas por el tránsito”, en Híjar M. (coord.), *Los accidentes como problema de salud*

- pública en México. Retos y oportunidades. Documento de postura*, Conacyt, México, pp. 69-106.
- Gómez Parada C., 2013, *Apuntes de Historia de San Francisco del Mar*, Carteles Editores, Oaxaca.
- González de Cossío F., 1952, “Prólogo”, 1952, *El libro de las Tasaciones de pueblos de Nueva España, Siglo XVI*, AGN, México.
- Good Eshelman C., 2005, “El estudio antropológico-histórico de la población de origen africano en México: problemas teóricos y metodológicos”, en Velásquez M. E. y Correa E. (coords), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México, pp. 141-159.
- Gross T., 2014, “Mezcal and Mexicanness: the symbolic and social connotations of drinking in Oaxaca”, *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, vol. 59, pp. 7-28.
- Gruzinski S., 2000, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona.
- Gruzinski S., 2017, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Librarie Arthème Fayard, París.
- Gutiérrez Brockington L., 1989, *The leverage of labor. Managing the Cortés Haciendas in Tehuantepec (1588-1688)*, Duke University Press, Durham.
- Gutiérrez Luis B., et al. 2019, “Impactos sísmicos y política lingüística en Oaxaca, México: un recuento colaborativo de voluntad y resistencia docente en la defensa de las lenguas originarias”, *Forum for International Research in Education*, vol. 5, núm. 3, pp. 152-176.
- Gutmann M. C., 1999, “Ethnicity, alcohol, and acculturation”, *Social Science & Medicine*, vol. 48, pp. 173-184.
- Guzmán O., “Pueblos zapotecos logran suspensión temporal de la construcción del parque eólico francés”, *Corriente Alterna*, 20 de septiembre de 2021, México.
- Hansen H., 2018, *Addicted to Christ. Remaking Men in Puerto Rican Pentecostal Drug Ministries*, University of California Press, Oakland.
- Hernández Díaz J. y Lizama Quijano J., 1996, *Cultura e identidad étnica en la región Huave*, IIS-UABJO, Oaxaca.
- Hernández Díaz J. y Zárata Toledo E., 2007, “La organización municipal en San Mateo del Mar”, en Hernández Díaz J. (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, Siglo XXI, UABJO, México, pp. 175-199.
- Hernández Chávez A., 2005, *Storia del Messico. Dall'epoca precolombiana ai giorni nostri*, Bompiani, Milán.

- Hirsh R.F. y Sovacool B. K., 2013, “Wind Turbines and Invisible Technology: Unarticulated Reasons for Local Opposition to Wind Energy”, *Technology and Culture*, vol. 54, núm. 4, pp. 705-734.
- Hoffmann O., 2006, “Negros y afromestizos en México: Viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 1, enero-marzo, pp. 103-135.
- Hoffmann O., 2007a, “De las ‘tres razas’ al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas de lo ‘negro’ en México (Veracruz y Costa Chica)”, *Diario de Campo*, pp. 98-109.
- Hoffmann O., 2007b, “Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica”, en Hoffmann O., Rodríguez M. T. (coords), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CEMCA, CIESAS, pp. 363-397.
- Hoffmann O., 2008, “Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México” en Castellanos A. (coord.), *Racismo e Identidades. Sudáfrica y Afrodescendientes en las Américas*, UAM-I, pp. 163-175.
- Hoffmann O., 2017, “Lo afro, el necesario equilibrio entre singularidad y banalidad”, *Desacatos*, núm. 53, pp. 90-95.
- Hoffmann O., y Rodríguez M. T. (coords), 2007, *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CEMCA, CIESAS, México.
- Hornborg A., 2006, “Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world”, *Ethnos*, vol. 71, núm. 1, pp. 21-32.
- Hornborg A., 2017, “La era del Tecnoceno: Capital, intercambio desigual y moralidad”, *PuroChamuyo*, disponible en: <<http://www.purochamuyo.com/la-era-del-tecnoceno/>>.
- Howe C., 2011, “Logics of the Wind: Development Desires Over Oaxaca”, *Anthropology News*, vol. 52, núm. 5.
- Howe C., 2019, *Ecologics. Wind and Power in the Anthropocene*, Duke University Press, Durham, N. C.
- Iannetti, M., 2011, *Tra la parteria e la medicalizzazione. Itinerari terapeutici nella salute materna a San Dionisio del Mar, Oaxaca*, Tesis de Maestría, Università di Bologna, Bologna.
- INEGI, *Censos y conteos de población y vivienda, 1950 y 2010*, disponibles en: <<https://www.inegi.org.mx/datos?ps=programas>>

- INEGI, 2015, *Encuesta Intercensal 2015. Microdatos*, consultado en agosto de 2020, disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/#Microdatos>>.
- INEGI, 2020, *Cuéntame de México. Analfabetismo*, disponible en: <[http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/analfabeta.aspx?tema=P#:~:text=Analfabeta\(o\)%3A%20Es%20la,no%20saben%20leer%20ni%20escribir.&text=INEGI,-XI%20Censo%20General&text=INEGI,-XII%20Censo%20General](http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/analfabeta.aspx?tema=P#:~:text=Analfabeta(o)%3A%20Es%20la,no%20saben%20leer%20ni%20escribir.&text=INEGI,-XI%20Censo%20General&text=INEGI,-XII%20Censo%20General)>.
- INEGI, 2020, *Cuéntame de México. Asistencia escolar*, disponible en: <<http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/asistencia.aspx?tema=P#>>.
- INEGI, 2021, *Censo de Población y Vivienda 2020. Cuestionario básico, resultados generales por entidad federativa y municipio*, disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html#Documentacion>>. Consultado febrero de 2021.
- Jacobo Herrera F. y Orr D., 2020, “Susto, the anthropology of fear and critical medical anthropology in Mexico and Peru”, *Critical Medical Anthropology: Perspectives In and From Latin America*, University College London Press, Londres, pp. 69-89.
- Joe J. R. y Young R. S. (coords.), 2012, (ed. org. 1994), *Diabetes as a Disease of Civilization: The Impact of Culture Change on Indigenous Peoples*, De Gruyter Mouton, Berlín, Boston.
- Juárez López J. J., 2005, *La lenta emergencia de la comida mexicana. Ambigüedades criollas (1750-1800)*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Kim Y., 2008, *Topics in phonology and morphology of San Francisco del Mar Huave*, Tesis de Doctorado, University of California, Berkeley.
- Kim Y., 2010, “Phonological and morphological condition on affix order in huave”, *Morphology*, vol. 20, pp. 133-163.
- Kleinman A., 1997, “‘Everything that really matters’: Social suffering, subjectivity, and the remaking of human experience in a disordering world”, *The Harvard Theological Review*, vol. 90, núm. 3, pp. 315-355.
- Kleinman A., Das V. y Lock M. (coords.), 1997, *Social suffering*, University of California Press, Berkeley.
- Kleinman A., 1980, *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*, University of California Press, Berkeley.
- Knaul F.M. et al., 2013, “Hacia la cobertura universal en salud: protección social para todos en México”, *Salud Pública en México*, vol. 55, núm. 2, pp. 207-235.

- Krauss M. E., 1992, “The World’s Languages in Crisis”, *Language*, vol. 68, núm. 1, pp. 4-10.
- Laguna N., 2002, “Istmo de Tehuantepec: un espacio geoestratégico”, *Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 49, UNAM, México.
- Lamberti M. J., 2014, “Cosmopolítica wixárika y sacralidad del territorio como estrategia de defensa ambiental de Wirikuta”, Ponencia en el XVII Encuentro de la Red de Investigadores del fenómeno religioso en México, UAEM, México, 11 de Julio de 2014, disponible en: <[http://201.117.193.130/InfPubEstatat2/_SECRETAR%C3%8DA%20DE%20ECOLOG%C3%8DA%20Y%20GESTI%C3%93N%20AMBIENTAL/Art%C3%ADculo%2018.%20fracc.%20II/Normatividad/%C3%81reas%20Naturales%20Protegidas%20Estatales%20\(Decretos%20y%20Planes%20de%20Manejo\)/Wirikuta/Decreto%20Plan%20de%20Manejo%20Huiricuta.pdf](http://201.117.193.130/InfPubEstatat2/_SECRETAR%C3%8DA%20DE%20ECOLOG%C3%8DA%20Y%20GESTI%C3%93N%20AMBIENTAL/Art%C3%ADculo%2018.%20fracc.%20II/Normatividad/%C3%81reas%20Naturales%20Protegidas%20Estatales%20(Decretos%20y%20Planes%20de%20Manejo)/Wirikuta/Decreto%20Plan%20de%20Manejo%20Huiricuta.pdf)>.
- Landecker H., 2013, “Postindustrial Metabolism: Fat Knowledge”, *Public Culture*, vol. 25, núm. 3, pp. 495-522.
- Lara G., 2007, “El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso de Pinotepa Nacional”, en Hoffmann O. y Rodríguez M.T. (coords.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CEMCA, CIESAS, México, pp. 81-110.
- Lara G., 2020, “Las organizaciones afromexicanas: recursos, cambios y regulación institucional en los albores del siglo XXI”, *Cuadernos de Antropología*, vol. 30, núm. 2, pp. 1-26.
- Lee-Whiting T., 1998, “Veredas, caminos reales y vías fluviales: rutas antiguas de comunicación en Chiapas”, en *Rutas de intercambio en Mesoamérica; III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp. 239-258.
- Lenkersdorf C., 2002, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Lenkersdorf C., 2006, “La maravilla de la lengua. Una comparación intercultural del tojolabal y el castellano”, en Bertely Busquets M. (coord.), *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, CIESAS, México, pp. 269-285.
- León N., 1904, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca. Existente en el Museo Nacional de México*, Imprenta del Museo Nacional, México.

- Leonard J. L. y Avilés Gonzalez K., 2019, *Recherche-action en dialectologie sociale. Pédagogía co-participativa y “lenguas en peligro”: Propuestas de dialectología social en acción*, Michel Houdiard Éditeur, París.
- Levi J. M., 1999, «The embodiment of a working identity: Power and process in Raramuri ritual healing», *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 23, núm. 3, pp. 13-46.
- Liebig O. D., 2020, *Der Geist des Windparks. Indigene Perspektiven auf erneuerbare Energie in Mexiko*, Transcript, Bielefeld.
- Lien M. E. y Pálsson G., 2021, “Ethnography Beyond the Human: The ‘Other-than-Human’ in Ethnographic Work”, *Ethnos*, vol. 86, núm. 1, pp. 1-20.
- Livi Bacci M., 2005, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Il Mulino, Bologna.
- Löschmann F., 1895, “Mitteilungen über die Huaves”, *Globus* 68, núm.17, pp. 261-263.
- Lowe G. W., 1983, “Los olmecas, mayas y mixe-zoques”, en L. Ochoa L. y Lee Jr. T. A. (coords.), *Antropología e Historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, IIF Centro de Estudios Mayas, UNAM; Brigham Young University, México, pp. 125-130.
- Lucio López C. F., 2016, *Conflictos socioambientales, derechos humanos y movimiento indígena en el Istmo de Tehuantepec*, UAZ, Zacatecas.
- Lucio López C., 2019, “El corredor Eólico del Istmo y los vientos de resistencia. Los casos de Unión Hidalgo y de San Dionisio del Mar”, en Tetreault D., McCulligh C. y Lucio C. (coords.), *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 141-172.
- Luna M. y Freyermuth G., 2017, *Población hablante de lengua indígena en México: indicadores sociodemográficos 2015*, CIESAS, disponible en: <<https://omm.org.mx/blog/poblacion-hablante-de-lengua-indigena-en-mexico-indicadores-sociodemograficos-2015/>>.
- Lupo A., 1981, “Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)”, *L’Uomo Società Tradizione Sviluppo*, vol. 5, núm. 2, pp. 267-314.
- Lupo A., 1991a, “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Broda J. y S. Iwaniszewski S. (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, pp. 217-234.
- Lupo A., 1991b, “Tatióchihualatzin, valores simbólicos del alcohol en las Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, pp. 219-230.

- Lupo A. 1997, “El monte de vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec”, *Cuadernos del Sur*, vol. 11, pp. 67-77.
- Lupo A., 1998, “La missione etnologica Italiana in Messico”, *Etno-Anthropologia*, núm. 6-7, pp. 199-205.
- Lupo A., 2009, *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, CISU, Roma.
- Lupo A. 2015, “La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México)”, *ANUAC*, vol. 4, núm. 1, pp. 88-123.
- Lupo A., 2017a, “L’altro corpo. I mali dell’alter ego e la loro terapia rituale tra i Huave del Messico”, en Botta S. y Ferrara M., (coords.), *Corpi sciamanici. La nozione di persona nello studio dello sciamanesimo*, Nuova Cultura, Roma, pp. 321-353.
- Lupo A., 2017b, “Patients, mystical journeys and health care: negotiating therapeutic paths and managing failure in a Mexican context of medical pluralism”, *L’Uomo Società Tradizione Sviluppo*, núm. 2, pp. 53-74.
- Machuca Gallegos L., 2007, *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, CIESAS, Fomento Cultural Banamex, México.
- Machuca Gallegos L., 2008, “Haremos Tehuantepec”. Una historia colonial (siglos XVI-XVIII), Conaculta, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helu, CIESAS, Oaxaca.
- Machuca Gallegos L., 2009, “Proyectos oficiales y modos locales de utilización del Istmo de Tehuantepec en la época colonial: historias de desencuentros”, en Velázquez E. et al. (coords.), *El Istmo mexicano, una región inasequible*, IRD Editions, Marsella, pp. 63-94.
- Machuca Gallegos L. y Zeitlin J., 2013 (coords.), *Representando el pasado y el presente del istmo oaxaqueño: perspectivas arqueológicas, históricas y antropológicas*, CIESAS, México.
- Malighetti R., 2005, Fine dello sviluppo: emergenza o decrescita, en Malighetti R. (coord.), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell’antropologia*, Meltemi, Roma.
- Manzanilla, L., 2000, “Cambio global y vida urbana: pasado y futuro de un paradigma en predicamento”, en J. Litvak J. y L. Mirabell, *Arqueología, historia y antropología. In memoriam José Luis Lorenzo Bautista*, INAH, México, pp. 139-160.

- Manzo C., 1993, *Asimilación y resistencia. Raíces coloniales de la autonomía regional en el Sur del Istmo de Tehuantepec*, Tesis de Maestría, UNAM, México.
- Manzo, C., 2011a, *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec*, siglos XVI-XXI, Ce-Acatl, México.
- Manzo C., 2011b, *El Istmo de Tehuantepec de la Economía Mundo a la Aldea Global: Comunalidad, Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Sur de México (Ss. XVI-XXI)*, Tesis de Doctorado, Universidad de Guadalajara.
- Manzo, D., 2017, “Pescadores rechazan proyecto eólico en San Francisco del Mar”, *Istmopress*, 6 de marzo, disponible en: <www.istmopress.com.mx/istmo/pescadores-rechazan-proyecto-eolico-en-san-francisco-del-mar>.
- Marroquín Zaleta E., 1995, “Los disidentes religiosos. ¿Intolerancia o resistencia cultural?”, en Marroquín E. (coord.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca? Los nuevos movimientos religiosos*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, IIS-UABJO, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Oaxaca, pp. 70-120.
- Martínez Almonte E., 2018, “Introducción”, en Murillo Alvarez O. (coord.), *Mujer Ikoots. Cineastas indígenas*, INPI, México, pp. 16-33.
- Martínez González R., 2011, *El nabualismo*, UNAM, México.
- Marzotto L., 1977, “Osservazioni su alcune relazioni tra l'uomo e l'ambiente in una popolazione amerindiana dell'istmo di Tehuantepec: gli huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Mexico”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 64, pp. 123-134.
- Masferrer C., 2013, *Mujeres, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la Ciudad de México, Siglo XVIII*, INAH, México.
- Masferrer C., 2017, “El racismo y la representación social de lo negro entre niños de pueblos afroamericanos”, *Revista Antropologías del Sur*, vol. 4, núm. 8, pp. 169-189.
- Masferrer C., 2018, “Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afroamericanos”, *Diario de Campo*, vol. 2, núm. 8, pp. 137- 165.
- Mauss M., 2009, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires.
- Máynez Vidal P., 2003, “La literatura en las lenguas indígenas de México. Retos y conquistas”, *Caravelle*, núm. 81, pp. 187-202.

- Mejía Carrasco E., 2017, “Sociedad civil y violencia: el conflicto por el parque eólico en territorio ikojt de San Dionisio del Mar”, *Acta Sociológica*, núm. 74, septiembre-diciembre, pp. 81-106.
- Melville E., 1997, *A plague of sheep. Environmental consequences of the conquest of Mexico*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Méndez Martínez E., 1975, *Arqueología del área huave*, Tesis de Licenciatura, UNAM, México.
- Menéndez E., 1984, “El proceso de alcoholización en México”, *Anales 1983*, CIESAS, México, pp. 426-447.
- Menéndez E., 1987, *La alcoholización, un proceso olvidado. Patología, integración funcional o representación cultural*, CIESAS, México.
- Menéndez E. y Di Pardo R. B., 1996, *De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*, CIESAS, México.
- Menéndez E., 2003, “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”, *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 8, núm. 1, pp. 185-207.
- Menéndez E., 2006, “Interculturalidad, ‘diferencias’ y antropología ‘at home’: algunas cuestiones metodológicas”, en Juárez G. (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural*, Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones Abya Yala, Quito, pp. 51-66.
- Miano Borruso M., 2002, *Hombre, mujer y muxe’ en el Istmo de Tehuantepec*, INAH, Plaza y Valdés, México.
- Michel A., 2009, “Los territorios de la reforma agraria: construcción y deconstrucción de una ciudadanía rural en las comunidades del Istmo oaxaqueño, 1934-1984”, en Velázquez E. et al. (coords.), *El Istmo mexicano, una región inasequible*, IRD, Marsella, pp. 455-499.
- Millán S., 2003, “Huaves” en *Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, PNUD, México.
- Millán S., 2007a, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, INAH, México.
- Millán S., 2007b, “Cuerpo y jerarquía. La noción de ombas entre los huaves de San Mateo del Mar”, en Fournier P., Millán S. y Olavarría M. E. (coords.), *Antropología y simbolismo*, ENAH, México, pp. 47-61.
- Millán S., 2009, “La costumbre amenazada: proceso de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec”, en Quintal E. F., Castilleja A. y Masferrer E., *Los Dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de*

- pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, INAH, México, pp. 103-191.
- Millán S., 2014, *Huaves*, CDI, PNUD, México.
- Millán S., Hope M., Oseguera A., y Trejo L., 2009, “La costumbre amenazada: procesos de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec”, en Castillejas A., Fani Quintal E., y Masferrer E. (coords.), *Cambio religioso y procesos normativos en las regiones indígenas de México*, INAH, México, pp. 105-191.
- Miranda C., 2006, *Desarrollismo neoliberal y luchas por el territorio en el Istmo de Tehuantepec*, UAC, Campeche, México.
- Módena M. E., 2000, “El contexto social del beber. Mortalidad registrada y percibida”, *LiberAddictus*, 1 de marzo, disponible en: <[http://www.liberaddictus.org/varios/570-el-contexto-social-del-beber—mortalidad-registrada-y-percibida-\(segunda-y-ultima-parte\).html](http://www.liberaddictus.org/varios/570-el-contexto-social-del-beber—mortalidad-registrada-y-percibida-(segunda-y-ultima-parte).html)>.
- Montemayor C. (coord.), 1992, *Los escritores indígenas actuales II*, Conaculta, México.
- Montesi L., 2011, “*Aleluia! Gloria a Dios!*” *Conversioni nella terra della costumbre. Trasformazioni e continuità nel campo religioso Huave (Messico)*, Tesis de Maestría, Universidad de Siena, Siena.
- Montesi L., 2012, “La costumbre y el Evangelio: estrategias múltiples de transformación religiosa entre los huaves de Oaxaca (México)”, *Virajes*, vol. 14, núm. 2, pp. 277-297.
- Montesi L., 2013, “But I don’t want to leave the Church! I like it! Evangelical discourses and women’s empowerment in an indigenous Huave community (Mexico)”, *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 38, núm. 2, pp. 41-61.
- Montesi L., 2016a, “Vivir en (dis)continuidad: reconfiguración de subjetividades religiosas en una comunidad ikojts de Oaxaca”, *Desacatos*, núm. 50, pp. 122-137.
- Montesi L., 2016b, *When the blood sweetens: Diabetes and vulnerability among the Ikojts of Oaxaca*, Tesis de Doctorado, University of Kent, Canterbury.
- Montesi L., 2017a, “La diabetes como metáfora de vulnerabilidad. El caso de los ikojts de Oaxaca”, *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 12, núm. 23, pp. 46-76.
- Montesi L., 2017b, “Ambivalent food experiences: Healthy eating and food changes in the lives of Ikojts with diabetes”, *International Review of Social Research*, vol. 7, núm. 2, pp. 99-108.

- Montesi L., 2018a, “Como Si Nada”: Enduring Violence and Diabetes among Rural Women in Southern Mexico, *Medical Anthropology*, vol. 37, núm. 3, pp. 206-220.
- Montesi L., 2018b, “Diabetes, alcohol abuse, and inequality in southern Mexico. A synergistic interaction”, *Medicine Anthropology Theory*, vol. 5, núm. 1, pp. 1-24.
- Montesi L. (en prensa), “Representaciones sociales y cuidados de la diabetes mellitus tipo 2 por parte de un grupo de jóvenes ikojts en el Istmo de Tehuantepec”, en Sesia P. y Muñoz R. (coords.), *Políticas globales, vulnerabilidades locales y desigualdades persistentes: La salud de los pueblos indígenas en el sur de México*, CIESAS, México.
- Moore J. W., 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- Mörner M., 1969, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires.
- Moser C. O., 1985, *Housing policy and women: towards a gender aware approach*, *Development Planning Unit*, University College London, Londres.
- Moser C. O., 1996, *Confronting crisis. A comparative study of household responses to poverty and vulnerability in four poor urban communities*, The World Bank, Washington.
- Motta Sánchez J. A., 2005, “La población negra y sus orígenes en el estado de Oaxaca. Siglos xvi-xvii”, en De la Serna J. M. (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, UNAM, CCDEL, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, pp. 187-243.
- Motta Sánchez J. A., 2012, “Algunas noticias históricas relativas al poblamiento afroide del litoral del Mar del Sur y el académico fenómeno del cimarronaje en la Costa Chica”, en Espinosa Cortés L. M. y De la Serna Herrera J. M., (coords.), *Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca*, Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición S. Zubirán, UNAM, Plaza y Valdés, México, pp. 87-135.
- Motte-Florac É., 2017, “Pharmakôn et pratique thérapeutique. L'exemple de la limpia au Mexique”, en Gutiérrez Choquevilca A. L. (coord.), *Guérir/ tuer*, L'Herne, París.
- Muñoz Hernández J. A. y Sesia, P., 2019, *Mortalidad entre HLI, 2012-15*, ponencia presentada en el coloquio “Diálogos Antropología Médica”, 1 de abril de 2019, CIESAS, México.

- Muriel Díaz O., 2021, *El Niño Prodigio. Tyety Ñutyok. The Child Prodigy*, Editorial Resistencia, México.
- Nahmad S., Nahón A., y Langlé R., 2014, *La visión de los actores sociales frente a los proyectos eólicos del Istmo de Tehuantepec*, Conacyt, Oaxaca.
- Naranjo Zavala K., 2011, “Literatura indígena contemporánea: panorama, perspectivas y retos”, *Razón y Palabra*, núm. 76, disponible en: <https://www.google.com/url?sq=http://www.razonypalabra.org.mx/N/N76/varia/12_Naranjo_V76.pdf&sa=D&source=docs&ust=1651881245695347&usg=AOvVaw0RUvN4pZt0HKS2tk4hKQ-f>.
- Navarro M. L., Fini D., Hernández U., 2019, “Neoliberalismo y violencias múltiples en la expansión de la minería metalúrgica en México”, en Aguilar River M. y Echevarría Canto L., (coords.) *Violencia, territorio y extractivismo*, Monosílabo, UNAM, México.
- Navarrete C., 1998, “La navegación en la costa de Chiapas”, *Arqueología Mexicana*, septiembre-octubre, núm. 33, pp. 32-39.
- Navarrete F., 2016, *México racista. Una denuncia*, Grijalbo, México.
- Ngou-Mve N., 1994, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, CSIC, Madrid.
- Ngou-Mve N., 2005, “Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular”, en Velásquez M. E. y Correa E. (coords.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México, pp. 39-63.
- Noyer R., 2012, *Diccionario etimológico y comparativo de las lenguas huaves, Nadam minawijk mipuoch Umbeyajts San Dionisio del Mar Nadam minawij mipuch Umbeyijts Santa María del Mar Nadam minawij mipoch Umbeyajts San Francisco del Mar Nadam minawij mipoch Ombeayiiiits San Mateo del Mar del Estado de Oaxaca*, disponible en: <<https://www.google.com/url?sq=https://www.ling.upenn.edu/~rnoyer/huave/HuaveDictionaryWebPageIntro.htm&sa=D&source=docs&ust=1651881245694171&usg=AOvVaw25ORYtFPPsVbZnRd6nIv b3>>.
- Noyer R., 2015, “Mesoamerican linguistic contacts: data from Huave borrowings”, *Amerindia*, vol. 37, núm. 2, pp. 313-342.
- Nuricumbo A., 2015, *Zapalote Chico. Soberanía alimentaria en el Istmo de Tehuantepec (México)*, Universidade de Vigo, Vigo.
- Ocde, 2019, *Health at a glance 2019: Cómo se compara México*, disponible en: <<https://www.oecd.org/health/health-systems/Health-at-a-Glance-2019-C%C3%B3mo-se-compara-M%C3%A9xico.pdf>>.

- Oceransky S., 2009, “The role of ownership and decision-making models in indigenous resistance to wind projects in Southern Mexico”, *The Commoner*, vol. 13, pp. 203-222.
- Olivier G., 2000, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en Navarrete F. y Olivier G., *El héroe entre el mito y la historia*, UNAM, CECMCA, México.
- Orlove Benjamin S., 2002, *Lines in the Water. Nature and Culture at Lake Titicaca*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Orozco R. H., 2009, “Centrales eólicas en el Istmo de Tehuantepec. Su impacto ambiental y socioeconómico”, *Elementos*, núm. 74.
- Orozco A., 2018, *Corredor Transístmico de Tehuantepec como alternativa al Canal de Panamá*, UNAM, México.
- Oros V. R., 2001, *Las bases culturales del poder político. El caso de la COCEI, Juchitán, Oaxaca, 1989-1998*, ENAH, México.
- Oudijk M., 2000, *Historiography of the Benizaa. The postclassic and early colonial periods (1000-1600 A.D.)*, Research School of Asian, African and Amerindian Studies, CNWS Publications, Universiteit Leiden, Leiden.
- Pacheco V. S., 2006, *A Study of Ritual Music in a Traditional Ikoote Community: The Mayordomía for the Candelaria Virgin*, Tesis de Maestría, University of Alberta.
- Pacheco V. S., 2013, “Cultura de Agua: Música y Rituales para la Virgen Candelaria en San Mateo del Mar”, en Machuca Gallegos L. y Zeitlin J., *Representando el Pasado y el Presente del Istmo Oaxaqueño*, CIESAS, UMASS, Boston, México, pp. 173-198.
- Pal N. M., Briz i Godino I., Álvarez M.R. y Bas, M., 2019, “Los concheros como archivos de información: un aporte desde la arqueología de costas”, *Revista de Arqueología Americana*, núm. 37, pp. 133-162.
- Pálsson G., 1994, “Enskilment at Sea”, *Man*, vol. 29, núm. 4, pp. 901-927.
- Palumbo B., 2012, “Peut-on résister à la patrimonialisation? Le cas du sud-est de la Sicile”, *Ethnologies*, vol. 35, núm. 2, pp. 31-53.
- Pastrana D. y Ramos A. C., 2020, *Parques eólicos en tierras comunales en México: bajos beneficios y altos costos*, Heinrich Böll Stiftung, Colombia, disponible en: <<https://co.boell.org/es/2020/04/15/parques-eolicos-en-tierras-comunales-en-mexico-bajos-beneficios-y-altos-costos>>.
- Peterson D., 1983, *Zapotec military strategy*, Universidad de las Américas, Puebla.

- Pizarro R., 2001, *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*, Cepal, Santiago de Chile.
- Pollan M., 2008, *In Defense of Food. An Eater's Manifesto*, Penguin Books, Londres.
- Price R. y Price S., 2005, “La Historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI”, en Velásquez M. E. y Correa E. (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, Conaculta, México, pp. 161-216.
- Prosperi A., 2013, *Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Editori Laterza, Roma.
- Quecha Reyna C., 2017, “El racismo y las dinámicas interétnicas: una aproximación etnográfica entre afromexicanos e indígenas en la costa Chica de México”, *Revista Antropologías del Sur*, vol. 4, núm. 8, pp. 149-168.
- Quepons I., 2016, “Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl”, *Diánoia*, vol. lxi, núm. 76, pp. 83-112.
- Quesnel A., Saavedra F. y Tallet B., 2012, *Recomposiciones territoriales en el Istmo de Tehuantepec, México. Dinámica de poblamiento, movilidad y sistemas de actividades en el sur de Veracruz*, CIESAS, México.
- Quintero P., 2012, “Los estudios antropológicos del desarrollo”, *Temas Antropológicos*, vol. 34, núm. 2, pp. 131-154.
- Ramírez Castañeda E., 2018 (ed. orig. 1987), *El fin de los montiuc. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar*, Ediciones Alias, Oaxaca, México.
- Ramón Celis P. G. y Montesi L. (2022) “Ñipuwow kütü akiejp kands chipotle: Cambio e identidad en San Dionisio del Mar, Oaxaca. Reflexiones en torno a la cocina tradicional y el patrimonio culinario”. En: Filgueiras Nodar, J. M. y J. A. Meneses Cárdenas (coords.), *Los mero ikoots en el siglo XXI recursos, interacciones y desastres*, Letras del lobo-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México, pp. 87-107.
- Recondo D., 2007, *La política del Gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, CIESAS, México.
- Redfield R., 1976, *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Rosenberg & Sellier, Turín.
- Reina Aoyama L., 1988, “De las reformas borbónicas a las leyes de Reforma”, en Reina L. (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca, vol. I*, Juan Pablos Editor, Gobierno del Estado, UABJO, México.

- Reina Aoyama L., 1993, “Los pueblos indios del Istmo de Tehuantepec. Readecuación económica y mercado regional”, en Escobar A. (ed.), *Indio, Nación y Comunidad en el México del Siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CIESAS, México.
- Reina Aoyama L. (coord.), 1997, *La reindianización de América. Siglo XIX*, CIESAS, Siglo XXI Editores, México.
- Reina Aoyama L. 2004, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, CIESAS, CDI, México.
- Reina Aoyama L., 2010, “Los pueblos indígenas y la conformación del territorio oaxaqueño y del Estado nacional en la época juarista”, *Dimensión Antropológica*, vol. 48, pp. 115-145.
- Reina Aoyama L., 2013, *Historia del Istmo de Tehuantepec. Dinámica del cambio sociocultural*, Siglo XIX, INAH, México.
- Reina Aoyama L., 2014, “Poblamiento y epidemias en el Istmo de Tehuantepec. Siglo xix”, *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, núm. 1, pp. 165–184.
- Rendón Monzón J. J., 2003, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Conaculta, DGCP, México.
- Restall M., 2004, *Los siete mitos de la conquista española*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Reynoso A., 2015, “De vaqueros a labriegos. La dinámica demográfica y ocupacional de los negros, pardos, mulatos en la Provincia de Igualapa en la época colonial”, en De la Serna J. M. (coord.), *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto*, CIALC-UNAM, pp. 123-143.
- Ribera J. M. y Hausmann-Muela S., 2011, “The Straw That Breaks the Camel’s Back Redirecting Health-Seeking Behavior Studies on Malaria and Vulnerability”, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 25, núm. 1, pp. 103-121.
- Rita C. M., 1979a, “Concepción y nacimiento”, en Signorini I. (coord.), *Los Huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, INI, México, pp. 263-312.
- Rita C. M., 1979b, “Concepimento e nascita”, en Signorini I., *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli Editore, Milán, pp. 198-237.
- Rivera Castañeda P. y Chávez Ramírez R., 2018, “La construcción de la historia ambiental en América”, *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año VIII, núm. 16, México.

- Rizzoni G., 2011, *Gli itinerari terapeutici di pazienti affetti da diabete mellito di tipo 2 nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Oaxaca)*, Tesis de Maestría, Università di Roma La Sapienza, Roma.
- Rizzoni G., 2013, “El diabete a San Mateo del Mar (Oaxaca). Processo di diagnosi e cronicità del male in una regione del Messico indigeno”, am *Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, vol. 15, núm. 35-36, pp. 431-450.
- Robinson S., 1983, *La Misión detrás de la Misión (The Mission behind the Mission)*, Editorial Claves Latinoamericanas, México.
- Rockwell E., 2006, “Historias contrastantes de la apropiación de la escritura en dos pueblos indios: los nahuas de Tlaxcala y los tzeltales de Chiapas”, en Bertely Busquets M. (coord.), *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, CIESAS, México, pp. 35-68.
- Rodríguez Altamirano S., 1985, *Interpretación histórica del pueblo de San Dionisio del Mar, Oaxaca*, Tesis de Maestría, Universidad de Guerrero, Chilpancingo.
- Rodríguez N., 1992, “Los huaves: entre el desarrollo sostenido y la hipoteca de su futuro”, en González A. y Vázquez M. (coords.), *Etnias, desarrollo, recursos y tecnologías en Oaxaca*, CIESAS, México.
- Rodríguez G. L. y Magaña O. J., 2017, “Revitalización de la Lengua y la cultura a través de la música”, *Boletín Antropológico*, vol. 35, núm. 94, pp. 274-294.
- Rodríguez N. J., 2003, *Istmo de Tehuantepec: de lo regional a la globalización (o apuntes para pensar un quehacer)*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas, Oaxaca.
- Romero-Centeno R., Zavala-Hidalgo J., Gallegos A., Y O'Brien J. J., 2003, “Isthmus of Tehuantepec Wind Climatology and ENSO Signal”, *Journal of Climate*, vol. 16, núm. 15, agosto, pp. 2628-2639.
- Rubeo V., 2000, “Cuando muere Cristo. Desorden cósmico y ruptura social durante la Semana Santa entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, *Anales de Antropología*, vol. 34, pp. 161-200.
- Rus J. y Wasserstrom R., 1981, “Evangelization and Political Control: the SIL in Mexico”, en Hvalkof S. y P. Aaby P. (coords.), *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Linguistic Institute*, IWGIA, Survival International, Copenague, Londres, pp. 163-172.
- Rus J., 1998, “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en

- Viqueira J. P. y J.H. Ruz J. H. (coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, 2a. ed., UNAM; CIESAS; CEMCA; UAG, México, pp. 251-277.
- Sahlins, M., 1993, *Evolución: específica y general*, McGraw-Hill, Madrid.
- Salminen M. B., 2016, *A grammar of Umbeyajts as spoken by the Ikojts people, San Dionisio del Mar, Oaxaca, México*, Tesis de Doctorado, James Cook University, Australia.
- Sánchez A., “Adquiridos, 8 de 10 terrenos para parques industriales en Istmo: amlo”, *Noticias*, 13 de diciembre de 2021, Oaxaca.
- Sesia P., 1992, “La obstetricia tradicional en el Istmo de Tehuantepec: marco conceptual y diferencias con el modelo biomédico”, en Sesia P. (coord.), *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, CIESAS, Gobierno del Estado de Oaxaca, México, pp. 17-54.
- Sesia P., 2017, “Quince años de investigaciones en la prevención y la reducción de la mortalidad materna en Oaxaca. Perspectivas y aportes cualicuantitativos desde la antropología y la salud pública”, en Freyermuth G. C (coord.), *Salud y mortalidad materna en México: balances y perspectivas desde la antropología y la interdisciplinariedad*, CIESAS, México, pp. 202-251.
- Sesia P. y Yáñez P. (en prensa), “Apreciaciones de mujeres indígenas de Oaxaca acerca de la calidad de la atención recibida en el sistema institucional de salud durante la atención materna. Un análisis desde la antropología médica crítica”, en Sesia P. y Muñoz R. (coords.), *Políticas globales, vulnerabilidades locales y desigualdades persistentes: La salud de los pueblos indígenas en el sur de México*, CIESAS, México.
- Schejtman A., 2003, *Desarrollo Territorial Rural, Santiago de Chile*, disponible en: <https://www.rimisp.org/wp-content/files_mf/1363093392schejtman_y_berdegue2004_desarrollo_territorial_rural_5_rimisp_CARdumen.pdf>.
- Scheper Hughes N., 2005, “The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology”, en Moore H. L. y Sanders T. (coords.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, Wiley-Blackwell, Londres, pp. 412-418.
- Scheper-Hughes N. y Lock M., 1987, “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, núm. 1, pp. 6-41.
- Shepherd V. A., 2010, “‘Pertener y no pertenecer’. Diferencias, etnicidad y clasificación colonial”, en Cunin E. (coord.), *Mestizajes*,

- diferencias y nación. Lo «negro» en América Central y el Caribe*, INAH, Conaculta, México, pp. 69-104.
- Signorini I. (coord.), 1979a, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, INI, México.
- Signorini I. (coord.), 1979b, *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milán.
- Signorini I. (coord.) y Tranfo L., 1979, “Enfermedades. Clasificación y terapias” en Signorini I. (coord.), *Los Huaves de San Mateo del Mar: Ideología e instituciones sociales*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 215-262.
- Signorini I., Tranfo L., 1979, “Le infermità: classificazioni e terapie”, en Signorini I. (coord.), *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli Editore, Milán, pp. 164-197.
- Signorini I., 2008 (ed. org.1997), “Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Lammel A., Goloubinoff M. y Katz E. (coords.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, CEMCA, CIESAS, IRD, México, pp. 379-394.
- Sodi Álvarez E., 1967, *Istmo de Tehuantepec*, Puertos Libres Mexicanos, México.
- Spicer P., 1997, “Towards a (Dys)functional Anthropology of Drinking: Ambivalence and the American Indian Experience with Alcohol”, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 11, núm. 3, pp. 306-323.
- Stairs G. A. y Scharfe de Stairs E., 1981, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, ILV, México.
- Starr F., 1901, *Notes upon the ethnography of Southern Mexico*, Putnam Memorial Publication Fund, Davenport.
- Starr F., 1995 (ed. orig. 1908), *En el México indio*, Conaculta, México.
- Stern, C., 2003, “Significado e implicaciones del embarazo adolescente en distintos contextos socioculturales de México: reseña de un proyecto en proceso”, *Estudios sociológicos*, vol. XXI, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 725-745.
- Tallè C. 2004, “Observaciones sobre la terminología toponímica de los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)”, *Cuadernos del Sur*, México, núm. 20, pp. 51-70.
- Tallè C., 2009, *Scuola, costumbre e identità. Un’etnografia dell’educazione nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Messico)*, CISU, Roma.

- Tallè C., 2015, “La gramática de la identidad. La escuela bilingüe, los maestros y el “rescate” de la identidad en San Mateo del Mar (Oaxaca, México)”, *ANUAC*, vol. 4, núm. 2, pp. 157-188.
- Tallè C., 2016, *Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud*, SEID, Florencia.
- Tallè C., 2017, “L’anatomía del paisaje fuera de metáfora. El uso de términos anatómicos en los enunciados locativos en ombeayüts (Oaxaca, México)”, *Lares*, núm. 2, pp. 235-268.
- Tallè C., 2019. *Tiül miüüt, tiül mindek mixejchiüts. En la tierra y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, Secretaría de Cultura, Inali, México.
- Tetreault D., McCulligh C. y, Lucio C. (coords.), 2019, *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Tranfo L., 1979, “‘Tono’ e ‘Nagual’”, en Signorini I. (coord.), *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli Editore, Milán, pp. 136-163.
- Tapia-García M., Ramos-Santiago, Ayala-Cortés, 1998, “La actividad humana y su impacto en la zona costera con énfasis en el Istmo de Tehuantepec”, en Margarito Tapia-García (Coord.), *El golfo de Tehuantepec: El ecosistema y sus recursos*, UAM-I, pp. 209-228.
- Todd Z., 2014, “Fish pluralities: Human-animal relations and sites of engagement in Paulatuuq, Arctic Canada”, *Études/Inuit/Studies*, vol. 38, núm. 1-2, pp. 217-238.
- Toledo A., 1995, *Geopolítica y desarrollo en el Istmo de Tehuantepec*, Centro de Ecología y Desarrollo, México.
- Torres de Laguna J., 1985 [1580], Relación geográfica de Tehuantepec, en Acuña R. (coord.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*: Antequera, UNAM, México, pp. 101-111.
- Tsing A., 2013, “More-than-human Sociality: A Call for Critical Description”, en Hastrup K. (coord.), *Anthropology and Nature*, Routledge, Londres, pp. 27-42.
- Tsing A., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Varela Huerta I. A., 2014, “Identificación de los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca”, *Hispanic American Historical Review*, 22 de mayo, disponible en: <<https://hahr-online.com/identificacion-de-los-pueblos-negros-afromexicanos-de-la-costa-chica-de-oaxaca/>>.

- Vargas García I., 2016, “El potencial de la música en las prácticas (re)vitalizadoras y de fortalecimiento lingüístico y cultural de los pueblos indígenas mexicanos”, *Cuicuilco*, núm. 66, pp. 75-93.
- Vasconcelos J., 1925, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Madrid.
- Vásquez H. H., 1983, *La organización social del trabajo y la reproducción social de los campesinos del municipio de Salina Cruz*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez Oaxaca, Oaxaca.
- Vaughn B., 2004, “Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica”, en Vinson III B. y Vaughn B. (coords.), 2004, *Afroméxico. Herramienta para la historia*, FCE, CIDE, México, pp. 75-96.
- Velázquez M. E. y Hoffmann O., 2007, “Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología”, *Diario de Campo*, núm. 91, pp. 62-68.
- Velázquez E., Léonard É., Hoffmann O. y Prévôt-Schapiro M. F. (coords.), 2009, *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI)*, CIESAS, IRD, México, Montpellier.
- Velázquez M. E. e Iturralde G., 2012, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, Conaculta, Conapred, México.
- Velázquez M. E. e Iturralde G., 2016, “Afromexicano: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento”, *Anales de Antropología*, núm. 50, pp. 232-246.
- Villaseñor y Sánchez J. A., 1992, *Theatro americano: Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones (1746-48)*, Trillas, Guanajuato.
- Vinson III B. y Vaughn B., 2004, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, FCE, México.
- Viqueira J. P. y Sonnleitner W. (coords.), 2000, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, CIESAS, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral, México.
- Viveiros de Castro E., 1998, “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, pp. 469-488.
- Voorhies B. (coord.), 1991, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, México.

- Waldman G., 2003, “El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto social, significado e importancia”, en Ordoñez Cifuentes J. E., *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, pp.63-72.
- Weaver L. J. y Mendenhall E., 2014, “Applying Syndemics and Chronicity: Interpretations from Studies of Poverty, Depression, and Diabetes”, *Medical Anthropology*, vol. 33, núm. 2, pp. 92-108.
- Widmer R., 1990, *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*, Conaculta, México.
- Wiedman, D., 2012, “Native American Embodiment of the Chronicities of Modernity: Reservation Food, Diabetes, and the Metabolic Syndrome among the Kiowa, Comanche, and Apache”, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 26 núm.4, pp. 595-612.
- Wolf E., 1988, *Europa y los pueblos sin historia*, FCE, México.
- Zanotelli F., 2014, “Green Economy”, *Antropología Museale*, núm. 34/36, pp. 86-88.
- Zanotelli F., 2016, “Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell’Istmo di Tehuantepec, Messico”, *ANUAC*, vol. 5, núm. 2, pp. 159–194.
- Zanotelli F. y Tallè C., 2019, “The Political side of the Landscape: Environmental and Cosmological Conflicts from the Huave point of view”, en Lounela A., Berglund E. y Kallinen T. (coords.), *Dwelling in Political Landscape: Contemporary Anthropological Perspectives*, Studia Fennica Anthropologica, Helsinki, pp. 110-133.
- Zárate Toledo E., 2013a, *Dynamiques territoriales et rapports de pouvoirs entre Huaves et Zapotèques de la région Sud de l’Isthme de Tehuantepec, Oaxaca, Mexique*, Tesis de Doctorado, Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, París.
- Zárate Toledo E., 2013b, “Configuración territorial y redes de poder: la interacción entre mareños y zapotecos en el oriente del istmo de Tehuantepec. El caso de San Dionisio del Mar (1910-1970)”, en Machuca L. y Zeitlin, J. (coords.), *Representando el pasado y el presente del Istmo oaxaqueño: perspectivas arqueológicas, históricas y antropológicas*, CIESAS, México, pp. 287-311.
- Zárate Toledo E. y Fraga, J., 2016, “La política éolica mexicana: Controversias sociales y ambientales debido a su implantación territorial. Estudios de caso en Oaxaca y Yucatán”, *Trave*, núm. 69, enero, CEMCA, pp. 65-95.

- Zárate Toledo E., Patiño R., Fraga J., 2019, “Justice, social exclusion and indigenous opposition: A case study of wind energy development on the Isthmus of Tehuantepec, Mexico”, *Energy Research & Social Science*, núm. 54, pp. 1-11.
- Zeitlin J. F., 1978, *Community distribution and Local economy on the Southern Isthmus of Tehuantepec: An archaeological and ethnohistorical investigation*, Yale University, New Haven.
- Zeitlin J. F., 1984, “Colonialism and the political transformation of Isthmus Zapotec Society”, en Spores R., Hassig R. (eds), *Five Centuries of Law and Politics in Central America*, Vanderbilt University Publication in Anthropology, pp. 65-86.
- Zeitlin J. F. 1989a, “Ranchers and Indians on the Southern Isthmus of Tehuantepec. Economic Change and Indigenous Survival in Colonial México”, *Hispanic American Historical Review*, núm. 69, pp. 23-60.
- Zeitlin J. F., 1989b, “Historia política del sur del Istmo de Tehuantepec durante la época colonial”, *Cuadernos del Sur*, núm. 3, pp. 25-45.
- Zeitlin J. F., 2005, *Cultural politics in colonial Tehuantepec. Community and state among the Isthmus Zapotec, 1500-1750*, Stanford University Press, Stanford.
- Zeitlin J. F. y Zeitlin R.N., 1990. “Arqueología y época prehispánica en el sur del Istmo de Tehuantepec”, en Winter M. (coord.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca*, INAH, México, pp. 391-454.
- Zeitlin R. N., 1979, *Prehistoric long-distance exchange on the Southern Isthmus of Tehuantepec*, Tesis de Doctorado, Yale University.
- Zizumbo Villareal D. y Colunga Garcia-Marín P., 1982, *Los Huaves. La apropiación de los recursos naturales*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- Zolla C., 2016, “Sistema real de atención a la salud” en Campos-Navarro R. C (coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, McGraw Hill, UNAM, Ciudad de México, pp. 186-200.