

LO QUE PODEMOS APRENDER.

Reflexiones sobre un proyecto de investigación en San Mateo del Mar (Oaxaca, México)

José María FILGUEIRAS NODAR

Universidad del Mar (campus Huatulco. México)

jofilg@hualtulco.umar.mx

WHAT WE CAN LEARN. Reflections on a research project in San Mateo del Mar (Oaxaca, México).

Resumen: Este texto presenta algunas reflexiones suscitadas por el proyecto de investigación “Sistematización de la cosmovisión de los *mero ikoots* a la luz del pragmatismo ambiental”, dirigido por quien esto escribe, financiado por la Universidad del Mar (Oaxaca, México) y llevado a cabo desde el 14 de febrero de 2012 al 14 de agosto de 2013. El proyecto, inspirado teóricamente por el *pragmatismo ambiental* de Light y Katz (1996) y también por la ética ambiental comparada de Callicott (1994), trató de poner las bases para establecer un diálogo entre la cosmovisión tradicional de los *mero ikoots* y la ética ambiental contemporánea. Después de explicar brevemente algunos aspectos generales del proyecto, el texto reflexiona sobre uno de los hallazgos del mismo: las diferencias existentes entre el concepto de naturaleza de los *mero ikoots* y el occidental, mencionando la importancia que ello puede tener para la ética ambiental.

Abstract: This paper presents some reflections arising from the research project “Systematization of *mero ikoots*’ worldview in the light of environmental pragmatism”, led by this writer, funded by the Universidad del Mar and carried out from February 14, 2012 to August 14, 2013. The project, theoretically inspired by *environmental pragmatism* (Light and Katz, 1996) and also by *comparative environmental ethics* (Callicott, 1994), attempted to lay the groundwork for establishing a dialogue between the traditional worldview of *mero ikoots* and contemporary environmental ethics. After briefly explain some general aspects of the project, the text reflects on one of its findings: the differences between the *mero ikoots* and Western thought with regards to the concept of nature, mentioning the importance these differences may have for environmental ethics.

Palabras clave: Huaves. *Mero Ikoots*. Naturaleza. Ética Ambiental
Huave. *Mero Ikoots*. Nature. Environmental Ethics

Los *mero ikoots*, conocidos también como *mareños* o con el despectivo término zapoteco *huaves*, son una etnia que habita las lagunas costeras ubicadas al Sur del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca (México). En la actualidad, son unos 27,000 individuos (según cifras del INEGI¹), distribuidos en los tres municipios de San Mateo del Mar, San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar y la agencia municipal de Santa María del Mar. Los *ikoots* son en muchos sentidos una etnia enigmática, cuyo origen no está determinado claramente (el grupo se autoadscribe un origen foráneo, que los hace proceder de Nicaragua e incluso de Perú), lo mismo que los parentescos de su lengua, el *ombeayüts*, considerada por los lingüistas un idioma *aislado*. En palabras de Signorini (1979: 18), los *mero ikoots* son “los representantes de una original «cultura lagunar»” cuya economía depende casi por completo de la pesca (en especial de camarones). Con algunas excepciones, caso de los seris de Sonora, esta especialización en la actividad pesquera es una situación insólita para las etnias originarias que habitan México, que generalmente tienen como ocupación principal la agricultura, centrada sobre todo en el cultivo del maíz. No obstante, al igual que los pueblos que se dedican a la agricultura, los *mareños* dependen de las lluvias, puesto que éstas resultan un elemento clave para la reproducción del camarón. No es de extrañar, entonces, que dadas estas circunstancias, los *mareños* hayan “hecho del agua, en sus distintas manifestaciones, un centro de reflexión en torno del cual giran la economía y la mitología” (Millán, 2003: 15-16).

La mitología de los *mero ikoots* fue precisamente el aspecto que más nos llamó la atención, determinando la elección de este grupo como sujeto de estudio de nuestro proyecto. Como sabemos, desde el siglo XVI las etnias mexicanas sufrieron con dureza los efectos de la Conquista y posterior evangelización cristiana. A pesar de las nefastas consecuencias de estos eventos históricos, las cosmovisiones tradicionales de las etnias no fueron erradicadas por completo, debido a la aparición de “un proceso paralelo de resistencia, a través del cual el mundo indígena siguió manteniendo su propia cosmovisión, expresada en símbolos y signos, rituales y ofrendas, al margen de la nueva religión” (Castillo, 2004: 155). Este proceso es analizado por Broda (2003), quien muestra cómo el sincretismo surgido a partir del siglo XVI recoge diversos elementos de los cultos prehispánicos, entre ellos y de manera muy destacada, el culto agrícola, ligado a fenómenos como el cultivo del maíz, los vientos o las lluvias. Broda señala también que, si dichos elementos han pervivido, ello se debe a que en el área se siguen dando las mismas condiciones climáticas y se siguen repitiendo los mismos ciclos naturales (del maíz o, en el caso de San Mateo, del camarón), así como también “perdura la dependencia de las comunidades de una economía [...] precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos” (Broda, 2003: 18). A mí me interesaba en gran medida la relación señalada entre la cosmovisión y los ciclos naturales, porque consideraba que podría implicar consecuencias de relevancia para la ética ambiental. Y así nació este proyecto...

I. El proyecto

La principal motivación del proyecto “Sistematización de la cosmovisión de los *mero ikoots* a la luz del pragmatismo ambiental” era tratar de establecer un diálogo entre dicha cosmovisión y algunas preocupaciones de la ética ambiental contemporánea. Para desarrollar la investigación, tuve la fortuna de conseguir la colaboración de un grupo de trabajo muy completo, formado por especialistas en diversas disciplinas, capaz de abordar la problemática elegida desde las múltiples perspectivas que el tema requería². Un aspecto

1 Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Datos disponibles en la web <http://www.inegi.org.mx>

2 Esta es la lista completa de participantes en el proyecto: Lourdes Alonso, Dulce Alexandra Cepeda, Liliana Gómez, Verónica Gómez, Yecenia Ramírez, Gabriela Reyes, Gastón García, Jorge Meneses y Edgar Talledos. Vaya por delante mi agradecimiento a todos ellos.

especialmente destacable fue la ayuda de una habitante de la comunidad, Karen Canales Esesarte, alumna de la Universidad del Mar que se convirtió en un miembro decisivo del proyecto, al facilitarnos el acceso a la comunidad, que sin su apoyo habría resultado mucho más difícil y, desde luego, habría consumido mucho más tiempo. Gracias a Karen y a sus padres, la Profa. Elsa y el Sr. Andrés, pudimos adentrarnos sin dificultades en la comunidad, especialmente los primeros días. Posteriormente, acabaron por convertirse en *amigos* de varios miembros del proyecto, algo quizá mucho más importante que las aportaciones teóricas que el mismo haya podido llegar a hacer.

Durante el proyecto hicimos uso de diferentes metodologías. Personalmente, me sirvió para conocer de primera mano el trabajo de campo y todo lo que implica, algo de lo que he dado cuenta en otro artículo (Filgueiras, 2013). Como estudioso de la filosofía, acostumbrado por tanto a reflexionar sin levantarme de mi sillón, ésta fue una gran experiencia, todo un baño de realidad. Perfeccioné mis técnicas de entrevista, que había comenzado a desarrollar modestamente en algunas investigaciones sobre ética turística en Huatulco, y gracias sobre todo a la ayuda de Jorge Meneses, un antropólogo *de pura cepa*, di mis primeros pasos en el mundo de la *observación*. A lo largo del proyecto también me fui interesando paulatinamente cada vez más por la Antropología Visual, un enfoque que planeo explorar en nuevas investigaciones sobre el área.

El proyecto tenía como principales fundamentos teóricos el *pragmatismo ambiental* de Light y Katz (1996) y la ética ambiental comparada de Callicott (1994). El pragmatismo ambiental, luego de declarar su agnosticismo ante la cuestión del *valor intrínseco*, que ha ocupado a los filósofos ambientales durante décadas, prefiere dedicar sus esfuerzos a encontrar argumentos capaces de involucrar a las personas en la solución de los problemas ambientales. Por su parte, la ética ambiental comparada toma en cuenta que diferentes culturas poseen diferentes concepciones sobre el medio ambiente, y trata de comparar estas concepciones, buscando puntos de confluencia capaces de contribuir al diálogo intercultural, así como ideas procedentes de otras culturas que puedan iluminar algunos de los problemas causados por la actual crisis ambiental. Creo que apenas resulta necesario señalar la compatibilidad de ambas posiciones: la apuesta pragmatista por el pluralismo le permitirá buscar en otras culturas ideas que puedan contribuir a su objetivo, de modo que las consideraciones de la ética ambiental comparada alimentarán la búsqueda de soluciones para la crisis ambiental emprendida por el pragmatismo ambiental. Tales reflexiones aplican especialmente para el presente proyecto, que trató de buscar en la cosmovisión de los *mero ikoots* la clase de ideas que necesita el pragmatismo ambiental, teniendo claro, como esta corriente, que hoy en día la crisis ecológica imprime un sentido de urgencia al pensamiento ético. Además de ello quisiera destacar también la inspiración de la ética experimental de Appiah (2008). Al igual que este autor, yo también creo que la ética debería apearse más a los datos empíricos. Aunque en su libro Appiah se refiere sobre todo a las neurociencias y la economía, creo que este *animus* empirista debería extenderse también a ciencias sociales como la historia o la antropología, como traté de hacer con el presente proyecto.

El mismo se estructuró en torno a una serie de preguntas de investigación, relativas al concepto de naturaleza de los *ikoots*, las normas que regulan la interacción de los seres humanos con el medio natural, la estructuración simbólica de dicho medio, etc. Muy poco después de comenzar la investigación, los participantes nos dimos que era un número excesivo de preguntas, todavía más si se tenían en cuenta las limitaciones presupuestarias y, quizá aun más relevante, la complicada situación política del área³, aspectos que imposibilitaban la realización de trabajo de campo por largas temporadas. Debido a estas dificultades, no pudimos investigar en profundidad todas las preguntas iniciales y cada uno de los diez par-

3 Filgueiras (2013) ofrece una serie de notas acerca de esta situación. Véase Orozco (2011), Cervantes (2013) y Vélez (2013) para más información.

participantes se centró en temas que le interesaban especialmente. Jorge Meneses, por ejemplo, estudió a los jóvenes de San Mateo del Mar, concretamente el significado que éstos dan a su juventud, así como el modo en que se apropian de los espacios públicos y familiares. Edgar Talledos, por su parte, se centró en los usos del agua entre los *mero ikoots*, desde el uso doméstico hasta los usos rituales⁴. En mi caso, traté de investigar un tema que me pareció de especial relevancia para la ética ambiental, como es el concepto de naturaleza de los *mero ikoots*, sobre el cual hablaré a continuación.

II. Un hallazgo preliminar

¿Poseen los *mero ikoots* un concepto asimilable al occidental de *la naturaleza*⁵? Para una primera aproximación a esta cuestión, seguiré de cerca el esquema propuesto por Estrada (2009: 191), quien estudia la tradición oral de los mayas contemporáneos para “encontrar evidencias que nos [hagan] pensar que entre los mayas la distinción entre naturaleza y cultura, si bien en ocasiones se traza, también se desdibuja constantemente ante un mundo que se construye de manera distinta”. Estrada aporta una serie de interesantes elementos de reflexión, con base en los cuales se propone la siguiente lista de elementos: (i) la sacralización del espacio; (ii) los rituales como ámbito en el que se interpenetran los dos términos de la distinción occidental; y (iii) la influencia de la conducta humana en la abundancia de recursos. A continuación, se expondrán unos breves comentarios sobre cada uno de dichos elementos.

(i) Con pocas dudas, la cosmovisión de los mareños reconoce la existencia de espacios sagrados. Las montañas o islas (los *ikoots* no hacen distinciones entre ambas, que designan con el mismo término: *tiüc*) son considerados lugares santos. Cerro Bernal, una elevación situada en la costa del estado de Chiapas, se considera el lugar donde viven los *monteoc* o *montiocs*, que Lizama (1999: 277) caracteriza como “seres concebidos como los rayos, la lluvia, el viento, hacedores de milagros, naguales que velan por el bienestar del pueblo”. Para Millán (2003: 17), los *montiocs* mandan sobre los rayos y sobre las lluvias; además, “se trasladan a la velocidad del relámpago y son capaces de convertir el agua marítima en agua pluvial”. Millán (2003) explica también que los *ikoots* designan normalmente a los rayos como *teat monteoc*, es decir, ‘padre rayo’, y que consideran a éste como la pareja de ‘la madre viento del sur’ (*müim ncherrec*). De estos datos puede inferirse que los *ikoots* consideran a Cerro Bernal como un lugar poblado por matrimonios de seres sobrenaturales (que por cierto consideran muy parecidos a cualesquiera otros matrimonios). Los habitantes de San Dionisio del Mar, una comunidad habitada también por los *mero ikoots*, dirigen sus ofrendas a Cerro Cristo, isla a la que consideran como un lugar mágico, carácter reforzado por multitud de relatos (varios de los cuales son conocidos también en San Mateo y fueron narrados a los miembros del equipo de trabajo).

Otro *tiüc* sagrado es la isla de Monopostioc, ubicada en la Laguna Superior. Para los *mero ikoots*, la importancia de esta isla proviene del hecho de que fue habitada por Nijmeor Cang, la Virgen de Piedra, una divinidad marítima considerada hoy día por muchos autores como la deidad original de los mareños. Según las narraciones mitológicas, el Cerro de Monopostioc fue creado por el Ndeaj, un niño mitológico que los huaves consideran como algo así como el espíritu de la innovación, del cual piensan que *todavía hoy sigue haciendo maravillas*, como la creación de la televisión, el Internet, etc., y que curiosamente ubican como viviendo en los Estados Unidos (véase el cuento sobre el Ndeaj en Ramírez, 1989).

4 Estas aportaciones de los miembros del proyecto, y de otros estudiosos que quisieron compartir sus conocimientos sobre el área con nosotros, se están integrando en un libro colectivo.

5 Esta cuestión general fue sugerida (en comunicación por correo electrónico con el responsable del proyecto) por Saúl Millán, uno de los principales expertos en la cosmovisión de los *mero ikoots*, a quien quiero agradecer aquí.

(ii) Utilizaré los rituales de petición de lluvia como elemento más destacado para abordar la cuestión del ritual como un ámbito de contacto entre naturaleza y cultura, debido a algo que ya mencioné: la importancia que el agua, especialmente la de lluvia, posee para la cosmovisión mareña. Al respecto, conviene recordar que la lluvia, en tal cosmovisión, se produce por acción de seres sobrenaturales, ante los cuales los humanos se hallan totalmente subordinados. Las lluvias se originan a través de una acción conjunta del rayo con el viento del sur; pero el rayo tiene un enemigo muy poderoso, la serpiente (*ndiük*), que debe entenderse como una “metáfora mítica del aspecto hostil del agua” (Signorini, 1994: 106) y que debe ser derrotada. En este punto, la mitología mareña refleja dos peligros que siempre amenazan el área que habitan: la ausencia de agua dulce, que pone en riesgo la reproducción del camarón, y las inundaciones, eventualidad siempre presente, debido a la topografía del área y la impermeabilidad de los terrenos. Las lluvias, entonces, son necesarias, pero únicamente si se dan en la proporción correcta. Dado que los humanos se hallan totalmente subordinados a los seres sobrenaturales que producen la lluvia, el ritual es la única alternativa capaz de lograr que las lluvias caigan en la proporción adecuada.

El calendario ritual (véase García, 2004) de los *ikoots* contempla todo un ciclo dedicado a las peticiones de lluvia, en el cual se destacan dos eventos, como son la petición denominada *ayac icec alcalde andy malwiid* y la Danza de la Serpiente, celebrada el día grande de la fiesta de Corpus Christi. El primero, cuyo nombre significa literalmente “el alcalde deja la ofrenda en la cabeza del arenal” (Millán, 1993: 234) es un proceso que se desenvuelve en varias fases, en la temporada posterior a Semana Santa. En su primera fase, el alcalde y otras autoridades marchan en solitario al mar y las lagunas durante tres semanas seguidas para realizar las peticiones; en la segunda, se lleva a cabo una procesión colectiva que transporta la imagen de cinco santos hasta el mar, donde son introducidos mientras las autoridades pronuncian una oración. El contenido de esta oración fue registrado por Miguel Covarrubias en su obra *El Sur de México*, de donde se extrae el siguiente fragmento (citado en Millán, 1993: 78):

Ea! Señor y Señora mis creadores: he venido a la boca del Mar Bendito, he prendido mis velas y confío en que nos reciban como siempre. Estamos aquí para pedir lo que merecemos: les pedimos las aguas benditas que vienen de la morada de los relámpagos benditos, el viento que nos traerá los mares benditos, para producir el movimiento bendito [...] También pedimos que el mar bendito entre a las lagunas y traiga consigo los peces benditos, los camarones benditos y todos los hijos de la laguna bendita, para que los hijos de la tierra los coman, para que no les falte nada.

La Danza de la Serpiente, por su parte, narra la lucha entre el rayo y la serpiente, a través de los movimientos de dos personajes, el Flechador (*Neajeng*) y la Cabeza de Serpiente (*Omalndiük*), ambos impregnados de un intenso simbolismo, patente incluso en su vestuario, que utiliza colores asociados simbólicamente a connotaciones específicas (el Flechador vestido de negro, color asociado a la curación, la Cabeza de Serpiente de gris, el color con que se pintan los ataúdes). Durante los cuatro primeros movimientos de la danza, el Flechador da latigazos a la serpiente para obligarla a que lo siga alrededor de los demás danzantes, siguiendo un curso que Oseguera (2009) ha relacionado con la mitología del Tamoanchan. En el quinto movimiento, ambos personajes se dirigen al público y la serpiente da una vuelta a la explanada en que se realiza la danza, tocando con su machete de madera el cuello de todos los presentes, quienes la reciben con alegría, por considerarlo de buena suerte, debido a que representa el lado benéfico de las lluvias. En el sexto movimiento, el Flechador quita su gorra a la serpiente, lo cual representa una decapitación simbólica y, en suma, la afirmación del control sobre las consecuencias destructivas del agua.



Fotografía: Momento de la Danza de la Serpiente
Autor: José María Filgueiras Nodar

Aunque esta danza también se presenta en las otras dos festividades principales de San Mateo del Mar, el día de la Candelaria y la fiesta del santo patrón de la comunidad, sólo el día de Corpus se baila en su totalidad, es decir, incluyendo la muerte de la serpiente. Según Signorini (1994: 112), es únicamente en el Corpus cuando la danza cobra “su verdadero significado y fuerza operativa” ligada a la petición de lluvia. Conuerdo con Signorini (1994: 112) cuando afirma que tal situación “es perfectamente comprensible, dado que tendría poco sentido representar el mito para pedir la lluvia el 21 de septiembre o el 2 de febrero”, las fechas de las otras dos festividades. En cambio, en las fechas del Corpus⁶, que coinciden aproximadamente con los momentos iniciales de la temporada lluviosa, resulta extremadamente factible pedir la lluvia. La tradición mareña, de hecho, considera que las primeras gotas de lluvia de ese año deben caer justo al finalizar la danza, a no ser que haya habido algún problema, relacionado generalmente con el mal comportamiento de las autoridades, al que se hará referencia enseguida.

Estas consideraciones muestran con claridad el gran conocimiento que los *mero ikoots* poseen de su entorno, y ayudan también a explicar el prestigio de “«brujos» encargados de propiciar las lluvias” (Oseguera, 2004: 14) de que goza esta etnia ante sus vecinos. Además, sirven para expresar en qué medida los rituales aparecen como un ámbito de relación entre los dos términos de la dicotomía occidental entre naturaleza y cultura, al involucrar y poner en relación elementos propios de ambos. Lo mismo sucede con el aspecto que expondré a continuación.

(iii) Para los *mero ikoots*, la prosperidad material de sus comunidades, expresada fundamentalmente a través de la captura de camarón, depende en un sentido muy inmediato de las virtudes de sus autoridades. Esto permite ver en qué medida el ciclo ceremonial que gira alrededor de las lluvias se encuentra relacionado de manera directa con la actividad política de los *ikoots*, apuntando a la existencia de una relación entre las actividades productivas, la cosmovisión religiosa y la organización política. En San Mateo del Mar, como he dicho,

⁶ Corpus Christi es una festividad del calendario católico que se celebra en una fecha variable, entre el 21 de mayo y el 24 de junio.

se cree que la regularidad de las precipitaciones depende de las ofrendas dirigidas a Cerro Bernal. Tales ofrendas son realizadas por las autoridades comunitarias, quienes tienen el derecho y también la obligación de propiciar las lluvias, y que son cuestionadas por la comunidad si no obtienen los resultados esperados. Signorini (1979), por ejemplo, relata que, en 1976, la ausencia de lluvias y la presencia de vientos del norte fuera de temporada, con su consiguiente efecto negativo en las capturas de camarón, fue atribuida por los miembros de la comunidad al mal comportamiento de sus autoridades, quienes estuvieron a punto de ser destituidos de los cargos y si se salvaron de tal humillación se debió únicamente a que el 16 de agosto fue un día de lluvia.

El alcalde, quien es “literalmente [...] una figura sagrada” (Millán, 1993: 174) para los *mero ikoots*, debe tener un comportamiento moral intachable. En el trabajo de campo, se pudo ver en qué medida a las autoridades se le imponen determinadas exigencias, por ejemplo, en el terreno del comportamiento sexual; el alcalde no puede tener amantes ni estar divorciado, de hecho ni siquiera se le puede considerar para el cargo si está viudo. Asimismo, según los expertos en la cosmovisión huave, durante todo el periodo en que el alcalde ostenta su cargo se halla sujeto “a una serie de restricciones rituales” (Millán, 1993: 174), entre ellas la abstinencia sexual y también la obligación de trasladarse únicamente del Palacio Municipal a su casa y de su casa al Palacio. Dado que “el bienestar entero de la comunidad, la abundancia de la pesca y la regularidad de las lluvias [recaen] sobre sus espaldas” (Millán, 1993: 174), el incumplimiento de estas exigencias expone a la comunidad a diversos peligros. Además del ejemplo ya mencionado de Signorini, quisiera mencionar que en el trabajo de campo uno de nuestros informantes mencionó encontrarse preocupado de que, a causa de los problemas políticos en la comunidad, los ritos no se habían llevado a cabo apropiadamente.

La relación que establecen los *mero ikoots* entre el comportamiento individual y la prosperidad comunitaria lleva a reflexionar sobre las consideraciones de Millán (2003) acerca de las correspondencias establecidas entre distintos planos por el pensamiento mareño con la intención de dotar de coherencia a su vida social. Aunque esta posibilidad sólo será apuntada, sin entrar en ulteriores reflexiones, las cuales todavía se están desarrollando, creo que comparar este *modus operandi* con las *constituciones* tan nítidamente trazadas por el pensamiento occidental, tal y como son explicadas por Latour (1993), arrojaría interesantes resultados. En cualquier caso, sí se puede concluir, después de haber recorrido todos los aspectos tratados en este epígrafe, que las concepciones de los *mero ikoots* sobre la naturaleza no parecen ser exactamente las mismas que las propias de Occidente. Dicho esto, se pasará al siguiente apartado, que explorará brevemente las posibilidades de estos modestos hallazgos para la ética ambiental.

III. Algunas implicaciones para la ética (ambiental).

A mi juicio, estas reflexiones sobre las diferencias entre las concepciones de la naturaleza de los *mero ikoots* y las occidentales, así como algunos otros aspectos estudiados por el proyecto que ya no he presentado aquí –p. ej. el análisis de aquellos elementos que, como el mar, los rayos o algunas especies de animales, son dotados por los *mero ikoots* de ciertas características propias de *lo santo* (Otto, 2001) o *lo sagrado* (Eliade, 1998)– revisten un gran interés para la ética ambiental. Elementos como los citados no hacen sino expresar la existencia de alternativas a la visión que predomina en el pensamiento occidental, mostrándonos que la relación entre los seres humanos y su entorno puede establecerse desde bases diferentes a las que son comunes en nuestras sociedades. Es cierto que de ello no se sigue necesariamente que esas bases sean necesariamente positivas para la resolución o mitigación de los efectos de la crisis ambiental, ni tampoco que constituyan aspectos susceptibles de aplicarse de forma efectiva a dicha tarea. Sin embargo, también es cierto que tales alter-

nativas aportan nuevas ideas para abordar los problemas suscitados por la crisis ambiental, y que existe una larga historia de éxito en la relación de los *mero ikoots* con su entorno, el cual además no es el más favorable para la supervivencia de una población. Este balance prácticamente incita a *experimentar* (en el sentido más puramente deweyano) con alguna de las propuestas que surgen del estudio de su cultura. Es difícil prever cuáles podrían ser las líneas concretas de actuación, pero la profundización en las mismas resulta prácticamente un imperativo, y sin duda en el futuro ocupará la atención de varios colaboradores del proyecto.

Un segundo aspecto que me gustaría comentar, para cerrar estas reflexiones, tiene que ver con el hecho de que las etnias originarias que habitan Oaxaca (y todo México) han sido, al menos desde la Conquista, uno de los grupos humanos peor tratados y más marginados por los sucesivos gobiernos. Al respecto, se cree que proyectos como el presente, además de las aportaciones teóricas que hayan podido y todavía puedan proveer, contribuyen a poner en un plano de igualdad a estos grupos tan maltratados por la historia, al ubicarlos como interlocutores dialógicos de los cuales se pueden aprender interesantes lecciones sobre temas, como la relación entre los seres humanos y su entorno natural, de extrema importancia (lo digo sin exageración alguna) para la supervivencia de nuestra especie. En efecto, es mucho lo que la ética ambiental puede aprender de los *mero ikoots*, y en general de las cosmovisiones de prácticamente todas las etnias originarias. Sin embargo, y es algo que quiero destacar especialmente, no podemos repetir el mismo tipo de relación expoliadora que se ha venido estableciendo hasta ahora con dichas etnias. Por ello, al tiempo que nos preocupamos por estudiar sus cosmovisiones y relacionarlas con los problemas de la ética ambiental, debemos pensar con la misma intensidad en la forma más adecuada de retribuir tales lecciones, para lo cual resulta útil recurrir a la conocida noción de *reciprocidad*.

Pondré un sencillo ejemplo: el área habitada por los *mero ikoots* está siendo sacudida ahora mismo por la llegada de megaproyectos eólicos, los cuales amenazan los lugares sagrados, exacerban los problemas territoriales existentes, provocan divisiones políticas en el interior de las comunidades (las cuales en ocasiones han llegado a generar situaciones de violencia), etc. Los gobiernos estatal y federal, hasta el momento, parecen estar plenamente a favor de esta clase de proyectos, muchos de ellos desarrollados por empresas extranjeras o cuya casa matriz se encuentra en otros países (entre los cuales España ocupa un especial protagonismo). Evidentemente, pueden aportarse muchas razones de corte ambiental a favor de la energía eólica, y probablemente muchas otras desde una perspectiva gubernamental, a favor de la inversión de miles de millones de dólares. Sin embargo, no resulta justo que los *mero ikoots*, los dueños originales de ese territorio, *su* territorio, sean precisamente los que tengan que cargar con todos los impactos negativos de los megaproyectos, bien sin recibir prácticamente beneficio alguno, o bien teniéndose que contentar con unas migajas (quien lo dude, puede ver los montos del alquiler de los terrenos que se están pagando en los proyectos desarrollados en áreas cercanas). La clase de reciprocidad a que me estoy refiriendo haría imposible esta clase de tratos injustos. Aun más, *exige* su denuncia y la búsqueda de alternativas a los mismos. Lamentablemente, éste es sólo un ejemplo de los muchos que podrían ponerse.

Bibliografía

APPIAH, Kwame Anthony

2008 *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BRODA DE CASAS, Johanna

2003 “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffyllia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, II: 14-27.

- CALLICOTT, J. Baird
1994 *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- CASTILLO ESCALONA, Aurora
2004 "Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural", en *Estudios de Cultura Otopame*, IV: 155-169.
- CERVANTES, Jesusa
2013 "Parques eólicos: la resistencia comunitaria", en *Proceso*, 26 de abril [<http://www.proceso.com.mx/?p=340252>, consultado el 25 de junio de 2013]
- ELIADE, Mircea
1998 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- ESTRADA OCHOA, Adriana C.
2009 "Naturaleza, cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea", en *Estudios de Cultura Maya*, XXXIV: 181-201.
- FILGUEIRAS NODAR, José María
2013 "¿Bautizo de campo? Un filósofo «de sillón» en San Mateo del Mar (Oaxaca, México)", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Número Especial: América Latina.
- GARCÍA SOUZA, Paola
2004 "Entre la lluvia y la sequía: procesos simbólicos y ciclos naturales de los huaves de San Mateo del Mar", en Quezada, Noemí (ed.). *Religiosidad popular: México-Cuba*: 121-130. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza Valdés.
- LATOUR, Bruno
1993 *We have never been modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LIGHT, Andrew y KATZ Eric (eds.)
1996 *Environmental Pragmatism*. Londres & Nueva York: Routledge.
- LIZAMA QUIJANO, Jesús
1999 "El verdadero nosotros. El grupo etnolingüístico huave", en Barabas, A. M. y Bartolomé, M. A. (coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. 2: Mesoetnias*: 269-293. México: Instituto Nacional Indigenista- Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MILLÁN, Saúl
1993 *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista.
2003 *Huaves*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- OROZCO, Roselia
2011 "La pelea entre hermanos San Mateo y Santa María del Mar", en *El Sur. Diario independiente del Istmo*, 19 de septiembre.
- OSEGUERA, Andrés
2004 *Chontales de Oaxaca*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
2009 "Mito y danza entre los huaves y los chontales de Oaxaca. La lucha entre el rayo y la serpiente", en *Dimensión Antropológica*, XXI.
- OTTO, Rudolf
2001 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza editorial.
- RAMÍREZ, Elisa
1989 *Tres enamorados miedosos*. México: Libros del Rincón.

SIGNORINI, Italo

1979 *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista.

1994 “Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)”, en *La Palabra y el Hombre*, 90: 103-114.

VÉLEZ ASCENCIO, Octavio

2013 “Gente vinculada a edil priísta oaxaqueño retiene a dos periodistas de *La Jornada*”, en *La Jornada*, viernes 22 de marzo: 9.

