

La Danza de la Serpiente de los mero ikoots de San Mateo del Mar (Tehuantepec, Oaxaca) desde la ética ambiental comparada

José María Filgueiras Nodar*

Resumen

Este texto describe la Danza de la Serpiente celebrada el día de Corpus Christi por los *mero ikoots* de San Mateo del Mar (Tehuantepec, Oaxaca), resaltando su carácter de ritual de petición de lluvia. Partiendo de esta descripción se extraerán algunas consecuencias interesantes para la ética ambiental comparada, a través de una reflexión sobre las diferencias entre la cosmovisión de los *mero ikoots* y la dicotomía occidental naturaleza/cultura, así como sobre las implicaciones de dichas diferencias.

Palabras clave: Huaves, mareños, rituales, petición de lluvia, ética ecológica.

Abstract

This paper describes the Snake Dance celebrated on Corpus Christi by *mero ikoots* of San Mateo del Mar (Tehuantepec, Oaxaca), highlighting his character as a rainmaking ritual. From this description, some consequences interesting for comparative environmental ethics will be taken, through a reflection on the differences between *mero ikoots* worldview and Western dichotomy nature/culture, and also the implications of these differences.

Key words: Huave people, mareño people, rituals, rainmaking, ecological ethics

La ética ambiental comparada

La ética ambiental es una de las ramas más actuales de la ética, la parte de la filosofía que analiza la bondad de las normas y estándares morales de los individuos (Guisán 2010, Mackie 1977, Williams 1987). La problemática estudiada por la ética ambiental tiene que ver con las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente natural que los rodea, así como el status moral de dicho medio y sus componentes no-humanos (Attfield 2003, Desjardins 2012, Jamieson 2008, Kernohan 2012). La ética ambiental comparada, por su parte, toma en cuenta que distintas culturas poseen diferentes concepciones sobre los temas estudiados y trata de contrastar estas

concepciones buscando puntos de confluencia capaces de contribuir al diálogo intercultural, así como ideas procedentes de otras culturas que puedan ayudar a resolver algunos de los problemas causados por la actual crisis ambiental. Para entender adecuadamente aquellos aspectos de la ética ambiental comparada que han inspirado este artículo, se presentarán a continuación (i) las ideas de J. Baird Callicott, probablemente el más destacado representante actual de la disciplina, así como (ii) la reelaboración de dichas ideas desde una perspectiva latinoamericana, que se considera más afín a los objetivos de este artículo.

* Instituto de la Comunicación, Universidad del Mar (campus Huatulco), Ciudad Universitaria, s/n. Santa María Huatulco, Oax. C.P. 70989. Email: jofilg@hualtulco.umar.mx

Las ideas de J. Baird Callicott

Callicott (1994) comienza su exposición de manera histórica, recordando el modo en que la crisis ambiental a nivel planetario aparece de un modo más o menos repentino ante la opinión pública en los años 60, coincidiendo con una serie de hitos, como la publicación de *Primavera Silenciosa* de Rachel Carson (2010). Al respecto, Callicott (1994) narra cómo la conciencia del “precio ambiental” que debería pagarse por el desarrollo económico y tecnológico provocó que los años 70 fuesen considerados la ‘década del ambiente’, debido a la multitud de medidas promulgadas para atajar la crisis. Tales medidas fueron dejadas de lado durante los 80, lo hizo que la problemática ambiental volviera a hacerse presente a fines de esta década, pero ahora con mayor fuerza, al aparecer en primer plano problemas como el agujero en la capa de ozono o el cambio climático. En los 90, prosigue, el mundo cobró plena conciencia de que la crisis, antes limitada a los países industrializados, se había vuelto global.

Callicott se pregunta en qué medida es posible que los filósofos ayuden a resolver esta situación. Su respuesta parte del hecho de que las decisiones individuales se hallan constreñidas por poderosas fuerzas sociales. Éstas pueden ser estudiadas empíricamente por sociólogos o economistas, quienes ayudarán a comprender las bases estructurales de la crisis ecológica. Tal comprensión, a su vez, hará mucho más fácil identificar qué elementos deben ser modificados. Sin embargo, semejante trabajo analítico no le parece suficiente, al igual que el recurso tan común a infundir miedo en las personas, puesto que éstas difícilmente se comportarán de un modo responsable si no aceptan sinceramente una serie de valores relativos al medio ambiente. Para Callicott, este hecho obliga a los filósofos a trabajar en el desarrollo de una ética ambiental, algo que él mismo trató de hacer durante mucho tiempo, elaborando teóricamente las ideas de Aldo Leopold (Callicott 1987, 1989, 1999).

Un punto importante en el desarrollo de cualquier ética ambiental, afirma Callicott, es que, si se quiere que realmente produzca efectos sobre la conciencia de las personas, tal ética debe hallarse en consonancia con el contexto moral proporcionado por la cultura a que pertenecen, de modo que cualquier novedad a este nivel, para resultar convincente, debería en principio conservar cierta continuidad con dicho contexto. Un ejemplo de Lynn White ayudará a profundizar en esta idea: los beatniks, afirma, se rebelaron contra el modelo tradicional de las relaciones entre hombre y naturaleza, de raíz cristiana, y sentían una fuerte afinidad por el budismo zen, que propone un modelo diametralmente opuesto. Pero White (2007) duda de la viabilidad de este modelo budista para persuadir a la mayoría de los occidentales, puesto que “el zen [...] está tan profundamente condicionado por la historia asiática como [...] el cristianismo por la experiencia de Occidente”¹.

Aunque la crisis ambiental haya sido originada por Occidente, prosigue Callicott, hoy en día se ha convertido en una amenaza de escala planetaria, lo cual provoca que todas las culturas deban preocuparse por encontrar éticas ambientales capaces de proporcionar una existencia armónica con el medio natural, un objetivo al cual quiere contribuir el presente trabajo, centrado en la cosmovisión de los mero ikoots. Según Callicott, sería arrogante pensar que tales éticas sean exportables directamente de unas culturas a otras; al contrario, requerirán de numerosas adaptaciones para ponerlas en sintonía con las tradiciones intelectuales de culturas diferentes. Más aun, los filósofos de todas las tradiciones deben ponerse a desarrollar éticas ambientales con los elementos de que disponen sus propias culturas. Callicott narra brevemente su experiencia al respecto, que comenzó de un modo relativamente limitado, puesto que se ceñía a la discusión entre oriente y occidente (Callicott & Ames 1989), y que luego, merced a su contacto con el pensamiento de los pueblos originarios de Norteamérica y con las

¹ El conocido estudio empírico de Minter & Manning (2003) sobre cosmovisiones ambientales parecería prestar apoyo a las consideraciones de White.

cosmovisiones polinesias, se extendió mucho más allá de este eje.

Su libro *Earth's Insights* es el reflejo de todo este trabajo. Se trata de una obra en la cual Callicott hace un recorrido que, si bien por razones obvias no puede ser exhaustivo, trata de mostrar el "sabor" propio de diversas éticas ambientales. Presenta desde las raíces grecolatinas y judeocristianas del pensamiento occidental, hasta el famoso concepto de la ahimsa –no violencia, respeto a la vida–, que aparece en el budismo y también en el jainismo, pasando por principios como el wu wei taoísta y otras aportaciones tomadas de culturas muy diversas, entre ellas varias de Norte y Sudamérica.

Ética ambiental comparada en perspectiva latinoamericana

Otros pensadores han profundizado en la dirección señalada por Callicott, pero ya desde una perspectiva orientada plenamente hacia la realidad latinoamericana. Un ejemplo destacado lo constituye Ricardo Rozzi². En "Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas", este autor señala que "no toda la especie humana está en conflicto con la biodiversidad". Aunque la crisis ambiental afecte a todos los habitantes del planeta, no todas las actitudes humanas generan problemas ambientales, puesto que existen culturas capaces de vivir en armonía con su entorno natural. Observar estas culturas, en su opinión, "nos da una esperanza para superar la ética ambiental". Al mismo tiempo, afirma que si se quiere consumir esta superación, debe comenzarse por estudiar los sistemas de valores y las actitudes de las culturas que sí logran vivir en armonía.

El principio de precaución es también un importante pivote de la ética ambiental comparada y por ello interesa repasar brevemente el modo en que Rozzi lo caracteriza, aludiendo en primer lugar a lo que utilizando la expresión consagrada en el libro de Ilya Prigogine

(2001) podría denominarse "el final de las certidumbres". Lo que interesa particularmente a Rozzi es que este final de las certidumbres resulta muy relevante para las cuestiones ecológicas: en apariencia, la ciencia tenía las ideas muy claras sobre diversos puntos (piénsese en un ejemplo como la capacidad de carga de un ecosistema), pero esta certeza se ha acabado. Una de las consecuencias de este hecho ha sido el desarrollo del principio de precaución, y su admisión como el *modus operandi* por defecto, al menos en teoría, en casos en los cuales no sabemos con exactitud lo que va a suceder. Otra consecuencia, relacionada con la anterior exposición de Callicott, podría ser una mayor apertura a cosmovisiones provenientes de otros ámbitos culturales y también a discursos como los del arte, especialmente el propio de cosmovisiones ajenas.

Mucho de lo expuesto por Rozzi resulta especialmente aplicable a Oaxaca, un estado habitado por 17 etnias originarias y que, por este hecho, constituye una excelente plataforma para buscar la clase de apertura que se acaba de señalar, algo que será ejemplificado al tratar de los mero ikoots. Antes de ello, resulta conveniente contextualizar el tema de los rituales de petición de lluvia, comenzando por las consideraciones de Johanna Broda.

Rituales de petición de lluvia en el área mesoamericana y en el Sur de Oaxaca

Esta autora trata de exponer los procesos que han configurado la tradición cultural mesoamericana presente hoy día, a través del estudio de los cultos prehispánicos, buscando conexiones entre éstos y la ritualidad actual. Refiriéndose primordialmente a los mexicas, aunque de forma aplicable a muchas otras culturas de Mesoamérica, Broda resalta la enorme importancia del calendario, compartido por todas las culturas del área, como base para su ritualidad. La hipótesis que defiende es que "la continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la Conquista se basa

2 Desde luego, este autor no es el único. Por el contrario, existe toda una escuela latinoamericana de pensamiento ambiental, con figuras tan destacadas como Leonardo Boff, Enrique Leff o Augusto Ángel Maya (véase Noguera 2007 para una presentación panorámica).

en la estructura del calendario mesoamericano que era una herencia antigua derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza” (Broda 2003), hipótesis que parece aplicable al caso de los *mero ikoots*.

Broda señala, para el caso de los mexicas, la existencia de dos grupos diferentes de cultos: los propios de las élites, manifestación del culto solar y llevados a cabo en el Templo Mayor, y los propios del pueblo, relacionados con procesos agrícolas y celebrados en diversos adoratorios naturales. En estos cultos, observando la relación que tienen con el clima y el entorno natural, es precisamente donde Broda encuentra una mayor continuidad histórica. Tales cultos agrícolas, después de la Conquista y la subsiguiente evangelización, se convirtieron en ritos locales, dejando de pertenecer a la ideología de la sociedad mexicana (que ya había dejado de constituir un ente autónomo). Además, se alejaron de las ciudades y pueblos grandes, que se hallaban bajo el dominio del catolicismo, y se convirtieron en una expresión de la identidad de las etnias originarias, que acabó por permitir la reproducción de sus sociedades. Broda, como se ha dicho, se refiere principalmente a los mexicas, pero es fácil ver que sus conclusiones parecen mantenerse con respecto a muchos pueblos originarios actuales.

Broda menciona asimismo la tesis de Félix Báez-Jorge relativa al culto de los santos como mediador simbólico con las antiguas deidades de la naturaleza³, y la vincula con la conocida noción de *reinterpretación simbólica* propuesta por Bartolomé & Barabas (1982). Según Báez-Jorge, los santos se vinculan con las deidades ancestrales, ligadas a los procesos naturales, y acaban por volverse un componente fundamental de las cosmovisiones de las etnias. Esa conexión explica la asociación entre los santos y diversas deidades o héroes culturales, presente en la cosmovisión de tantos pueblos de la actualidad, entre ellos los *mero ikoots*. Dado que dichos grupos aceptaban, al menos en un nivel superficial, el catolicismo de los

conquistadores, el culto a los santos se convirtió en un punto donde se confrontaba, de manera dialéctica, la identidad étnica con las condiciones históricas concretas de dominación. Un hecho, debe destacarse, que ayudó en gran medida a la supervivencia de las etnias.

Así, el sincretismo que surge 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 (tan importantes los dos últimos para el caso de San Mateo del Mar). Broda señala que, si dichos elementos perviven, es debido a que en el área se siguen dando las mismas condiciones climáticas y se siguen repitiendo los mismos ciclos naturales (del maíz, del camarón). Al mismo tiempo, “perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos” (Broda 2003). Para ilustrar su argumentación, Broda (2003) aporta datos etnográficos sobre diversos ciclos de fiestas de la actualidad, entre ellos los relativos a las peticiones de lluvia, que constituyen “un momento clave del ciclo anual de ritos agrícolas”. Así, menciona festividades como San Marcos (el 25 de abril); la Santa Cruz (3 de mayo), de gran importancia para numerosas etnias mesoamericanas, entre ellas los *mero ikoots*; San Isidro Labrador (15 de mayo); San Juan (24 de junio) y la Ascensión de Cristo (de fecha variable, entre finales de mayo y principios de junio).

A diferencia de Broda, Saúl Millán no está interesado en buscar pervivencias de las antiguas cosmovisiones mesoamericanas, sino en encontrar patrones comunes en la actividad ceremonial de las etnias del Sur de Oaxaca, los cuales, según él entiende, “descansan sobre una lógica del intercambio” (Millán 1993). De su interesante análisis se han destacado algunas consideraciones sobre las peticiones de lluvia entre los *mero ikoots*, que aparecerán enseguida; previamente, se quisiera contextualizar estos rituales de petición de lluvia

³ Este proceso no es exclusivo de Mesoamérica, sino que se dio también en otras áreas, como en Europa, en los primeros momentos del cristianismo. “Sabemos que el culto a los santos se desarrolló para cristianizar las viejas creencias paganas, es decir, para orientar hacia la religión cristiana ritos, mitos y lugares que correspondían a divinidades paganas (o precristianas)” (Walter 1999: 153).

dentro del panorama general de las actividades ceremoniales llevadas a cabo en la zona sur del estado de Oaxaca. Al respecto, Millán (1993) distingue cuatro ciclos ceremoniales.

El primero de ellos es el ciclo de los santos, que se extiende “entre el inicio de la siembra y las primeras cosechas” (Millán 1993), es decir, aproximadamente desde junio hasta octubre. Durante este período encontramos picos de actividad ceremonial en las fechas que se corresponden con el comienzo de la siembra, la limpia del maíz y el final de la temporada de lluvias. El siguiente es el ciclo de invierno, el cual se extiende de noviembre a febrero y marca la transición entre un periodo de escasez y otro de relativa abundancia. Este ciclo se inicia con la fiesta de Todos los Santos y Difuntos –“una fiesta de cosecha” (Millán 1993)– y finaliza el día de la Candelaria, de especial relevancia para los mareños de San Mateo del Mar.

Millán diferencia también un ciclo de Cuaresma, con escasa actividad ceremonial, exceptuando el día de San José (19 de marzo) y los sucesivos Viernes de Cuaresma, del primero al penúltimo, cuya celebración provoca la creación de un importante circuito comercial en la región. El ciclo se inicia con el Carnaval y finaliza con la Semana Santa, dos celebraciones de carácter marcadamente opuesto, la primera desordenada y vitalista, la segunda formal y centrada en la muerte.

El último ciclo señalado por Millán es el ciclo de sequía, al que pertenecen las peticiones de lluvia. La sequía, narra Millán, va avanzando por el territorio oaxaqueño con el transcurrir de la Cuaresma. Este avance se produce a distintos compases, lo cual influye en el ritmo y la cantidad de las actividades ceremoniales; en las zonas tropicales, como el Istmo o la Costa, el número de celebraciones suele aumentar.

Un aspecto que debe tenerse en cuenta para entender el sentido de las peticiones de lluvia enmarcadas en este ciclo es que, en las zonas sin riego, “la lluvia es un don irregular, difícil de prever y sujeto a las vicisitudes del cielo” (Millán 1993), de modo que dichas peticiones

tratan de reducir esa irregularidad e incertidumbre. Al mismo tiempo, tales peticiones son partes de un complejo mayor, ligado a las tareas agrícolas (o pesqueras, como sucede con los mareños) y sujetas al principio de reciprocidad. Dependiendo de la pluviometría de la zona, las peticiones se establecerán como eventos esporádicos, llevados a cabo cuando la lluvia se retrasa más de lo habitual, o bien se integrarán al ciclo ceremonial y se repetirán periódicamente, tal y como sucede con los mero ikoots. A continuación, se expondrán brevemente algunas consideraciones sobre el calendario ceremonial de esta etnia, y el papel que tiene en el mismo el día de Corpus Christi, en el cual se escenifica la Danza de la Serpiente.

El Corpus como culminación de las peticiones de lluvia para los mero ikoots

Los mero ikoots (también conocidos como huaves o mareños) son un grupo de unos 27,000 individuos que habitan los municipios de San Mateo, San Dionisio y San Francisco del Mar, así como la agencia municipal de Santa María del Mar, localidades ubicadas alrededor de las lagunas que bordean el Golfo de Tehuantepec, al sur del Estado de Oaxaca. En palabras de Signorini (1979), los mero ikoots son “los representantes de una original «cultura lagunar»” cuya economía depende casi por completo de la pesca (sobre todo de camarón). Con algunas excepciones, caso de los seris de Sonora, esta especialización en la actividad pesquera es una situación insólita para los pueblos originarios de México, que suelen tener como ocupación principal la agricultura, primordialmente 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. Dadas estas circunstancias, no es de extrañar que 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).

Teniendo en cuenta la importancia que las lluvias poseen para la pesca, los mareños necesitan conocer con gran precisión el ciclo anual de lluvias, hecho que les obliga a disponer de un muy detallado calendario. Según García (2009), existen dos criterios clasificatorios utilizados por los mero ikoots para organizar el año. El primero de ellos es de tipo causal, y sus variables definitorias son, por una parte, la temporada de lluvias y la temporada seca y, por otra, la presencia de vientos del sur o del norte. De acuerdo con este primer criterio, el año se divide aproximadamente en dos partes: la primera de marzo a agosto, caracterizada por la presencia de lluvias y del viento del sur, y la segunda de septiembre a febrero, definida por la sequía y el viento del norte. La relación que existe entre los vientos y la sequía o la lluvia es causal: el viento del norte (masculino⁴) es anterior a la sequía, puesto que es dicho viento el que provoca que la desecación del litoral, mientras que el viento del sur (femenino) es relacionado con la aparición de las nubes, anunciando la temporada de lluvias.

El segundo criterio, de tipo cultural, toma en cuenta la existencia de los ciclos de actividad económica, que cobra mayor intensidad en la segunda mitad del año, y ceremonial (más acentuada en la primera mitad). Al tener en cuenta estos ciclos, aparecen nuevas asociaciones: la época de lluvia, que favorece el desarrollo de los camarones, es asociada con el viento del norte, dado que éste produce corrientes que facilitan su captura; la época de sequía y viento del sur se convierte “en el escenario de la vida ceremonial” (García 2009).

Ambos ciclos, a su vez, se dividen en dos subciclos: dentro de las actividades económicas es posible distinguir las fases de crecimiento y “cosecha” del camarón. Asimismo, en el ciclo de actividades ceremoniales se puede diferenciar (de un modo coherente con lo explicado por Millán para el conjunto de las etnias del sur de Oaxaca) una primera fase de Cuaresma, que va desde el Carnaval

hasta Semana Santa, y una segunda, dedicada a las peticiones de lluvia, que se cierra precisamente con la festividad de Corpus Christi.

Hay varias celebraciones que pertenecen a esta fase de peticiones de lluvia; antes de exponerlas, es necesario explicar el modo en que los mero ikoots consideran que se producen las lluvias, debido a la acción de seres sobrenaturales, ante los cuales los humanos ocupan una posición en tal medida subordinada que el único mecanismo de acción que les queda abierto es el rito. Las lluvias se originan a través de una acción conjunta del rayo (teat monteok -‘señor rayo’) con el viento del sur (müm ncherrek -la ‘señora-ciclón’), en la cual el rayo saca agua del mar y la transforma mágicamente en agua dulce, que luego es arrojada sobre la tierra por las nubes, empujadas por el viento del sur.

El rayo tiene un enemigo muy peligroso, la serpiente (ndiük), que debe entenderse como una “metáfora mítica del aspecto hostil del agua” (Signorini 1994). Esta construcción mitológica de los mero ikoots hace referencia a dos peligros que se hallan siempre presentes en el área que habitan, ambos relacionados con el agua: por un lado, la ausencia de agua dulce, que hace difícil o imposible el crecimiento del camarón; por otro lado, las inundaciones, que debido a la conformación topográfica del área constituyen una constante amenaza. Es necesario, entonces, que llueva, pero en la proporción adecuada, y la Danza de la Serpiente resultará un elemento clave para lograr esta proporción. Pero la danza no es sino la culminación de todo un ciclo ceremonial de peticiones de lluvia que comprende diversas celebraciones, las cuales se expondrán a continuación.

La primera de ellas es un proceso denominado ayac icec alcalde andy malwiid –que Millán (1993) traduce como ‘el alcalde deja la oferta a la cabeza del arenal’–, el cual se inicia en la Cuaresma y finaliza después de Semana Santa. Este proceso implica una fase de tres

⁴ En la cosmovisión de los mero ikoots, los puntos cardinales se encuentran diferenciados sexualmente, poseyendo el sur carácter femenino y el norte masculino. Las mujeres son siempre enterradas en el lado sur del cementerio, mientras que los hombres lo son en el lado norte; del mismo modo, la placenta de los recién nacidos se entierra en el sur de casa si es que éstos son niñas, o en el norte si son niños.

semanas en las que el alcalde, el presidente municipal y otras autoridades⁵ se dirigen a las lagunas y al mar para orar en solitario. En la siguiente fase, se realiza una procesión pública hasta la orilla del mar, cargando a cuestras a cinco santos, que serán introducidos en el agua mientras las autoridades formulan una oración que ha sido divulgada por Covarrubias (1980)⁶:

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 segunda celebración es la fiesta de la Santa Cruz, en la cual las familias de cada una de las secciones en que se divide San Mateo celebran a su cruz. De acuerdo con Millán, la fiesta corre a cargo de estas familias, que cooperan y finalmente reparten el excedente de dicha cooperación.

La tercera celebración se lleva a cabo la víspera del día de Corpus Christi, cuando se realiza un recorrido por la comunidad, durante el cual una tortuga (pój) va siendo presentada por las distintas casas, simbolizando el modo en que la misma pasa de ser huérfana a encontrar unos padres y hasta unos padrinos, quienes finalizarán el recorrido presentándola ante el altar del mayordomo. Según los mareños, a diferencia de la serpiente, la tortuga es un animal domesticado, capaz de vivir junto a los seres humanos; por ello, el agua producida por la tortuga es cálida y jamás se sale de control.

El día de Corpus representa el cierre del ciclo de peticiones de lluvias para los mero

ikoots. Esta celebración, de fecha variable (entre el 21 de mayo y el 24 de junio) es una de las tres más importantes en San Mateo, junto con la fiesta de la Virgen de la Candelaria y el santo patrón de la localidad. Estas dos festividades, que se celebran respectivamente el 2 de febrero y el 20 de septiembre, coinciden con puntos de transición muy destacados entre las distintas estaciones. El Corpus se ubica entre ellas, no sólo a un nivel temporal, al cerrar la temporada seca e iniciar la de lluvias, sino también al nivel de los significados simbólicos, puesto que participa de elementos propios de ambos, apareciendo como un “regulador de las fuerzas naturales” (García 2009). La Danza de la Serpiente, el momento culminante de las festividades del día de Corpus, es quizá el elemento regulador más relevante, como se mostrará a continuación.

La Danza de la Serpiente: significado y desarrollo

Los mero ikoots poseen diversas leyendas relacionadas con la Danza de la Serpiente. De acuerdo con Millán (2003), esta danza narra la historia de un pastor cuyo alter ego es el rayo y por ello es capaz de predecir el momento en que la serpiente saldrá del cerro en el que vive y se dirigirá al océano. Para los mero ikoots, la unión del agua dulce (contenida dentro de los cerros según su cosmovisión) con el agua del océano representa un grave peligro, pues se relaciona con un mito en el cual Dios, harto de los humanos, puso el mundo al revés de forma que todo se inundó. Entonces, la llegada de la serpiente al mar, es decir, la unión del agua de los cerros con el agua oceánica, significaría el regreso al caos, de modo que, para conjurar este peligro, el pastorcillo, armado con un fueite y un arco, debe luchar con la serpiente hasta derrotarla. Oseguera (2009) afirma también que, en San Mateo, el rayo se identifica con el patrón del pueblo, y Signorini (1994) relata una leyenda que ubica la Danza de la Serpiente en el contexto del catolicismo

5 Millán (1993, 2003) aporta información más detallada sobre el sistema de cargos de los mero ikoots.

6 En el trabajo de campo se ha escuchado que el objetivo de esta oración, en la cual se mencionan, según uno de los informantes, a todos los animales (incluyendo p. ej. los moscos o las chinches) no es sino “equilibrar la naturaleza”.

sincrético de los mareños. Según tal leyenda, San Mateo mata a su amante, una serpiente, para proteger a su esposa, la Virgen de la Candelaria. Tranfo (1979), por su parte, recoge dos leyendas que ayudan a contextualizar la danza. Según la primera de tales leyendas:

Una enorme serpiente cornuda vivía en la colina de Huilotepec. Durante un período de lluvias violentas, la serpiente salió de la colina haciendo volcar sobre la tierra toda la gran masa de agua de que estaba llena. Siguió luego su recorrido hasta sumergirse en el Océano, provocando así otra oleada de agua que inundó al pueblo. Intervino entonces el Rayo que se lanzó contra la Serpiente, matándola, y evitó de tal modo una catástrofe que parecía ya inevitable. Desde entonces, cuando llueve mucho, la gente teme que el reptil pueda nuevamente salir de las entrañas del monte provocando una inundación, pero sabe que el Rayo intervendrá en su ayuda salvándola del cataclismo (Tranfo 1979).

La segunda leyenda también ilustra la conexión entre el retorno cíclico de las lluvias, con sus beneficios y sus peligros, y los personajes de la Danza de la Serpiente

Un hombre muy viejo vivía con su hija. Un día cayó una lluvia muy fuerte. Llovía y llovía y no terminaba más, y se inundó todo. El viejo entonces dijo a su hija: "Prepárame un machete, llena después de agua un balde y ponlo en un rincón. Deja allí todo y sal. Cuando oirás el trueno, vuelve a casa y me encontrarás muerto. Entonces deberás volcarme encima el balde de agua". El viejo era Rayo. Así la hija hizo todo como le había dicho el padre, le dio el machete, preparó el balde lleno de agua y lo dejó en un rincón de la casa. Luego se fue y después de algún tiempo oyó el rugido del trueno; entonces volvió. Encontró al viejo muerto, y junto a él una serpiente cortada en dos por el machete. La hija vació, como le había sido ordenado, el balde de agua sobre el viejo, y este resucitó (Tranfo 1979).

Después de haber contextualizado la Danza en el trasfondo proporcionado por la mitología mareña, se presentarán tres elementos que

permiten adquirir un mayor conocimiento de dicha Danza. Se expondrán así (1) los personajes; (2) el vestuario; y (3) el desarrollo de la misma.

(1) El número de bailarines que participan en la danza parece ser variable. En el trabajo de campo se observó la participación de nueve danzantes⁷: los dos personajes principales del baile, Neajeng (el Flechador) y Omalndiük (la 'cabeza de serpiente'), junto con los demás bailarines, a quienes se denomina colectivamente *das*, uno de los cuales es el *natan nejiüing* o capitán del grupo.

Las dos figuras protagónicas están bien definidas: Omalndiük representa las lluvias, muy necesarias para la pesca, pero cuyo exceso es peligroso. Este peligro hace necesario su control, tarea que debe llevar a cabo el rayo, la entidad de carácter celeste representada por el Flechador. En la cosmovisión mareña, afirma Oseguera, los rayos regulan las lluvias, y por tanto son los responsables de que la temporada lluviosa sea buena o mala para la comunidad.

Con respecto a los *das*, existen diferentes versiones sobre su significado. Elisa Ramírez (citada en Oseguera 2009) considera que estos danzantes "son los arbustos del monte que tienen que pasar (Omalndiük y el Flechador) al luchar". Oseguera (2009), preocupado por hallar elementos de lo que López Austin (2001) denomina el 'núcleo duro' de la antigua religión mesoamericana, considera que los *das* representan "a la corteza y al follaje del árbol del Tamoanchan [puesto que] a diferencia de la savia que recorre todo el tronco y que es representada por los traslados del Tirador y de Omalndiük, los *das* nunca hacen un traslado y no se inmutan al paso del flujo de las fuerzas opuestas". Para Estage (1982), a su vez, los movimientos efectuados por los *das* figuran "las ondulaciones de una serpiente monstruosa". Por su parte, Signorini toma en cuenta el hecho de que la Danza de la Serpiente (probablemente debido a la influencia de los religiosos que evangelizaron el área, como sugiere Oseguera) se haya relacionado

⁷ La visita a que se hace referencia se llevó a cabo el 7 de junio de 2012.

con un famoso episodio bíblico: dado que la serpiente es denominada Goliat –o Goliacho– y el arquero es denominado David, entonces los danzantes serían las ovejas del rebaño de David. Aunque también menciona que, como etnólogo, entiende “que las ovejas son las nubes que acompañan al rayo-David, que éste triunfa sobre las aguas enemigas”, lo cual representa, en su opinión, “un milagro de equilibrios sincréticos” (Signorini 1994).

(2) Todas las dimensiones de la Danza de la Serpiente se hallan impregnadas de un intenso simbolismo, y el vestuario no es una excepción. A continuación, se expondrán someramente algunos aspectos del mismo. Neajeng, que porta una máscara de madera de color rosado, viste saco, pantalón y sombrero de color negro. Este color juega un importante papel en los rituales curativos de los mareños y es identificado por Signorini con la “oscuridad protectora” (Oseguera 2009). Neajeng va armado con un arco y un fueite, cuyo ruido, en la mitología de los *mero ikoots*, es asociado con el que hace el rayo al golpear a los caballos que lo transportan.

Omalndiük, que viste un saco gris y un pantalón del mismo color arremangado a la altura de la rodilla, oculta su rostro tras una máscara de madera clara. Sus pies y pantorri-llas están cubiertos de pïnd, un lodo gris claro que únicamente se obtiene en las cercanías de San Mateo. En el simbolismo de los mareños, el color gris se relaciona con la tierra, con la muerte y con la enfermedad, lo cual lo opone al negro de la curación. La cabeza de serpiente que Omalndiük lleva amarrada a la espalda es también de color gris, y se halla adornada con motivos geométricos en otros colores (rojo, verde, amarillo y negro). Omalndiük va armado con un machete de madera, que afila contra un círculo del mismo material ubicado sobre su muñeca izquierda. Viste también un sombrero de color marrón y una peluca rubia hecha con crines de caballo, lo cual, en opinión de los expertos, destaca su carácter femenino.

Los *das* se visten de forma más sencilla, con blusón y pantalón blanco, y un paliacate rojo en la cabeza. Con la mano izquierda, sostienen una mascada del mismo color, mientras

que con la derecha portan la ‘lanza’ (jeng), “un pequeño artefacto tallado en madera semejante a una cruz de malta con punta en la superficie superior y mango en la inferior” (Estage 1982). Durante la danza, esta lanza es chocada en repetidas ocasiones contra el machete portado por Omalndiük.

(3) La danza se lleva a cabo el jueves de Corpus, día grande de la fiesta (o aleahich yow), en la plaza principal de San Mateo, justo antes de la puesta del sol. Durante todo el día, esta plaza ha constituido un polo de actividad festiva: por la mañana, los maestros tar, figurando ser unos herreros, gastan bromas a los asistentes; además, se lleva a cabo la *corrida de mulas*, con la participación de los grupos ceremoniales de Caballeros y Malinches (Millán 1993). Por la tarde, en los momentos previos a la danza, la plaza es invadida por los *tör* y los *lüw*, jóvenes vestidos con atuendos terroríficos que persiguen a los niños para asustarlos.

Los danzantes llegan en procesión a la plaza desde la casa del mayordomo, en compañía de Caballeros y Malinches, además de las autoridades municipales. En la plaza, los *das* se dividen en dos grupos simétricos, ubicados de manera lineal sobre un eje Este-Oeste. Una parte del grupo, a la que se incorporará posteriormente el Flechador, mira hacia el poniente, mientras que la otra, a la que se unirá Omalndiük, mira al oriente. El capitán de los *das* se situará entre las dos figuras protagónicas, “a modo de mediador, como [...] si los dos antagonistas fueran demasiado y peligrosamente poderosos para permitirles un contacto directo” (Estage 1982).

La danza se divide en seis diferentes sonos (García & Oseguera 2001, Oseguera 2009) denominados colectivamente como *termo*, los cuales son desarrollados por un grupo de tres músicos, los *monsenaab* (‘los del tambor’), quienes tocan un tambor grande, uno más pequeño y una flauta de carrizo.

Durante los cuatro primeros sonos (llamados respectivamente Noch Weak –“del cacho”–, Corpus Christi, Reendej Nabaj–“colocación de las frutas”– y Monteoc –“los que hacen milagros”–), el rayo da latigazos

una y otra vez a la cabeza de la serpiente, obligándola a seguir sus pasos entre los demás danzantes, en una serie de movimientos helicoidales. Esta dinámica sirve a Oseguera para relacionar la Danza de la Serpiente con el modelo mítico del Tamoanchan, el lugar donde las fuerzas frías y calientes del cosmos se conjugan a través de giros. En su opinión, la trayectoria de los danzantes en estos cuatro primeros sonos establece “una serie de giros y cruces en forma helicoidal, que se asemeja al que se presenta en el árbol del Tamoanchan” (Oseguera 2009).

En el quinto son, denominado Mondean Netil –“preparan su lanza”–, los dos protagonistas se acercan a los espectadores e inician un recorrido por toda la plaza en sentido contrario al de las manecillas del reloj, comenzando por el lugar donde se hallan las autoridades. Durante el recorrido, Omalndiük, conducido por Neajeng, va tocando con su machete el cuello de todos los espectadores, quienes lo reciben entre risas y en general, con un estado de ánimo alegre, al considerarse de buena suerte (probablemente por relacionarse con los beneficios de las lluvias). Cuando han dado la vuelta completa a la plaza, vuelven junto al grupo de los *das*, que se encuentra mirando al oriente.

En el sexto son, llamado Ndean mi machet monteok –“monteok agarra su machete”–, los dos protagonistas de la danza entran al atrio de la iglesia. Omalndiük se arrodilla sumisamente en lado norte del mismo, apoyando la punta de su machete en la tierra y la frente en el mango de éste. Neajeng, parado en posición dominante, despoja a Omalndiük de su sombrero y lo coloca en la punta de la flecha de su arco, iniciando entonces una danza por la plaza, al compás de la fanfarria tocada por una banda que incluye saxofones y tambores. Finalizada la danza, regresa al atrio y se ubica de nuevo frente a Omalndiük, que se mantuvo arrodillado durante todo este tiempo, para colocarle de nuevo su sombrero. Después, da tres giros en dirección contraria a las agujas del reloj hasta que Omalndiük se levanta y caminan juntos al campanario ubicado en el lado sur del atrio. Posteriormente, los danzantes

regresan sin música a la casa del mayordomo de la danza, momento que se conoce como *jmel ndiük* (“se mete la serpiente”).

Un aspecto interesante para comenzar a relacionar lo expuesto con la ética ambiental comparada es que, aunque la Danza también se representa en las otras dos festividades principales de San Mateo (el día de la Candelaria y el día del patrón de la localidad) sólo se baila completa, es decir, incluyendo la decapitación de la serpiente, el día de Corpus. Según Signorini (1994), sólo en este día cobra “su verdadero significado y fuerza operativa”, relacionada con la petición de lluvia. Desde luego, como reconoce el propio Signorini (1994) 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”. Pero en las fechas del Corpus, que coinciden con el inicio de la temporada lluviosa, resulta extremadamente factible solicitar la lluvia. De hecho, la tradición mareña considera que, si no ha habido problemas, como un mal comportamiento por parte de las autoridades, las primeras gotas de lluvia de ese año deben caer justo en el momento en que finaliza la Danza. Tales consideraciones muestran de forma palmaria el gran conocimiento que los mero ikoots poseen de su entorno, y justifican el prestigio de “«brujos» encargados de propiciar las lluvias” (Oseguera 2004) de que gozan a ojos de las demás etnias istmeñas. Dicho esto, se comenzará a reflexionar sobre este ritual desde la perspectiva de la ética ambiental comparada.

Las raíces histórico-culturales de la crisis ambiental

Lo primero que debe mencionarse a la hora de introducir tales reflexiones es la magnitud de la crisis ambiental que enfrenta hoy por hoy el planeta. Se trata de una crisis que, dicho sin exageración alguna, pone en peligro la sobrevivencia de la vida sobre la Tierra (piénsese nada más, p.ej., en los efectos del calentamiento global). Teniendo en cuenta las dimensiones de esta crisis, resulta comprensible que el análisis de sus causas, sus consecuencias y

sus posibles soluciones haya sido objeto de un amplio abordaje a diversos niveles.

En primer lugar, debe decirse que se trata de un análisis que responde a una demanda considerada como urgente por numerosas personas y grupos. El hecho de que los temas ambientales hayan venido incluyéndose cada vez con mayor intensidad en las agendas políticas nacionales e internacionales resulta muy significativo, más allá de que esta inclusión no se haya traducido en resultados del todo positivos o no todo lo positivos que cabría esperarse. La crisis también ha concitado grandes esfuerzos a nivel teórico, provenientes de múltiples disciplinas, desde las ciencias naturales y la ingeniería, hasta ciencias sociales como la economía.

Un abordaje de especial interés para la ética ambiental es el que trata de establecer las raíces históricas y culturales de la crisis, mostrando aquellos aspectos de la cosmovisión que pueden tener consecuencias negativas para el entorno. Un ejemplo señero de este abordaje lo constituye el ya clásico artículo “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica”, publicado por Lynn White Jr. en 1967. En este texto, uno de los más influyentes para el desarrollo de la ética ambiental, White analiza la convergencia de dos tradiciones occidentales, la científica (de carácter abstracto y aristocrático) y la tecnológica (cuyo carácter era empírico y popular), y el rol de la convergencia de ambas como originadora de la actual crisis ambiental.

Dado que estas dos tradiciones se desarrollaron durante la Edad Media, White juzga que deben conocerse las concepciones medievales relacionadas con las mismas, algo imposible de hacer sin un conocimiento adecuado de lo que la religión cristiana opinaba sobre la relación de las personas con su medio ambiente físico. Al respecto, White (2007) considera que “el cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo ha conocido,

especialmente en su forma occidental”. El cristianismo destruyó lo que White denomina el animismo pagano propio de las cosmovisiones precristianas, estableciendo una dicotomía muy marcada entre el ser humano y la naturaleza, en la cual el primero tiene un papel superior que justifica cualquier explotación de la segunda. Enseguida se retomará esta dicotomía entre ser humano y naturaleza, y alguna de sus nefastas consecuencias.

Antes, quisiera conectarse estas consideraciones de White con una reflexión de Jamieson (2008), para quien “los problemas ambientales representan un desafío para nuestros sistemas éticos y de valores”, en este caso el sistema que podemos denominar occidental⁸, con su doble herencia judeocristiana y grecorromana (no menos antropocéntrica que la primera). Tal dualismo, evidentemente, no agota el espectro de posibilidades de relación entre ambos términos, aun dejando de lado la dificultad de un tratamiento unívoco del concepto occidental de naturaleza⁹.

Se entenderá con mayor claridad lo que se halla en juego aquí al reparar en un ejemplo proporcionado por Eduardo Viveiros, uno de los principales críticos a la concepción occidental de la naturaleza, cuyas críticas surgen de sus estudios sobre las etnias amazónicas. El aspecto que interesa a Viveiros es la dicotomía naturaleza/cultura, (derivada del dualismo entre ser humano y naturaleza), de la que dependen tantas categorías relevantes para la ética ambiental.

De acuerdo con el perspectivismo que Viveiros encuentra en las sociedades amazónicas, el mundo está poblado por numerosos sujetos (humanos o no) que captan la realidad desde diferentes perspectivas. Tal perspectivismo implica una continuidad de fondo entre naturaleza y cultura, manifiesta por ejemplo en la consideración de que humanos y no humanos, que se diferencian de un modo patente a nivel somático, comparten

8 Evidentemente, no se pretende afirmar que exista un solo sistema occidental, pero a efectos de simplicidad expositiva podemos tratarlo como tal tentativamente, siendo una inexactitud que no parece despojar de validez a las reflexiones del presente artículo.

9 Como acertadamente señala Kwiatkowska (2008: 53), “en la historia de las ideas occidentales, ningún otro concepto ha adquirido una gama tan vasta ni tan cargada de significados como el término naturaleza”.

una misma cultura, la cual para las sociedades estudiadas por Viveiros se remonta a un tiempo legendario en el cual tanto los humanos como los demás animales eran seres humanos (una idea común a muchas etnias a lo largo de todo el continente americano). De este modo, cada especie se percibe a sí misma como si sus miembros fuesen seres humanos.

Para Viveiros (1996), el perspectivismo amazónico no puede reducirse al concepto tradicional de relativismo (como el defendido por el relativismo cultural), sino que se halla ubicado “de forma perfectamente ortogonal a la oposición entre relativismo y universalismo”, una ubicación que pone en duda las categorías sobre las cuales se sustenta ese debate epistemológico. Basándose en estas reflexiones, Viveiros propone el término ‘multinaturalismo’ como antagonista del ‘multiculturalismo’ propio de tantas concepciones actuales. A diferencia de lo que sucede con éstas, en el multinaturalismo, la naturaleza sería el elemento particular de la dicotomía, mientras que la cultura sería el elemento universal. Sin embargo, Viveiros (1996) considera tal inversión demasiado simétrica, dado que las propias categorías de naturaleza y cultura en el pensamiento amazónico no pueden verse como “provincias ontológicas [sino como] contextos relacionales, perspectivas móviles, en suma puntos de vista”. A diferencia de otros autores, que consideran que la dicotomía debe considerarse inexistente, y por tanto abandonarse, Viveiros (1996) tiene en cuenta esta herencia occidental, a la que otorga, parafraseando a Levi-Strauss, un “valor sobre todo comparativo” y trata de ponerla en perspectiva, contrastándola con la categorización de las sociedades amazónicas.

Una de sus conclusiones es que en el pensamiento de tales sociedades, más que existir un mismo mundo categorizado de múltiples maneras (como proponen los relativistas culturales), lo que existe es una misma manera de categorizar múltiples mundos. Los animales –y los espíritus– ven las cosas de manera

diferente a los humanos (por ejemplo, el humano es visto como tal por los humanos, pero los jaguares, que pueden cazarlo, lo ven como un pecarí o un tapir) porque sus cuerpos son diferentes de los cuerpos humanos. El cuerpo funciona para estas sociedades como un plano intermedio entre el aspecto puramente subjetivo del alma, y la materialidad del organismo. Por ello puede afirmar Viveiros (1996) que una representación no es lo mismo que una perspectiva, ya que aquélla pertenece al alma, y ésta es propia del cuerpo, entendido no tanto como una morfología determinada, sino como “un conjunto de modos de ser que constituyen un habitus”.

Estas reflexiones deben haber servido para reconocer la existencia de concepciones ajenas a la tradicional dicotomía occidental entre naturaleza y cultura, producto de la nítida separación entre ser humano y naturaleza. ¿Qué sucede con los mero ikoots, en particular con la Danza de la Serpiente? ¿Es posible afirmar que este ritual expresa una concepción de la dicotomía naturaleza/cultura diferente a la occidental? Discutir esta posibilidad será el tema del siguiente epígrafe.

La dicotomía naturaleza/cultura para los mero ikoots.

Para ello se retomarán las reflexiones de Adriana Estrada (2009) en su artículo “Naturaleza, cultura e identidad”, texto dedicado a estudiar la tradición oral de los mayas contemporáneos con el fin de “encontrar evidencias que nos [hagan] pensar que entre los mayas la distinción entre naturaleza y cultura, si bien en ocasiones se traza [de manera semejante a la occidental], también se desdibuja constantemente ante un mundo que se construye de manera distinta”¹⁰. Las evidencias señaladas por Estrada tienen que ver con aspectos como la sacralización del espacio, la concepción de la persona humana así como las relaciones entre ésta y los demás animales, y también con la influencia de la conducta

¹⁰ Estas consideraciones de Estrada se usan en el presente artículo únicamente de manera heurística. No se trata de justificar a priori el uso de estas categorías para aplicarse a la cultura marena, ni siquiera de establecer comparaciones entre ésta y la de los mayas contemporáneos. Más bien, se han entendido como guías capaces de orientar la reflexión en direcciones interesantes.

humana en la abundancia de recursos. Otra de las evidencias aportadas por Estrada se refiere a un aspecto especialmente relevante para el presente artículo: los rituales como un ámbito en el que se interpenetran los dos términos de la distinción occidental. Al respecto, afirma Estrada (2009) que:

Los rituales de lluvia que se practican en algunas regiones, donde se arrastra un “palo” que se “planta” en el centro del pueblo, son otra muestra de las distintas relaciones que se tejen entre la naturaleza y la cultura mayas [...] La plaza se convierte en un espacio en el que se entrecruzan lo animal y lo humano, lo doméstico y lo salvaje, el monte y el pueblo, la naturaleza y la cultura, sugiriendo *intercambios fluidos entre estas esferas, en lugar de ser vistos como dominios excluyentes e impermeables*. Las ceibas como eje o centro del pueblo, símbolo de comunidad y de centro político también sugieren otro tipo de vínculos entre sociedad, naturaleza y espacio.

Es interesante el modo en que Estrada relaciona los rituales de lluvia con los vínculos existentes entre la sociedad, la naturaleza y el espacio, generalmente sacralizado y cargado de contenidos simbólicos. Más interesante aún es que Estrada considere que tales rituales de petición de lluvia expresan una concepción diferente a la división occidental entre naturaleza y cultura, relación que se encuentra marcada por la mutua exclusión de ambas esferas. En efecto, cuando se contempla un ritual de petición de lluvia como la Danza de la Serpiente, o cualquier otro de los muchos llevados a cabo por los mero ikoots, saltan a la vista las interrelaciones existentes entre los dominios de naturaleza y cultura. El modo en que la mitología mareña explica la llegada de las lluvias, en el cual aparece de modo manifiesto la sacralización de elementos como el viento (considerados como naturales en la

cosmovisión occidental), nos ofrece un ejemplo claro de esta clase de interrelaciones.

Tener en cuenta algo ya mencionado, como que el ritual puede fracasar debido a la mala conducta de las autoridades, constituye otro destacado ejemplo. Muy conocida es la anécdota narrada por Signorini (1979), quien relata que en 1976, la presencia de vientos del norte fuera de temporada, aunada a la ausencia de lluvias, con el consiguiente efecto negativo en la pesca del 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 llegaron a salvarse de tal humillación se debió únicamente a que el 16 de agosto fue un día lluvioso. García (2003) narra por su parte que “en 1997, cuando las lluvias se retrasaron más allá de lo debido, algunas personas lanzaron piedras al alcalde primero, acusándolo de ser responsable de la sequía”¹¹.

Los mero ikoots consideran que la prosperidad material de la comunidad, cuya expresión fundamental es el nivel de las capturas de camarón, depende en un sentido causal e inmediato del comportamiento (y por tanto de las virtudes personales) de sus autoridades. Por ejemplo, en San Mateo del Mar 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 la obligación de propiciar las lluvias, y que son cuestionadas por la comunidad si no obtienen los resultados esperados.

A pesar de que el presidente municipal también participa en los ritos, la mayor responsabilidad suele depositarse sobre el alcalde¹² quien es para los mero ikoots, “literalmente [...] una figura sagrada” (Millán 1993) y que por ello debe tener un comportamiento intachable. En el trabajo de campo, se pudo escuchar acerca de alguna de las exigencias que se le imponen a las autoridades. En el terreno del comportamiento sexual, por ejemplo, el

11 Además del caso ya mencionado, se quiere mencionar que, durante el trabajo de campo, uno de los informantes mencionó hallarse preocupado de que, a causa de los intensos conflictos políticos que se estaban desarrollando en esos momentos al interior de la comunidad, los ritos no se hubieran llevado a cabo apropiadamente, con los peligros que ello implicaba.

12 La figura del alcalde representa la cúspide del sistema de cargos de los mero ikoots, ubicándose por encima del propio presidente municipal.

alcalde no puede tener amantes ni estar divorciado. Asimismo, según los expertos en la cosmovisión huave, durante todo el periodo en que ostenta el cargo el alcalde está sujeto “a una serie de restricciones rituales” (Millán 1993) como la abstinencia sexual o la obligación de trasladarse únicamente del Palacio Municipal a su casa y de su casa al Palacio. Debido a que los mareños consideran que “el bienestar entero de la comunidad, la abundancia de la pesca y la regularidad de las lluvias [recaen] sobre sus espaldas” (Millán, 1993), el incumplimiento de estas exigencias por parte del alcalde expone a la comunidad a diversos peligros. Además de mostrar el modo en que la cosmovisión religiosa se liga con las actividades económicas y por supuesto la política, tal y como señala Millán (2003), estas consideraciones hacen ver que los conceptos occidentales sobre la dicotomía naturaleza/cultura no se corresponden, o no con exactitud, con los del pensamiento mareño.

Aparecen nuevos elementos de apoyo para esta conclusión cuando se repara en otros aspectos citados por Estrada para los mayas, los cuales pueden encontrarse también en la cosmovisión de los mero ikoots. Así sucede con la sacralización del espacio; en efecto, los mareños reconocen la existencia de diversos espacios sagrados. El ya mencionado Cerro Bernal, una elevación montañosa situada en la costa de Chiapas, es considerado por los mareños como un lugar poblado de matrimonios de seres sobrenaturales, los monteoc o montiocs, que Lizama (1999) caracteriza como “seres concebidos como los rayos, la lluvia, el viento, hacedores de milagros, naguales que velan por el bienestar del pueblo”. Y este cerro, un lugar que los estudios arqueológicos (Navarrete 1976) vinculan con el culto a Tláloc, divinidad nahua de la lluvia, es precisamente el punto hacia el que dirigen sus ofrendas las autoridades de San Mateo. La isla de Monopostioc, ubicada en la Laguna Superior, es otro espacio considerado sagrado por los mareños; en este caso, su importancia se debe a que la isla se considera como el

antiguo lugar de residencia de Nijmeor Kang (la Virgen de Piedra) una divinidad marítima considerada por algunos estudiosos como la deidad original de los mareños, que habría huido del área tras la llegada de los evangelizadores españoles.

La relación de los humanos con los demás animales es otro de los elementos señalados por Estrada. Para iniciar los comentarios sobre este punto conviene mencionar que los mareños otorgan un carácter simbólico a diversos animales, como la tortuga de tierra, el lagarto o, muy especialmente, la serpiente. Un aspecto relacionado, común a diversas etnias oaxaqueñas, es la existencia de deidades o seres sagrados que se dedican a la conservación o protección de determinados elementos naturales. De modo semejante a lo que sucede con otras etnias, que poseen la conocida figura del Señor de los Animales, encargado de proteger a determinados animales de su caza excesiva, entre los *mero ikoots* existe el Rey de los Camarones, “un camarón grandísimo que se come a la gente que no respeta las fiestas y entra en el mar cuando es fecha delicada” (Brockmann 2004). Este camarón aparece en momentos sobresalientes del calendario ritual, como las fiestas de la Virgen de la Candelaria y San Mateo, y de forma muy destacada en Semana Santa, una época “especialmente peligrosa [porque] Dios se está muriendo y no puede estar pendiente de sus hijos” (Brockmann 2004)¹³. Según Brockmann (2004), los mero ikoots reconocen también una dueña de los pescados y de las tortugas: “la sirena”.

Todos estos elementos (junto con algún otro que se podría mencionar, caso del nagualismo/tonalismo) parecen indicar que los mero ikoots, al igual que los mayas estudiados por Estrada (y probablemente muchos de los demás pueblos originarios que habitan México) no participan de la distinción occidental entre naturaleza y cultura o, si lo hacen, es de un modo que no se ajusta plenamente a la misma. Aclarado este punto, se continuará explorando el tema desde la ética ambiental.

¹³ Cf. las afirmaciones de Rubeo (2000: 164), para quien en Semana Santa, “la fuerza del Bien se debilita: la muerte de Cristo-Dios [...] genera una alteración del orden cósmico que se refleja, en el plano humano y social, en el desorden institucional y la ruptura de las normas establecidas”.

Reflexiones finales

Sin duda, el análisis de rituales como el que se acaba de exponer puede ser un punto importante para comenzar a explorar nuevas formas de relacionarnos con nuestro entorno. Tal y como muestra Latour (1993), la gran expansión material de Occidente depende en gran medida de la *constitución* que “define a humanos y no humanos, sus propiedades y sus relaciones, sus capacidades y sus agrupamientos”. La existencia de rituales en los cuales estas definiciones se muestran desdibujadas, debería llamar la atención sobre la existencia de posibilidades alternativas. Recuérdense aquí las declaraciones de Rozzi, para quien el conflicto entre los seres humanos y la biodiversidad parece ser más acusado en las sociedades que aceptan la división occidental entre naturaleza y cultura. Entonces, será fácil ver que, contando con una *constitución* diferente, se crearán sociedades diferentes a las basadas en el modelo occidental. Sociedades en las cuales, tal vez, pueda existir un mayor nivel de armonía con el entorno físico.

Cuando se observan las peticiones de lluvia de los mero ikoots, el modo en que los seres humanos se relacionan ritualmente con una naturaleza sacralizada, y las exigencias de respeto que se establecen en dicha relación, se toma conciencia de que se trata de un grupo que, al menos en cierto nivel de los significados y las narrativas simbólicas, vive en plena armonía con el entorno. Esta clase de consideraciones hacen ver que es mucho lo que se puede aprender de los mero ikoots (y de tantos otros pueblos originarios), en el terreno de la ética ambiental.

Se apreciará esta línea de pensamiento al reflexionar en unas declaraciones de Marcio Ferreiro, cuando es cuestionado acerca de una propuesta de Viveiros, como es el tomar en serio el pensamiento del Otro, escapándose de la perspectiva (con pocas dudas colonialista) que considera a la Antropología como una ciencia de lo exótico. Al respecto, Ferreiro comenta: “La pregunta es «¿qué podemos hacer con el pensamiento del Otro» que no sea tratarlo como mera emanación de su contexto social, político, económico, psicológico, etc., o

como manifestación específica de universales cognitivos o simplemente como un sistema de creencias que nos cabe solamente describir y demostrar su nexos internos? Esto no es una pregunta fácil de responder, pero [...] la idea es intentar experimentar estas nuevas formas de pensamiento diferentes, y hacerlo con humildad y respeto” (Rodríguez 2005).

Una respuesta que suscitará poca polémica, sin duda, es que también se puede aprender. Hay mucho que podemos aprender de los mero ikoots, y de otros pueblos originarios, comenzando por las formas de relacionarse con el entorno natural. Sin duda, el *pragmatismo ambiental* de Light & Katz (1996), esa corriente de la ética ambiental que, en vista de la escasez de resultados de ésta, propone abandonar alguno de los debates teóricos que han acompañado a la disciplina desde sus comienzos (en particular el debate sobre el valor intrínseco) y en su lugar buscar argumentos capaces de revertir la crisis ambiental, apreciará el conocimiento de estas nuevas formas de relación. De hecho, casi todas las corrientes de la ética ambiental pueden beneficiarse de estas aportaciones del enfoque comparado.

Para finalizar, retomando las reflexiones de da Silva, se quiere recordar también la necesidad señalada por este autor de experimentar con humildad y respeto el pensamiento de los pueblos originarios. Se cree que este señalamiento representa uno de los puntos más oscuros de la relación de antropólogos y otros estudiosos, en realidad de todas las sociedades de corte occidental, entre ellas por supuesto la mexicana, con dichos pueblos. Reflexionar sobre esta relación llevará a considerar el modo en que la ética ambiental, en especial su versión comparada, ofrece un camino para lograr esa “descolonización permanente del pensamiento” de que habla Viveiros (2010: 14) en *Metafísicas Caníbales*. El camino hacia semejante descolonización pasa por la posibilidad ya señalada de aprender de dichas etnias, en particular de encontrar estrategias y argumentos susceptibles de ser aplicados a la resolución de la crisis ambiental, la mitigación de sus efectos, etc. Este aprendizaje, por sus propias características, debe darse en un

marco de igualdad, que no ha sido el modo habitual de relación con los pueblos originarios. En México, al menos desde la Conquista, éstas han sido uno de los grupos peor tratados y más marginados por la sociedad nacional. La ética ambiental, al ubicar a estos pueblos como interlocutores dialógicos susceptibles de proporcionar importantes enseñanzas, sin duda contribuirá al tan necesario cambio de mentalidad.

Agradecimientos

Este texto es producto del proyecto “La actividad pesquera en Santa María Huatulco (San Pedro Pochutla, Oaxaca) y San Mateo del Mar (Tehuantepec, Oaxaca): un análisis desde la ética”. Se agradece a Verónica Gómez Rojo y Jorge Meneses Cárdenas. Muy en especial, a Karen Canales Esesarte y sus padres, Elsa Esesarte y Andrés Canales, por su gran hospitalidad y su incondicional apoyo durante la realización del trabajo de campo en San Mateo del Mar. Dios mangüy ic.

Referencias

Attfield, R. 2003. *Environmental ethics: an overview for the twenty-first century*. Polity Press-Blackwell, Cambridge, UK & Oxford, UK, 248 pp.

Bartolomé, M. A. & A. Barabas. 1982. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. INAH, México, 237 pp.

Brockmann, A. 2004. *La pesca indígena en México*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 173 pp.

Broda de Casas, J. 2003. *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 2: 14-27.

Callicott, J.B. (ed.). 1987. *Companion to A Sand County Almanac. Interpretive and Critical Essays*. University of Wisconsin Press, Madison, 308 pp.

Callicott, J.B. 1989. In *Defense of the Land Ethics: essays in environmental philosophy*. State University of New York Press, Albany, NY, 325 pp.

Callicott, J.B. 1994. *Earth's Insights. A multicultural survey of ecological ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 292 pp.

Callicott, J.B. 1999. *Beyond the Land Ethics: more essays in environmental philosophy*. State University of New York Press, Albany, NY, 440 pp.

Callicott, J.B. & R.T. Ames. 1999. *Nature in Asian Traditions of Thought*. State University of New York Press, Albany, NY, 360 pp.

Carson, R. 2010. *Primavera silenciosa*. Crítica, Barcelona, 376 pp.

Covarrubias, M. 1980. *El Sur de México*. INI, México, 513 pp.

Desjardins, J.R. 2012. *Environmental ethics: an introduction to environmental philosophy*. Wadsworth, Boston, 304 pp.

Estage Noel, C. 1982. *Danza dialogada huave Olmandiük -y texto en zapoteco*. Tlalocan. *Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México* 9: 229-248.

Estrada Ochoa, A.C. 2009. *Naturaleza, cultura e identidad*. *Estudios de Cultura Maya* 34: 183-201.

García Souza, P.P. 2004. *Los representantes de una cultura lagunar*. Pp: 19-40 In: Millán Valenzuela, S. & P.P. García Souza, *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

García Souza, P.P. 2004. *Entre la lluvia y la sequía: procesos simbólicos y ciclos naturales de los huaves de San Mateo del Mar*. Pp: 121-130 In: Quezada, N. (ed.). *Religiosidad popular: México-Cuba*, UNAM-Plaza Valdés, México.

García Souza, P.P. 2009. *Concepciones del tiempo entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. *Dimensión Antropológica* 22. Consultado el 16 de enero de 2012: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=609

García Souza, P.P. & A. Oseguera Montiel. 2001. *Tiempos ceremoniales. Ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F., México 227 pp.

Guisán, E. 2010. *Introducción a la ética*. Cátedra, Madrid, 344 pp.

Hernández Díaz, J. & J. Lizama Quijano. 1996. *Cultura e identidad étnica en la región huave*. IIS-UABJO, Oaxaca, 206 pp.

Jamieson, D. 2008. *Ethics and the environment. An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, 234 pp.

Kernohan, A. 2012. *Environmental ethics: an interactive introduction*. Broadview Press, Peterborough, Ontario, 368 pp.

Kwiatkowska, T. 2008. *Controversias de la ética ambiental*. Plaza y Valdés, México, 172 pp.

- Latour, B. 1993. We have never been modern. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 168 pp.
- Light, A. & E. Katz. 1996. Introduction. Environmental pragmatism and environmental ethics as contested terrain. Pp: 1-18 In: Light, A. & E. Katz (eds.). Environmental Pragmatism, Routledge, Londres & Nueva York.
- Lizama Quijano, J.J. 1999. El verdadero nosotros. El grupo etnolingüístico huave. Pp: 269-293 In: Barabas, A.M. & Bartolomé, M.A. (eds.). Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. 2: Mesoetnias, Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- López Austin, A. 2001. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. Pp: 47-65 In: Broda, J. & F. Báez-Jorge (eds.). Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.
- Mckie, J.L. 1977. Ethics: inventing right and wrong. Penguin, Nueva York, 249 pp.
- Millán Valenzuela, S. 1993. La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca. Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, México, 290 pp.
- Millán Valenzuela, S. 2003. Huaves. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 31 pp.
- Minteer, B.A. & R.E. Manning. 2003. Pragmatismo en ética ambiental: democracia, pluralismo y administración de la naturaleza. Pp: 137-154 In: Kwiatkowska, T. & J. Issa (eds.). Los caminos de la ética ambiental, vol. II., Plaza y Valdés, México.
- Navarrete, C. 1976. El complejo escultórico del Cerro Bernal en la costa de Chiapas, México. Anales de Antropología 13: 23-45.
- Noguera de Echeverri, A.P. 2007. Complejidad ambiental: propuestas éticas emergentes del pensamiento ambiental latino-americano. Gestión y Ambiente 10(4): 5-30.
- Oseguera Montiel, A. 2004. Chontales de Oaxaca. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 47 pp.
- Oseguera Montiel, A. 2009. Mito y danza entre los huaves y los chontales de Oaxaca. La lucha entre el rayo y la serpiente. Dimensión Antropológica 21. Consultado el 17 de enero de 2012: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=586
- Rodríguez Cuevas, L. 2005. Marcio Ferreira Da Silva: ¿La Antropología es demasiado seria para ser paradigmática? AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana 40:1-4.
- Rozzi, R. 2001. Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas. Pp: 281-329 In: Primack, R., R. Rozzi, P. Feinsinger, R. Dirzo & F. Massardo, Fundamentos de Conservación Biológica: Perspectivas Latinoamericanas. Fondo de Cultura Económica, México.
- 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 34(1): 161-200.
- Signorini, I. 1979. Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales. Instituto Nacional Indigenista, México, 375 pp.
- Signorini, I. 1994. Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México). La Palabra y el Hombre 90: 103-114.
- Tranfo, L. 1979. Tono y nagual. Pp: 177-213 In: Signorini, I., (ed.). Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio. Mana 2(2):115-144.
- Viveiros de Castro, E. 2010. Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural. Katz, Buenos Aires, 258 pp.
- Walter, Ph. 1999. El culto a San Antonio y su leyenda en Europa. Arxius de Sociologia 3: 147-157.
- White, L. Jr. 2007. Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. Revista Ambiente y Desarrollo 23(1): 78-86.
- Williams, B. 1987. Introducción a la ética. Cátedra, Madrid, 110 pp.

Recibido: 25 de septiembre de 2014

Aceptado: 24 de febrero de 2015

UNIVERSIDAD DEL MAR

Campus Puerto Escondido

División de Estudios de Posgrado



Maestría en Ciencias Genómicas

Líneas de Investigación:

- Biotecnología
- Genética y Genómica
- Sanidad animal

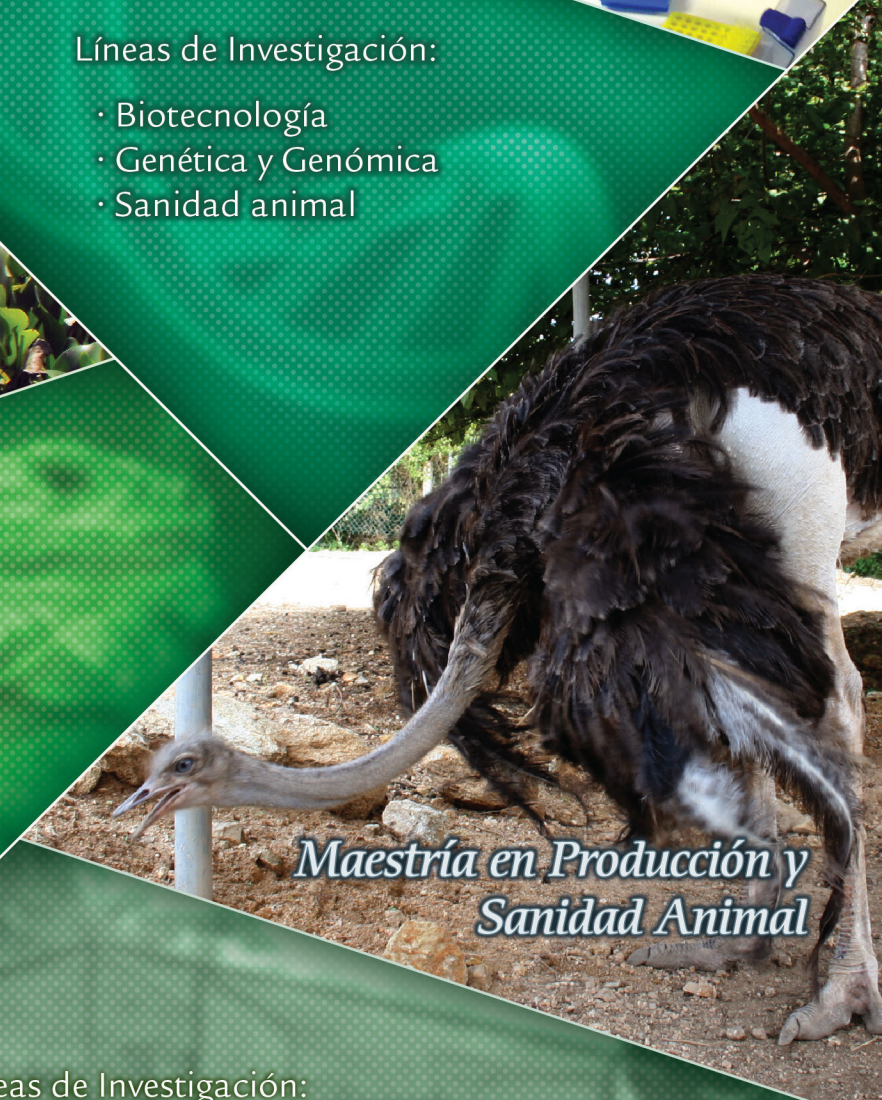


Maestría en Ciencias: Manejo de Fauna Silvestre

Líneas de Investigación:

- Ecología y Conservación de la Fauna silvestre
- Desarrollo sustentable
- Interacciones biológicas

Becas CONACYT



Maestría en Producción y Sanidad Animal

Líneas de Investigación:

- Producción animal en especies convencionales y no convencionales
- Socio-economía de la producción pecuaria
- Sanidad animal

Informes

Dra. María del Rosario Enríquez Rosado
Jefa de la División e Estudios de Posgrado
Tel. (958) 584 3057 Ext. 111
Fax. (958) 584 3078
posgrado@huatulco.umar.mx

www.umar.mx