



Nombrar la tierra es defender los territorios

**Experiencias de mapeo colaborativo
del territorio de los *ikoots* de San
Mateo del Mar (Oaxaca, México), ante
el extractivismo, el despojo y el
desastre socio-ambiental**

Cristiano Tallè

Università l'Orientale di Napoli

En recuerdo de Marcelino Nolasco,
tejedor de vidas y defensor de territorios *ikoots*

**De la mega-diversidad de los territorios indígenas y del
trabajo de territorializar**

Todos sabemos que México es una de las partes del mundo más ricas tanto en biodiversidad como en diversidad lingüístico-cultural. Dentro del grupo de los 17 países megadiversos,^[1] México ocupa el quinto lugar, albergando, según se estima, el 12% de la diversidad de las formas de vidas no-humanas del planeta^[2] y, al mismo tiempo, una gran variedad de formas de habla humanas (las que llamamos “lenguas”) correspondientes a 68 grupos lingüísticos y 364 variantes (INALI 2008),^[3] que lo

coloca entre los 10 países con mayor diversidad lingüística. En nuestra época de trastornantes crisis socio-ambientales a escala planetaria, estas dos dimensiones de la diversidad de la vida están enormemente amenazadas y, al mismo tiempo, sumamente celebradas. El reconocimiento del vínculo intrínseco entre la diversidad lingüístico-cultural y biológica y su mutuo declive se ha ido dando de forma paralela en las últimas décadas tanto en el ámbito académico (Boege, 2015, 2017, Maffi, 2001) como en los organismos internacionales, como uno de los ejes privilegiados de actuación de las políticas de contención de la crisis socio-ambiental generalizada. Un estudio reciente de la CEPAL (la Comisión Económica para América Latina y el Caribe de la ONU) alerta sobre «la escasa probabilidad de que se logre alcanzar los objetivos del Acuerdo de París y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible si no se garantizan los derechos de tenencia colectiva de los pueblos indígenas y las comunidades locales. Ellos son los principales administradores de los ecosistemas más biodiversos y ricos en carbono de la Tierra y, por lo tanto, quienes desempeñan un papel esencial en la gestión y protección de tierras y bosques.» (CEPAL 2020: 118).

De manera similar, la «Declaración de los Pinos», un documento adoptado recientemente por la UNESCO en el marco del Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (2020-2030), enfatiza fuertemente la importancia de tutelar las lenguas indígenas como medida para garantizar la sostenibilidad ambiental, conservar la biodiversidad y para la gestión del cambio climático. En particular recomienda incluir a hablantes de lenguas indígenas en todos los ámbitos políticos relacionados con la conservación de la biodiversidad y garantizar “la promoción del diálogo transdisciplinario entre los poseedores de conocimientos indígenas y los científicos, así como la facilitación de la investigación sobre biodiversidad en ese diálogo, como base viable para la adopción de decisiones en materia de políticas de conservación del medio ambiente y para la gestión del cambio climático y la atenuación de sus efectos” (p. 16).^[4]

Sin embargo, mientras que las declaraciones se multiplican a favor de la protección mutua de las lenguas indígenas y sus entornos, también se mide con toda claridad la magnitud del desastre de su mutuo e imparable decaimiento: mientras que

inmensas regiones del mundo experimentan trastornos epocales,^[5] los defensores y las defensoras de derechos y territorios indígenas son cada vez más víctimas de criminalización y de asesinatos,^[6] comunidades enteras son desterritorializadas y vulnerabilizadas, sus lenguas se vuelven inútiles e ineficaces para vivir, enajenadas y, por fin, abandonadas.

Sin embargo, hay otra forma de ver y describir esta interdependencia vital (tanto en el declive como en la regeneración), de capital importancia en nuestra época de imparables desastres socio-ambientales (cambios climáticos, zoonosis etc.) y que deberíamos plantear como paradigma de nuestras opciones políticas para salir de la crisis; una forma de ver que se revela a quien no es indígena (es decir, quién no se siente tal y no es percibido como tal por los demás) cada vez que tiene el privilegio de aprender una lengua llamada *indígena*, a través de una larga experiencia de vida compartida con sus hablantes, y que suena más o menos así: humanos y no-humanos (vegetales, animales, cuerpos minerales, acuáticos y meteoros) conviven en comunidades, entrelazando unos con otros interdependencias vitales (y, por supuesto, también letales), cada uno con su propia forma de vivir, actuar, hablar, con su propio carácter, con su propia corporalidad, a su propia escala y ritmo de vida, adaptándose, transformándose y “domesticándose” unos a otros. En estas comunidades “más-que-humanas”^[7] que son los territorios dichos “ancestrales” o, de otra manera, “etno-territorios” (Barabas, 2003), no se puede trazar una línea clara de demarcación entre el habla y las otras acciones humanas, y entre el habla humana y las expresiones de la presencia viva de los otros no-humanos (ya sean sonidos, movimientos o metamorfosis). Así, cada vez que uno ingresa a una comunidad lingüística de nativo-hablantes, uno ingresa no sólo a una red de comunicación entre humanos que no le corresponde y que, por lo tanto, (al menos al principio) no comprende, sino que uno ingresa “literalmente” a otra forma organizada de convivencia entre humanos y no-humanos; es decir, a otras “cosmo-vivencias” en las que hablar no es una propiedad antropo-centrada que nos aleja de las otras formas de vida (nos pone por encima de ellas), sino que es una acción

eco-posicionada para mapear, actuar, negociar y reproducir “desde adentro” estas mismas “cosmovivencias”.

Por lo tanto, desde la perspectiva, inherente a muchas lenguas indígenas, la mega-diversidad que se encuentra aún hoy en México, no es que la poliglosia de comunidades “más-que-humanas” que se han ido concretando en territorios interconectados que crecen, se generan y se reproducen en la medida en que estas “cosmovivencias” siguen desarrollándose. En otras palabras, los territorios no son objetos físicos (externos y extensos) del trabajo humano, sino más bien efectos del trabajo colectivo de territorializar; un trabajo siempre en progreso en el que todos (humanos y no-humanos) hacen su parte (y del cual hablar es parte inherente); un trabajo dirigido a cuidar las interdependencias vitales entre las formas de vidas, es decir, a generar lugares favorables (los que Moore llamaría *oikeios*, 2015) para la convivencia recíproca, a los que los humanos (indígenas) sienten que pertenecen.

Un papel fundamental en este trabajo de hablar-territorializar (lenguas maternas y tierras madres) lo juega el acto de nombrar lugares. Desde la perspectiva de un nativo-hablante, los nombres de lugares en lengua madre no tienen nada a que ver con la actividad de “poner etiquetas” a los accidentes geográficos “externos”, sino más bien consisten en marcar los hitos de este mismo “cosmo-vivir” con los no-humanos. Así, ante la proliferación de territorios mega-diversos que conforma esta porción del mundo que llamamos México, se ha dado también la asombrosa proliferación plurilingüe de sus nombres que refleja, a diferentes escalas (árboles, manantiales, rocas, cuevas, cerros, ríos, lagunas, playas, territorios, regiones y mundos) la “pluri-endemicidad” entre lenguas indígenas y territorios, entre hablar y territorializar. La toponimia nacional oficial, a pesar de su gran variedad lingüística (León Portilla, 1983), sólo es un eco tenue de este trabajo siempre en progreso del hablar-territorializar nativo; más bien, se podría decir, refleja el estado actual de silenciamiento y de encubrimiento de este trabajo, en el constante esfuerzo, heredado por la Colonia, de transformar los territorios en espacios geográficos físicos “aparte de” y “a servicio de” los humanos: espacios para explotar, extraer recursos, implantar infraestructuras, mover mercancías etc. Sin

embargo, en muchos casos estos diálogos “más- que-humanos” han continuado de fondo, a pesar de no ser escuchados-escuchables bajo la redundancia del discurso nacional sobre el desarrollo que, mientras tanto, se ha ido materializando en una economía des-territorializada de las cosas y en la degradación medio-ambiental que estamos viviendo (Moore, *op. cit.*). Así, muchos de estos nombres de lugares siguen siendo, a pesar de todo, puertas potenciales de acceso a otras cosmovivencias, a partir de las cuales podemos reactivar en el presente diálogos silenciados o interrumpidos y prestarles nuevos oídos.

El Atlas *ikoots*: mapeando una tierra de agua y viento

Este es el caso de los nombres de lugar con que los *ikoots* de San Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec, nombran en su lengua madre – el *ombeayiüts* /boca-nuestra/ – su propia tierra ancestral; una tierra acuática, de marea y viento, encarada al Océano Pacífico (*nangaj nadam ndek* /sagrado grande mar/, forjada por su oleaje y movida por dunas eólicas.



Fig.1: Laguna somera detrás del arenal oceánico (conocida como *mbas moink* /frente al terreno ondulado/o *mikwal ndek* /hija de la mar/), alimentada por el oleaje, las mareas y las lluvias estacionales.

La cartografía oficial, desde la primera Colonia hasta nuestros días, siempre ha dibujado este territorio como una tierra efímera, disputada por el agua, vacía de nombres y referencias topográficas excepto los grandes cuerpos de agua que la rodean (la Laguna Superior e Inferior y el Océano Pacífico) y los

asentamientos coloniales en que fueron reducidos a vivir sus habitantes nativos desde finales del siglo XVI. Una imagen que refleja la mirada colonial hacia esta tierra (que al parecer sigue viva hasta nuestros días), representándola como un inmenso pastizal vacío de gente para llenar de cabezas de ganado o como un corredor interoceánico a través del cual mover mercancías. [8]

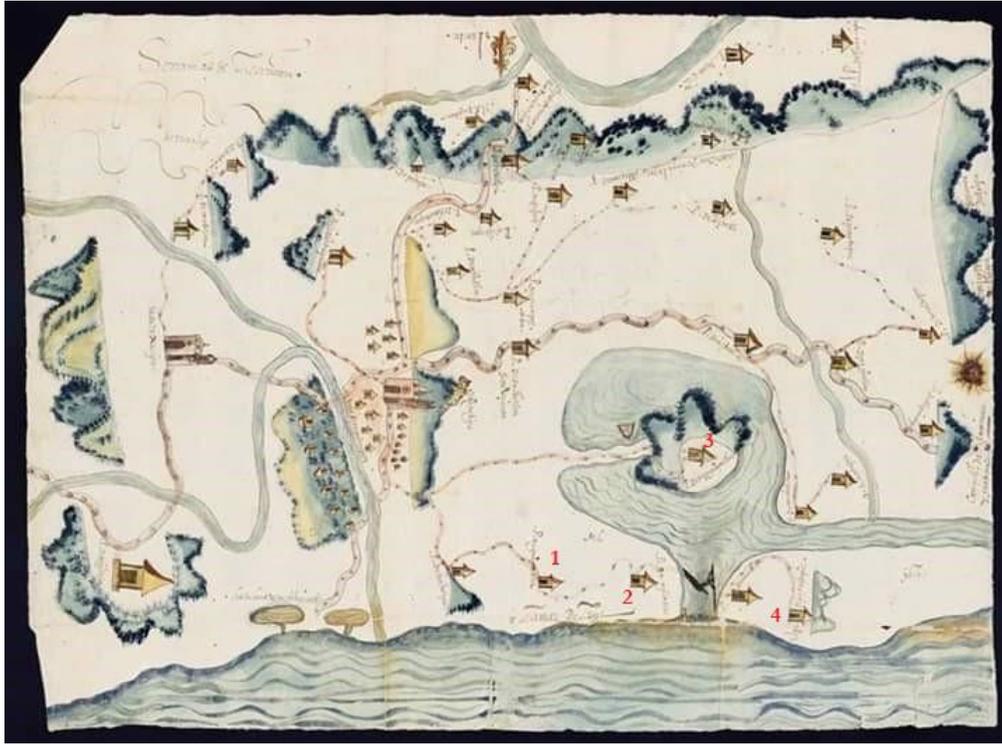


Fig. 2: Mapa de la región en la "Relación de Teguantepec" de Juan de Torres de Laguna (1580): 1. Guazontlan (San Mateo del Mar), 2. Ocelotlan (Santa María del Mar), 3. Tepeguazontlan (San Dionisio del Mar), 4. Iztacteppec (San Francisco del Mar)

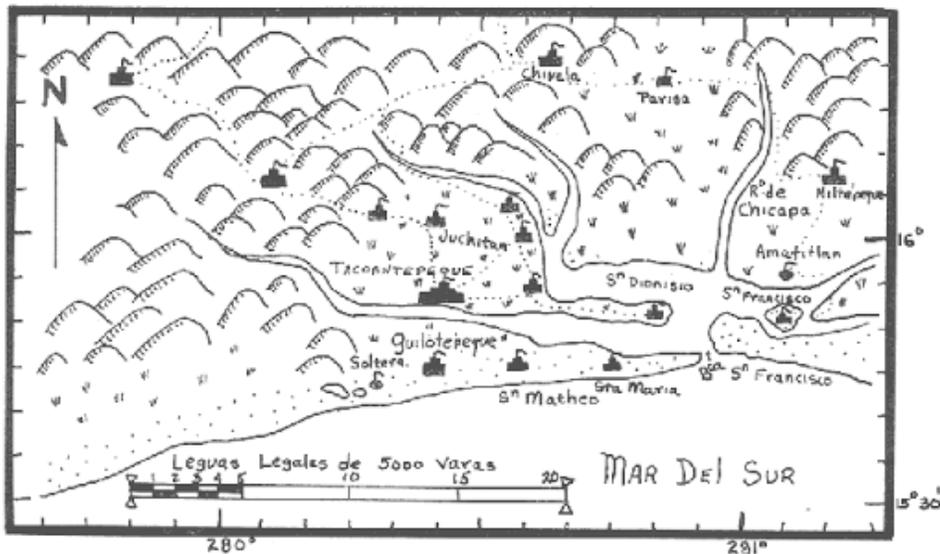


Fig.3: Mapa elaborado por pilotos costeros españoles (aprox.

1770) (en Cromwell 1985: 21)

En cambio, para sus habitantes indígenas, los *ikoots*, esta tierra acuática y eólica siempre ha estado (desde hace la época de los antepasados) atravesada por estelas de palabras esparcidas tras los pasos de los pescadores que durante siglos se han cruzado con los caminos de agua y arena que han moldeado esta franja arenosa, rodeándola de agua. Todo este territorio en movimiento se nombra en lengua materna *nangaj iüt monopoots* /sagrada tierra encantada/ y hacia ella los *ikoots* se perciben a sí mismos como hijos (*ikoots mikwal iüt* /nosotros hijos de la tierra/).

En un lapso de más de 10 años de trabajo de campo (entre 2006 y 2017) en este territorio hemos realizado un trabajo de mapeo colaborativo, en el marco de varios proyectos de investigación y gracias al apoyo de diferentes entes (académicos y no académicos) que los han patrocinado.^[9] Gracias a la colaboración de decenas de personas (pescadores, campesinos, tejedoras y vendedoras, maestros bilingües, ancianos, maestros rituales) y al apoyo de las autoridades comunitarias, se han podido rescatar unos 350 topónimos en *ombeayiüts*, marcando con GPS sus coordenadas sobre un área de unos 200 km², que supera con creces los límites agrarios y administrativos reconocidos^[10] y que abarca toda la barra de San Mateo del Mar (con sus cuerpos de agua internos), el Mar Tileme (*kalüy ndek* /norte mar/ 'laguna norte') y la barra Santa Teresa (*xajndeaw* /apoyado/). En su conjunto, el territorio de uso histórico colectivo (para la pesca, la ganadería, la siembra y las actividades rituales comunitarias) y percibido como ancestral.

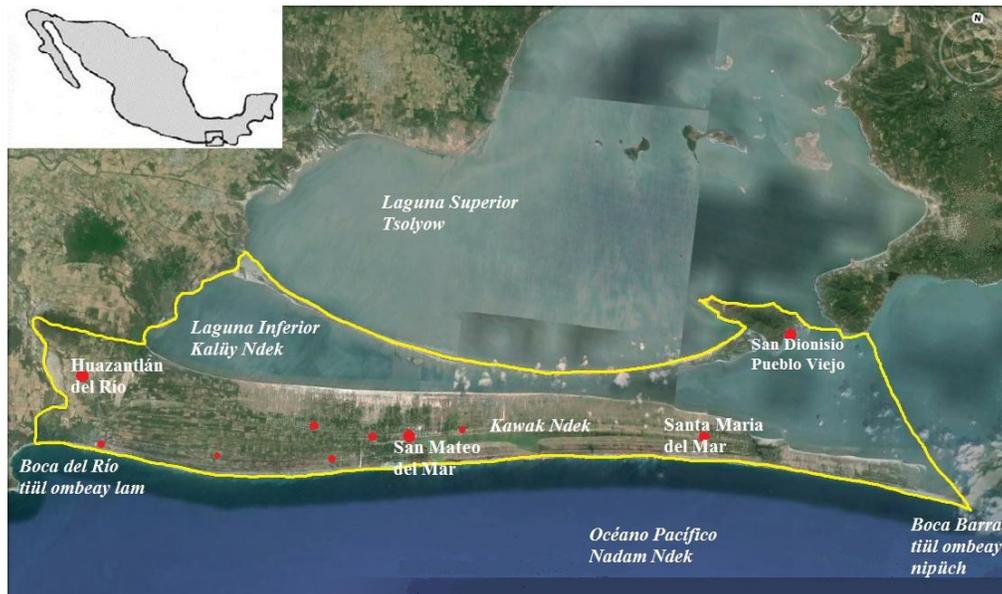


Fig.4: La región mapeada (imagen satelital)

Al dividir mi tiempo de investigación entre largas caminadas a través de vados, riberas, orillas, dunas y cuerpos de agua, y un sin fin de horas dedicadas a transcribir discursos, recuerdos e historias y a analizar palabras, he podido apreciar la eficacia referencial de este léxico paisajístico y de los nombres que conforma, tan transparentes e icónicos para capturar de forma minimalista procesos geológicos de siglos y milenios (1), cristalizar acontecimientos relevantes para la “cosmovivencia” local (2), y devolver, a quien escucha, la imagen del lugar “en presencia”, como si uno estuviera pasando por allá (3) (Tallè, 2004, 2016, 2017). Aquí hay algunos ejemplos de estas formas de nombrar el entorno que acabo de mencionar:

1a) *mal wiiüd* /cabeza de la arena/: playa oceánica (nombre que indica la forma de “cresta” del arenal debida al incesante acción de erosión y sedimentación del oleaje oceánico)

1b) *omal iüt* /cabeza del terreno/: vado (nombre que indica un relieve del terreno bajo el agua en el cauce de las lagunas, rastro del pasaje de dunas movidas por el viento del norte)

1c) *ombeay* /bocana/ (puntos de la playa oceánica donde el oleaje puede abrir una “bocana” en el cordón de arena, dejando pasar el agua oceánica hacia los bajíos internos)

2a) *indeow mil* /(donde) muere la lisa/

2b) *imeay jüm* /(done) duerme el lagarto/

2c) *niüng nandeow mibarco coreano* /donde (queda) el derrelicto del barco de los coreanos/ (donde naufragó un cargo coreano en los años setenta del siglo pasado)

2d) *nots weak* /un cuerno/ (un barranco escarbado, según el cuento, por el cuerno de una nagual serpiente descabezada por un rayo – alias una gran inundación).

3a) *mbas potson niür* /frente al montón de manglares/

3b) *ndorrop mbas tüch* /el charco frente al icaco/

3c) *xing patiür* /nariz mezquites / 'punta de los mezquites'



Fig.5-6: Un pescador caminando *mal wiiüd* /a la cabeza de la arena/ (la playa oceánica) y una duna móvil (*wiiüd*) cruzando una laguna somera.



Fig.7-8: *tikicheech ombeay* /en-boca pequeña/ "la boca pequeña" en el *kawak ndek* /sur mar/ "laguna sur" a la orilla meridional del pueblo de San Mateo del Mar y (der) el barranco conocido como *nots weak* /un cuerno/ escarbado por el cuerno de una serpiente-inundación (la flecha indica el camino de la serpiente).



Fig.9-10: Un pescador en la orilla della laguna *indeow mil* /(donde) muere la lisa/ y (der) el lugar dicho *xing patiür* /nariz

mezquites/ 'punta de los mezquites'.

Es justo por su adherencia y transparencia eco-lingüística que los nombres que los *ikoots* han dado a su entorno de vida resuenan a sus hablantes de la historia de su "cosmovivencia" que cruza tiempos animales, vegetales y geológicos. En este sentido, los hablantes *ombeayiüts* los perciben como los nombres apropiados para este paisaje, casi como si fueran su inalienable dimensión "hablada", mientras caminan por las sendas que corren a lo largo de los rastros de las dunas, de las orillas lagunares o de los cordones arenales forjados por el oleaje que han dado cuerpo a la barra a través de milenios, encerrando lagunas adentro y atrás (Cromwell, 1985). En su conjunto, esta extensa e incesante actividad de nombrar este territorio acuático y metamórfico representa, por tanto, una forma de mapear (hablando y caminando) distancias y posiciones entre sus diferentes agentes (vegetales, animales, cuerpos de agua, de tierra y meteoritos y, por supuesto, seres humanos), cada uno a su propia escala y ritmo de movimiento, conformando así un sistema territorializado de monitoreo y memoria de sus formas y metamorfosis.

La traducción-reducción gráfica y textual de este mapeo "hablando y caminando" ha dado lugar a un largo y complejo trabajo compartido con numerosos colaboradores locales (pescadores, tejedores, agricultores, maestros bilingües, ancianos, expertos rituales y autoridades agrarias) que ha abarcado la transcripción de los discursos e historias evocados por cada nombre y su traducción en español, hasta los detalles textuales (listados, tablas, leyendas, títulos etc.) y gráficos (colores, fotografías, motivos iconográficos, cartografías etc.). El resultado ha sido un Atlas bilingüe de 430 páginas titulado *Tiül miiüt tiül mindek mixejchiiüts - En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados*, recientemente publicado gracias al patrocinio del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Tallè, 2019), compuesto por 22 mapas satelitales, 263 textos etnográficos bilingües (*ombeayiüts*/español) a comentario de la mayoría de los nombres de lugar (en total 350) y por un vasto aparato fotográfico e iconográfico.

El largo trabajo de transcripción y traducción de los textos por sí solo merecería la escritura de un ensayo aparte. Sólo agradezco

a *teat* Arturo Villasente su constante apoyo y dedicación, sin los cuales este trabajo hubiera sido literalmente imposible. Sin embargo, quiero subrayar un aspecto que considero muy relevante de este esfuerzo compartido de traducción y transcripción y que consiste en la creación de un léxico meta-geográfico derivado del léxico toponímico y de sus contextos de usos. Un ejemplo es la palabra misma utilizada para traducir el concepto de “topónimo” que, en la versión convenida, remite a la relación múltiple entre los diferentes agentes del paisaje (formas de agua y de tierra, vegetales, animales y humanos) en que la técnica denominadora en *ombeayjüts* se centra. Por ejemplo:

Niüng üünd ma-nüt iüt imiün wüx mi-nüt xiül, mi-nüt soex

Donde dar-Pas3S 3Dep-nombre tierra viene de Loc Pos3-nombre árbol, Pos3-nombre planta

/donde se dio nombre a la tierra del nombre de los árboles y de las plantas/

“Lugares que tienen nombres de árboles y de plantas” (fito-topónimos).^[11]

Otro ejemplo significativo de este esfuerzo de transcripción, que también merecería un capítulo aparte de reflexión, es la frase que traduce la palabra-concepto “mapa”:

Ne-jüik-ich o-mbas meawan mi-iüt kambaj

NomS-se ve-Caus Pos3-forma, cuerpo todo Pos3-tierra pueblo

/Lo-que-da a ver la forma de toda la tierra del pueblo/.

Otro aspecto muy relevante de este trabajo de traducción textual es representado por los motivos gráficos que acompañan los textos, a menudo al lado de las fotos tomadas en el campo. Estos motivos han sido retomados de las servilletas tejidas en telar de cintura por mujeres, especialmente del grupo de tejedoras *mondil sap* /hiladoras de algodón/, entre otras *müm* Justina Oviedo y *müm* Victorina Villaseñor (Cuturi, 2017). Este trabajo ha sido posible gracias a la pericia de la artista gráfica Eurídice Montes de Oca que elaboró las imágenes y las armonizó con los textos y las demás fotos del libro. Este trabajo de elaboración de los motivos iconográficos del arte textil *ikoots* no es para nada una parte accesorio, sino más bien una parte sustancial del esfuerzo para traducir-transcribir una geo-práctica (hablada y caminada) a una geo-grafía (escrita y leída), con el propósito de ponerla al alcance de un hablante (y también

lector) en *ombeayiüts*, tanto por su implícita epistemología como por su implícita dimensión de género.



Fig. 11-12: Una pitahaya (*oex*) y (der) un jaguar (*l'uw*) tejidos al telar de cintura.



XING PATIÜR (63,64)
(at asoik 'Xing korrül')

Niüing ümb tipatiür amb nonüt, kias angoch mindek sow, ayak noik sokol kias. Ningiaj nganüy timong wüx noik jayats tiüid, tiül aaga tiüid nganüy teamarangüw andüy Barrio Nuevo, mbich mitiüid mixig más amb nonüt. Nganüy apiüingüw jayats tiüid, niüing aood moel, kondom niüing aood moel, titsarrap amb nonüt (Tandeak teat Arturo Villasente tiül 2013).

Punta de los mezquites
(se le dice también 'Punta del corral')

Donde termina [la laguna] entre los mezquites hacia el este, allá encuentra la laguna de los marranos y se forma un ensenada. Allá ahora están pasando sobre un nuevo camino, en ese camino que ahora están haciendo hacia Barrio Nuevo, mientras que el camino de los *mixig*⁴ (*véase* núm. 58) [pasa] más al este. Ahora le dicen 'camino nuevo', adonde escarban los extranjeros; después de donde escarban los extranjeros [hay] 'en donde está ancho' (*véase* núm. 57), hacia el este (Arturo Villasente, 2013).

PECH OEX (71)

Niüing andorok wüx tarrüy. Nüetaran aog nej, atam aton marang otieng korrül (Tandeak teat Arturo Villasente tiül 2017).

Detrás de las pitahayas

Es un lugar donde se pesca con atarraya. Su fruta se come, sirve también para hacer la cerca del corral (Arturo Villasente, 2017).

⁴ Así se le llama a gente del Istmo, en general; y a los zapotecos, en particular.



NOP OEX NARANGÜCH TIÜL MANDEL.
UNA PITAHAYA TEJIDA EN LA SERVILLETA.

102

04-B-Filapponimus.indd 102

10/13/18 23:18

Fig. 13: Elaboración gráfica de la pitahaya (*oex*).

MITIÜK LÜW - Cerro del jaguar (291)

Es que como no va mucha gente allá, no hay ranchos, no hay nada, puro monte, por eso no tiene nombre; sí tenía, pero de mucho más antes. Antes sí, que iba la gente allá, pero antiguamente había mucho venado, muchos conejos, ahora ya no hay nada, ya lo acabaron (Tándeak wüx español teat Juan Olivares tiül 1999).

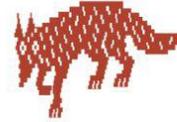
Kos ngomambüw kiaj nipilan, ngmajlüy rüñch, ngomajlüy nikwajind kiaj, palüy xiül kiaj, aaga ngomajüür minüt nej, ajaj, tajlüy, mbich lamajüür xeyay neat. Nomb ambüw kiaj nipilan, tajlüy nomb xeyay xikwüw, xeyay koy, nganüy langomajlüy, laümb (Tamongoch andüy wüx ombeyiüts teat Arturo Villasente tiül 2017).

MITIÜK COYOTE - Cerro del coyote (293)

Xowüy xiül kiaj- Allá hay puro monte.



NOP LÜW NARANGÜCH TIÜL MANDEL.
ÜN JAGUAR TEJIDO EN LA SERVILLETA.



NOP SAMPÜY NARANGÜCH TIÜL MANDEL.
ÜN COYOTE TEJIDO EN LA SERVILLETA.

AÜÜK MITIÜK LÜW, MITIÜK COYOTE
PINAWAN TKÜY WÜX CHIPOW YOW.
SE VEN EL CERRO DEL JAGUAR
Y EL CERRO DEL COYOTE EN EL MEDIO
DE LA SALINA INUNDADA.

Fig. 14: Elaboración gráfica de un jaguar (*lüw*) y de un coyote (*sampüy*).

Como subraya *teat* Braulio Villanueva, maestro bilingüe y comisario de bienes comunales durante la primera parte del trabajo de investigación (autor de la primera introducción del libro), lo de “territorializar” ha sido un trabajo común a los antepasados y las antepasadas, cada quien desde la perspectiva de sus propias prácticas y vivencias del entorno.

Xixejchiün, xincheyiün lamapiüngüw ngiaj leaw andearak atüch miiüt ikoots, nejiw ayaküw minüt meawan niüng nej axood, niüng arang minajiüt nej. Nganüy najneajay larangüch aaga nawiig niüng tingial matiib ngiane almajlüy noik, noik minüt nangaj iüt, nangaj ndek, meawan minüt tiiüd, niüng axood, niüng akül teat nendok, niüng ajüy tiwajchiük, monjiür waküx, monjiür sap, niung üetiw minimalüw nejiw, meawan nangaj iüt niüng akwüüch oleaj xixejchiün, xincheyiün, meawan ajiürüw minüt nej wüx ximbeayiün. (...) Aaga yaj ajikich ikoots meawan minüt nangaj iüt, kos nejiw üjchiw ikoots monapaküy meawan nüt; najneaj tarangüch aag nawiig kos at kiaj apmayajkaats ombas miiütaats, montaj leaw ngomeaag ajüy tiwajchiük, apmajaw kwane noik, noik minüt nangaj iüt.

Nuestros antepasados y nuestras antepasadas nos dijeron hasta dónde se dice que llega nuestro territorio, ellos dieron nombres

a todos los lugares a donde iban a descansar y a donde iban a trabajar. Ahora es cosa buena que se haya hecho este libro donde se señalan los nombres, uno por uno, de las sagradas tierras y de los sagrados mares, todos los nombres de los senderos, donde el pescador descansa y se queda, donde los que cuidan ganado y borregos caminan en el campo, donde sus animales comen. Toda la tierra sagrada donde pisaron los pies de nuestros antepasados y antepasadas, todos estos lugares tienen nombres en nuestra lengua, el *ombeayiüts* (...) En todos estos nombres de la tierra sagrada nosotros *ikoots* nos identificamos, porque ellos nos dan vida todos los días. Este libro es importante porque de esta manera conoceremos la forma de nuestra tierra, sobre todo las mujeres, que no caminan por el monte, conocerán cada uno de los nombres de nuestra sagrada tierra. (Tallè, 2019: 7-8)

Tal vez la incesante actividad de “sembrar” nombres a lo largo del territorio ha sido un trabajo a cargo sobre todo de los hombres durante sus salidas a la pesca o al rancho, las mujeres se han encargado del trabajo igualmente incesante y paciente de tejer el catálogo de las formas de vida de su tierra a escala de sus telares, plasmando en *mbaj* /flor/ “diseños” los mismos animales, plantas y obras que los nombres plasman en palabras^[12] (Cuturi, *op. cit.*). No es por nada que la raíz *-jüy* indica tanto el movimiento de los pies para trasladarse sobre una superficie de tierra o de agua (el caminar), como el movimiento de las manos de las tejedoras que encaminan los hilos a través del entramado del telar (el tejer). Así que caminar y tejer, nombrar el entorno de vida y trazarlo con hilos en figuras, han sido dos técnicas y dimensiones complementarias del mismo trabajo de territorializar e imaginar la cosmovivencia *ikoots*.



Fig.15-16: Pescadores que caminan a lo largo de la orilla de la

Laguna Norte (*teajüiw teat mondok mbeay kalüy ndek*) y (der) una mujer tejiendo una servilleta al telar (*teajüy mandel müm najta*).

En este marco el trabajo de mapeo participativo se ha desarrollado en un vacío cartográfico (casi) absoluto y ha calcado más bien los caminos de los pescadores y de las mujeres tejiendo: sólo unas líneas en la arena y unos croquis en los cuadernos han acompañado las caminatas a lo largo de los senderos de pesca o para los rachos y los diálogos sentados en una mesa para registrar y comparar listados de nombres, analizarlos, transcribir cuentos y discursos cotidianos. Este vacío cartográfico ha sido llenado, al final, con el uso de imágenes de satélite con el objetivo, compartido con mis interlocutores *ikoots*, de devolver de alguna manera la correspondencia entre la morfología del paisaje y la forma lingüística de sus nombres en *ombeayiüts* y proporcionar, al mismo tiempo, una representación al alcance de contextos nacionales, como escuelas, tribunales, Procuraduría Agraria etc. La realización de esta cartografía se debe a Carlo Zoli, director de Smallcodes, una empresa italiana que desarrolla herramientas y programas al servicio de proyectos y políticas para la diversidad lingüística.^[13]

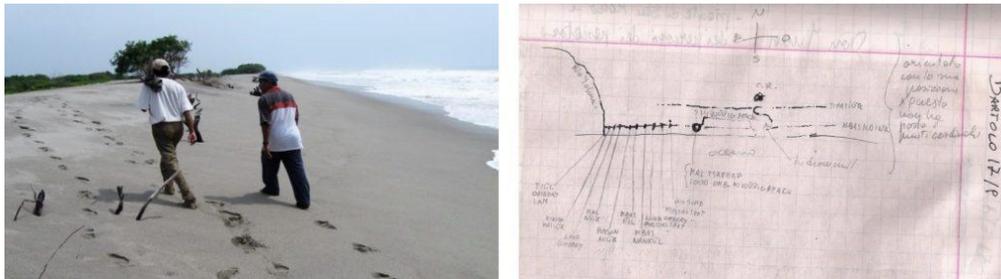


Fig.17-18: Excursión por la playa del océano rumbo colonia Reforma y (der) el croquis de la excursión dibujado en el diario de campo.

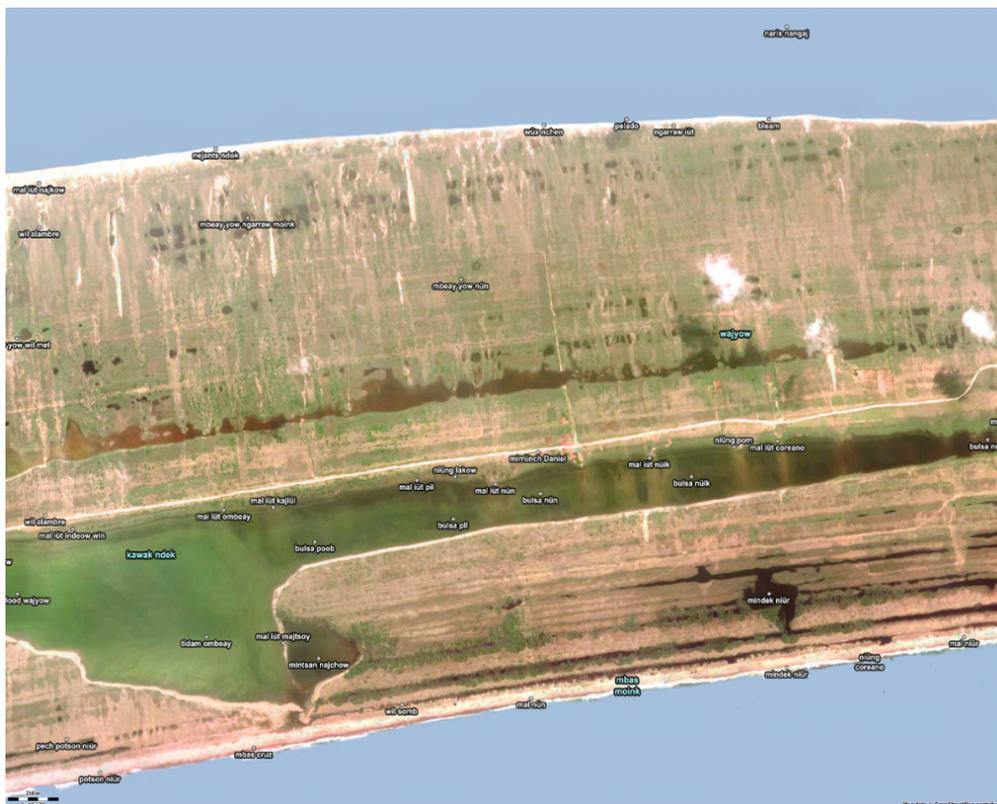


Fig.19: Ejemplo de mapa satelital.

La realización del Atlas ha sido, por tanto, el resultado de un esfuerzo creativo colectivo, coordinado y ensamblado a través de mi experiencia de campo; esto es lo que se esconde detrás de la autoría del libro a mi nombre. Sin embargo, el cumplimiento final de este esfuerzo colectivo se debe, sin duda, al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas que ha permitido devolver a esta "cosmovivencia" la voz y la escucha que merece en un contexto regional y nacional más amplio. Una "cosmovivencia" que se ha vuelto imprescindible defender como patrimonio colectivo, tanto más valioso cuanto más frágil y al punto de colapsar bajo la agresión de mega-proyectos de desarrollo des-territorializados y des-territorializadores, incapaces de resonar con la memoria de esta tierra acuática y ventosa. Proyectos fundados en divorciar o distanciar las palabras (la sostenibilidad, la renovabilidad, la protección de los derechos y del medio ambiente, las oportunidades laborales que afirman promover) de la contundencia de los hechos y de las acciones que cometen a gran escala: extraer minerales, transportar un sin fin de toneladas de mercancías y de materias primas, acondicionar flujos de hidrocarburos y desviar flujos y corrientes de agua, derramar flujos contaminantes en los cuerpos de agua, captar

vientos e inhibir sedimentos etc. En otras palabras, proyectos fundados en tratar los territorios como almacenes de recursos, superficies inertes y pasivas, espacios logísticos por donde mover más y más cosas, al precio, cada vez más insostenible, de socavar “desde adentro” las interdependencias vitales que sustentan y reproducen estas comunidades “más-que-humanas”.

De hecho, las cosmovivencias *ikoots* a las que los nombres en *ombeayiüts* nos dan la entrada nos enseña otra historia; nos enseña que hablar los nombres es parte fundamental del trabajo de territorializar y que al violentar este frágil territorio acuático, en pocas generaciones se acaba silenciando la memoria de sus nombres y, por fin, abandonándolos. Así, el abandono de los nombres de lugares en lengua madre deja al territorio mudo, sin memoria y sin defensa, preludio de su degradación y despojo. En las últimas dos décadas esta espiral de enajenación eco-socio-lingüística se ha vuelto cada vez más rápida y destructiva, consumida al ritmo mismo de las metamorfosis ajenas al territorio ancestral (cambios climáticos, contaminación de aguas, desastres ambientales etc.) y de la des-territorialización y des-comunitarización de la forma vida *ikoots*, multiplicando faccionalismos y violencias.^[14] Por esta misma razón consideramos que el rescate de los nombres de lugar en *ombeayiüts* podrá constituir un fundamental acto de empoderamiento de la memoria colectiva del territorio, imprescindible para que los *ikoots* defiendan sus derechos lingüísticos juntos con sus derechos territoriales y para proteger el derecho de toda la “comunidad territorial”, incluyendo humanos y no-humanos (la que los *ikoots* llaman *nangaj iüt monopoots* /la sagrada tierra encantada/) a regenerarse en pleno bienestar.^[15]

Una reflexión, para empezar de nuevo...

En este sentido, hablar una de las 68 lenguas indígenas de México, y el *ombeayiüts* entre ellas, debe ser considerado como un acto eco-político de capital importancia para salir de la crisis socio-ecológica planetaria en la que nos encontramos, a condición de que la defensa de este derecho sea parte integral

de una eco-política más general, orientada a la defensa de los territorios y al cuidado de las interdependencias vitales entre los humanos y no-humanos que los habitan, capaz de poner freno a una economía desterritorializada que las rompe, maximizando, individualizando y multiplicando el derecho sin límite a acumular y mover cosas. Por lo tanto, al aprender una de las 68 lenguas indígenas de México o de las aproximadamente 6 000 estimadas que existen en el mundo, asistimos (nosotros no-indígenas) a nuestra incapacidad de ver el habla como un acto para habitar y las lenguas como repertorios y patrimonios de "cosmovivencia", pero, al mismo tiempo, aprendemos a imaginar una salida.

Bibliografía

- Barabas, A. (2003), "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, México, Conaculta-INAH col. Etnografía de México, serie Ensayos.
- Boege, E. (2015), *Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en América Latina*, en *Desarrollo e Medio Ambiente*, núm. 35, s.p.
- Boege, E., 2017, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas, México*, INAH-CDI..
- CEPAL, FILAC, 2020, *Los pueblos indígenas de América Latina – Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial* (ONU, http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45664/17/S2000125_es.pdf),
- Cuturi F. (2017) *El mundo ikoots en el arte de tejer de Justina Oviendo. Jayats mitiiüd müm Justina*, Oaxaca, Carteles Editores.
- Cromwell, J. E. (1985), "Marine Geology of Laguna Superior, Mexico", en *Anales del Instituto de Ciencias del Mar y Limnología*, núm. 12, pp. 1-26.
- León-Portilla, M. (1983), *La multilingüe toponimia de México. Sus estratos milenarios*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.

Lien, M. E., Pálsson, G. (2019), "Ethnography Beyond the Human: The 'Other-than-Human' in Ethnographic Work, en *Ethnos*, núm. 19, junio, s.p.

Maffi, L., (ed.) (2001), *On Biocultural Diversity Linking Language, Knowledge, and the Environment*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press.

Moore, J. W. (2015), *De objeto a oikeios: la construcción del ambiente en la ecología-mundo capitalista*, en *Revista Sociedad y Cultura*, vol. 2, núm. 1, pp. 87-107.

Tallè, C. (2019), *Tiül miiüt tiül mindek mixejchiiüts – En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los Ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, México, Secretaría de Cultura-INALI.

————— 2017, *L'anatomia del paesaggio fuor di metafora. L'uso dei termini anatomici negli enunciati locativi in ombeayiüts (Oaxaca, Messico)*, en *Lares*, núm. 2, pp. 235-268.

————— 2016, *Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud*, SEID, Firenze.

————— 2004, *Observaciones sobre la terminología toponímica de los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, en *Cuadernos del Sur*, Oaxaca, Mexico, núm. 20, pp. 51-70.

Tsing, A. (2013), *More-than-human Sociality: A Call for Critical Description*, en H. Kirsten, (ed.), *Anthropology and Nature*, Londres, Routledge, pp. 27-42.

Velázquez E., Léonard É., Hoffmann O., Prévôt-Schapira M. F. (coords.) (2009), *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI)*, México, CIESAS-IRD-Éditions, Montpellier.

1. Véase la Declaración de Cancún de Países Megadiversos Afines (2002)
(<https://www.un.org/spanish/conferences/wssd/documentos/aconf199pc17.pdf>).
↑
2. <https://www.gob.mx/conanp/articulos/mexico-megadiverso-173682>
↑
3. https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf ↑
4. https://en.unesco.org/sites/default/files/los_pinos_declaration_170720_es.pdf
↑

5. Según estudios en el 2019 en Groelandia se ha dado un derretimiento récord de la capa de hielo (6 veces más rápido que en los años noventa del siglo pasado), mientras que en la selva amazónica de Brasil los incendios han aumentado en un 200% (según el Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais). ↑
6. Según CEPAL (2020) entre 2015 y primer semestre 2019, 232 hombres y mujeres han sido asesinados en toda América Latina por defender territorios y derechos indígenas. ↑
7. Tomo prestada esta noción de Tsing (2013) y del amplio debate actual en antropología sobre la relación entre humanos y no humanos. (Véase Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn entre otros). ↑
8. Para una perspectiva histórica de las políticas de desarrollo coloniales y nacionales en el Istmo de Tehuantepec véase [Velázquez, Léonard, Hoffmann, Prévôt-Schapira](#) (2009). ↑
9. Este trabajo de investigación se ha llevado a cabo, hasta el 2013, en el marco del *Project for Enhancement of Huave Cultural and Linguistic Self-awareness* patrocinado por la *Salus Mundi Foundation* (Tucson, Arizona/UCLA Berkeley), bajo la coordinación científica de la profesora Flavia Cuturi y del profesor Maurizio Gnerre de la Universidad de Nápoles "L'Orientale" (Italia), cuyo objetivo ha sido la publicación de libros bilingües (*ombeayiüts/español*) a partir de materiales de documentación etnográfica. Desde 2015, las investigaciones han continuado como parte de una beca de investigación en antropología lingüística sobre el tema: "La construcción discursiva de la Naturaleza entre ombeayiüts y español" bajo la dirección del profesor Maurizio Gnerre, en el Departamento de Estudios Literarios, Lingüísticos y Comparados de la Universidad de Nápoles "L'Orientale". En 2016 parte del trabajo de elaboración cartográfica ha sido financiado por la *Gesellschaft für bedrohte Sprachen/Society for Endangered Languages (GBS)* de la Universidad de Colonia (Alemania). A partir de 2017 el proyecto ha entrado en el PRIN 2015 (Proyecto de Relevante Interés Nacional) sobre el tema de "Eco-fricciones del Antropoceno", patrocinado por el MIUR (Ministerio Italiano de la Universidad y de la Investigación) bajo la coordinación del profesor Maurizio Gnerre. ↑
10. San Mateo del Mar tiene un título de propiedad comunal sobre aproximadamente 7 700 ha (Resolución Presidencial del 1945). Sin embargo, este título sigue siendo objeto de reivindicaciones por parte de las autoridades agrarias comunitarias que están en la raíz de los constantes conflictos agrarios con las comunidades vecinas.

↑

11. Este es el título del segundo capítulo del libro; los títulos de los demás capítulos son: *-Niüng üünd manüt iüt, ndek imiün wüx ngineay ajlüy* /donde se dio nombre a la tierra y al mar de cómo están/ 'Lugares que tienen nombres de la forma del terreno y de las lagunas' (morfo-topónimos) (capítulo 1) *-Niüng üünd manüt iüt imiün wüx minüt nimal* /donde se dio nombre a la tierra de los nombres de los animales/ 'Lugares que tienen nombres de animales (zoo-topónimos) (capítulo 3) *-Niüng üünd manüt iüt imiün wüx minüt nipilan, akiiüb niüng arangüch najiüt, niüng atiiüdarán, niüng akülaran* /donde dieron nombre a la tierra de los nombres de la gente y de donde trabajan, caminan y viven/ 'Lugares que tienen nombres de gente y donde la gente trabaja, camina y vive' (antropo-topónimos) (capítulo 4) *-Niüng üünd manüt iüt imiün wüx kwenta tanomb, akiiüb niüng ayakaran nangaj nichech* /donde se dio nombre a la tierra de los cuentos antiguos y donde se dejan las sagradas ofrendas/ "Lugares que tienen cuentos de antes y donde se dejan las sagradas ofrendas" (lugares sagrados) (capítulo 5).
↑
12. El término *mbaj* /flor/ indica tanto las figuras tejidas en telar (*mimbaj mandel* /las flores de la servilleta/), como las palabras poéticas (*ayak mimbaj poch* /pone su flor a la palabra/ "habla florido"). ↑
13. Agradezco también a Rubén Langlé, responsable del Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica (SIG) en el CIESAS-Pacífico Sur (Oaxaca), por su asesoría en el proceso de georreferenciación de los puntos toponímicos. ↑
14. En la última década, en las comunidades *ikoots* de San Mateo del Mar se está dando una fuerte contracción de las áreas de pesca junto con un agravamiento de los conflictos agrarios entre comunidades vecinas, en el contexto de una escalada de violencia sin precedentes en la memoria reciente que está socavando la labor milenaria de territorialización y la legitimación de las instituciones políticas comunitarias. ↑
15. *Monapaküy* (*mon*-NomPlural + *apak*-vida, salud, fuerza + *üy*-Enfatizador) es la palabra con que se expresa en *ombeayiüts* el concepto de "bienestar" que abraza la interdependencia vital entre humanos y no-humanos en el ciclo de reproducción ecológica del territorio lagunar. ↑



ICHAN TECOLOTL LA CASA DEL TECOLOTE

Ichan Tecolotl, año 32, edición 345, febrero 2021. Publicación mensual editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Calle Juárez 87, Col. Tlalpan Centro, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, México, teléfono +52 (55) 54873570. Página electrónica:

<https://ichan.ciesas.edu.mx/>. Contacto: ichan@ciesas.edu.mx. Editor responsable: Dirección de Vinculación. Responsable de la última actualización de este número: Teresita de Jesús Soria Gallegos. Fecha de última modificación: 15 de abril de 2021.

Las opiniones expresadas por las y los autores no necesariamente reflejan la postura de la institución. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados, siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección electrónica de la publicación.

Juárez 87, Tlalpan Centro, CDMX, C.P. 14000

<https://www.ciesas.edu.mx>

correo de contacto: ichan@ciesas.edu.mx

REDES SOCIALES

