

# Camminare in campo aperto... Esperienze di mappatura partecipata nel Messico indigeno ed eco-politica delle lingue-terre native nella crisi eco-climatica globale

**Cristiano Tallè**

ctalle@uniss.it

Università degli Studi di Sassari

<https://orcid.org/0000-0002-7978-7242>

---

## Abstract

The production and distribution of maps have not been the exclusive monopoly and competence of Nation-States for several decades. At least since the 1970s, indigenous and afro-descendant populations in the Americas have begun to use participatory mapping as a tool to claim their land rights against Nation-States, accompanying the progress of international law, such as the ILO Convention 169 (1989). In the last twenty years, this research-action tool has begun to assume new ecopolitical values starting from the crucial position of indigenous peoples in the contexts of the current planetary eco-climatic crisis, between vulnerability and sustainable management of their living environments. In this article I will illustrate my research experience in the context of a participatory mapping project of the “ancestral” territory of the *Ikoots* of San Mateo del Mar, in the Isthmus of Tehuantepec (Oaxaca, Mexico). On the one hand I will reflect on the intertwining of ethnographic experience, participation, intentionality and return of research in a context of growing socio-environmental conflict; on the other hand I will reflect on the radically non-cartesian and non-naturalist ecopolitical positionality that indigenous language-knowledges express in the current global Anthropocene crisis, which goes beyond the notion of geo-political sovereignty at the heart of colonial/national cartesian cartography and challenges global perception of the crisis and the actions to be pursued to get out of it.

**Keywords:** participatory mapping, indigenous knowledges, *Ikoots*, Mexico, climate-environmental crisis

---

## Introduzione

La produzione e la distribuzione di mappe non sono più monopolio e competenza esclusivi degli Stati-nazione ormai da parecchi decenni. Almeno dagli anni Settanta del secolo scorso popolazioni indigene e afrodiscendenti delle Americhe, a partire dalle esperienze pionieristiche delle popolazioni native del Canada e dell’Alaska, hanno cominciato a utilizzare la mappatura partecipata come strumento per affermare i propri diritti territoriali nei confronti degli Stati-nazione, accompagnando i progressi del diritto internazionale, come la Convenzione ILO 169 del 1989 (Chapin, Lamb, Threlkeld 2005; Sletto *et al.* 2020). Queste “contro-mappature” (Peluso 1995) hanno contribuito in modo significativo a determinare forme di tutela e riconoscimento dei diritti territoriali delle popolazioni indigene, fornendo documentazione cartografica degli usi tradizionali della terra e delle risorse.

Per quanto la mappatura partecipata sia ancora prevalentemente pensata in termini cartesiani ed

empirici come mezzo per un fine da perseguire “contro”, “grazie” o “nonostante” lo Stato-nazione, questa ha cominciato ad assumere da almeno un ventennio nuove valenze eco-politiche a partire dalla posizione cruciale dei popoli indigeni nei contesti dell’attuale crisi eco-climatica planetaria: questi, infatti, se da un lato sono in una posizione di estrema vulnerabilità di fronte alle drammatiche e repentine perturbazioni dei loro ambienti di vita, sono al contempo in una posizione decisiva per la gestione sostenibile e la tutela dei loro territori dove si concentra circa l’80% della biodiversità del pianeta (Gorenflo *et al.* 2012), così come per l’elaborazione di strategie di adattamento-mitigazione degli effetti della crisi climatica planetaria (Crate, Nuttal 2016; O’Reilly *et al.* 2020). A partire da questa posizione ambivalente è emersa, fra contesti accademici, cooperazione e governance internazionale, la crescente attenzione per le *indigenous knowledges* in quanto saperi strategici per il futuro del pianeta (Nakashima *et al.* 2018; Petzold *et al.* 2020).

In questo articolo illustrerò la mia esperienza di ricerca nell’ambito di un progetto di mappatura partecipata del territorio “ancestrale” degli *Ikoos* di San Mateo del Mar, nell’Ismo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico). Nel primo paragrafo rifletterò sull’intreccio fra esperienza etnografica, partecipazione, intenzionalità e restituzione della ricerca in un contesto di crescente conflittualità socio-ambientale. Nel secondo paragrafo mi soffermerò sul lavoro di “tra(ns)duzione” etnografica alla base del lavoro di mappatura (dall’esperienza senso-moto-locutoria dell’ambiente all’elaborazione in un artefatto carto-grafico-testuale). Nel terzo paragrafo rifletterò infine sulla posizionalità eco-politica radicalmente non cartesiana e non naturalista che le lingue-conoscenze indigene esprimono nell’attuale crisi antropocenica globale, che sfida la nostra (euro-urbano-centrica) percezione della crisi e delle azioni da perseguire per uscirne.

## **La genesi lunga dell’Atlas Ikoos fra esperienza etnografica, “comunità di ricerca” e crisi della *comunalidad Ikoos***

Il progetto di mappatura partecipata dell’Atlas Ikoos ha avuto in un certo senso una gestazione lunga quanto la mia stessa esperienza di ricerca nella comunità. Il mio primo viaggio di ricerca a San Mateo del Mar risale al 1999 quando, appena laureato, arrivai nella comunità nell’ambito di un progetto della Missione Etnologia Italiana in Messico, diretta da Alessandro Lupo e finanziata dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale. L’obiettivo di quella prima ricerca sul campo era chiaro e circoscritto: la raccolta e l’analisi etnosemantica di un corpus di toponimi in lingua indigena (*ombeay-iüts* /bocca-nostra/). Il principale collaboratore di quelle prime esperienze di campo fu *teat* Juan Olivares (1919-2009), un anziano pescatore, con una lunga storia di “informatore capo” di generazioni di antropologi, linguisti e missionari del *Summer Institute of Linguistics*, primo convertito al protestantesimo e fra i primi scrittori nella propria lingua (Cuturi 2003). Durante svariati incontri e un paio di escursioni all’aria aperta, *teat* Juan elencò centinaia di nomi di luoghi in *ombeayüts* (249 in totale) come se stesse recitando litanie, ripercorrendo con il ricordo i cammini frequentati giornalmente nel suo passato di valoroso pescatore e gran camminatore, comune alla maggioranza dei compaesani della sua generazione. Non tardai molto per la verità a rendermi conto che la straordinaria memoria toponimica di *teat* Juan non era solo il risultato particolare di una conoscenza meticolosa ed esperta di un ambiente in cui aveva pescato e camminato tutta la vita, ma era il frutto di una memoria del territorio “coltivata” e condivisa nella comunità, in particolare fra i pescatori, comune a molte altre società native del continente (Basso 1996; Tallè 2018).



**Figura 1.** Teat Juan Olivares mentre indica una pietra cote che dà il nome al *mitiük jot* (monte della cote) (Foto di Cristiano Tallè).

Molto al di là dei primi risultati pubblicati (Tallè 2004), queste prime esperienze di ricerca hanno costituito per me l'inizio di un apprendistato sensorio, linguistico ed esistenziale di quella forma e di quell'ambiente di vita che ha continuato "sottotraccia" negli anni del mio successivo pendolare fra Italia e San Mateo del Mar<sup>1</sup>, per progressive immersioni in un paesaggio sensorio e linguistico ogni volta più familiare, e che ha dettato i tempi di tutta la mia successiva ricerca. Sebbene a partire dal dottorato (2001-2003) mi sia rivolto ad ambiti di ricerca apparentemente distanti (la scolarizzazione bilingue, la scrittura in *ombeayüts*, il discorso identitario e il ruolo politico dei maestri indigeni) (Tallè 2009; 2015), l'esperienza, la memoria e la denominazione dei luoghi sono rimasti un cantiere di ricerca sempre aperto, motivo costante di interlocuzione con le persone della comunità e della mia stessa socializzazione in essa.

Mentre maturavo la mia esperienza etnografica nella comunità, il contesto regionale diventava di anno in anno sempre più conflittuale. Dall'inizio degli anni 2000, megaprogetti di sviluppo e sfruttamento delle risorse della regione (parchi eolici, concessioni minerarie, porti e parchi industriali, zone economiche speciali, corridoi logistici trans-istmici) si sono accavallati a un ritmo incalzante all'orizzonte di vita degli *Ikoots* di San Mateo del Mar e delle vicine comunità *ikojts* (San Dionisio del Mar) e *konajts* (San

<sup>1</sup> Dal 1999 a oggi ho svolto 12 viaggi di ricerca a San Mateo del Mar, per un totale di circa 28 mesi di ricerca sul campo.

Francisco del Mar), generando uno stato di costante conflittualità territoriale e fazionalizzazione politica, montate di pari passo a una crescente insicurezza climatico-ambientale (Zanotelli 2016; Zanotelli, Montesi 2022; Zanotelli, Tallè 2019; Tallè 2022). In tale contesto, l'esperienza etnografica ha intercettato un sentimento diffuso di precarietà eco-esistenziale insieme a un'urgenza di riscatto della memoria del territorio, a fronte di un accelerato impoverimento eco-linguistico consumato all'ombra di una progressiva perdita del margine di controllo e di azione sul proprio ambiente di vita.

A partire dal 2006 ho avuto l'opportunità di orientare le mie ricerche verso un progetto volto alla restituzione delle conoscenze locali del territorio in forme efficaci e utilizzabili nella comunità, nel quadro del *Project for Enhancement of Huave Cultural and Linguistic Self-awareness* finanziato dalla *Salus Mundi Foundation* (University of California, Berkeley), coordinato da William F. Hanks (UC, Berkeley) e da Maurizio Gnerre e Flavia Cuturi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")<sup>2</sup>. L'obiettivo del progetto era quello di riprendere in mano il corpus di toponimi precedentemente raccolto e completarlo, coprendo le aree del territorio precedentemente non battute e geo-referenziando i nomi attraverso il sistema di posizionamento satellitare GPS. Fra il 2006 e il 2008 ho percorso sistematicamente decine e decine di chilometri accompagnato da pescatori e *campesinos*, rilevando le coordinate di 350 toponimi, documentando fotograficamente i luoghi e registrando memorie, racconti ed esperienze.

Pur avendo assunto da subito una chiara valenza pubblica e politica, il progetto non si è mai configurato in realtà come un'azione di ricerca in risposta a un'esplicita committenza politica locale. Il consenso pubblico intorno ad esso è piuttosto maturato in forma diffusa all'interno di una "comunità di ricerca" che si andava via via formando e allargando attraverso le reti sociali e parentali delle persone coinvolte in maniera diretta o indiretta nella mappatura: pescatori, *campesinos*, maestri e maestre bilingui, attivisti e attiviste per i diritti indigeni, tessitrici, autorità comunitarie, anziani e anziane<sup>3</sup>. A tenere insieme negli anni tale "comunità di ricerca", fra contesti familiari e comunitari, è stato un patto di condivisione e restituzione della ricerca stessa nell'orizzonte di una ideale "comunità morale" dei *mixejchiiüts* e *mincheyüüts* /i nostri antenati e le nostre antenate/, fondata sull'univocità assembleare e l'inalienabilità territoriale<sup>4</sup>.

Nel 2010 le autorità agrarie della comunità mi affidarono l'incarico di redigere una perizia legale toponimica nell'ambito di una controversia con la vicina comunità di Santa Maria del Mar riguardante un'area di antico conflitto agrario, riattivato dal progetto di installazione di un parco eolico ad opera dell'impresa spagnola PRENEAL<sup>5</sup>. Fra il 2011 e il 2012 sabotaggi, blocchi stradali, mobilitazioni e scontri si sono moltiplicati da un lato all'altro della barra di San Mateo del Mar, ostacolando l'ingresso dei mezzi dell'impresa, costretta prima a sospendere il progetto e poi a rinunciarvi definitivamente per la sen-

<sup>2</sup> La *Salus Mundi Foundation* è una organizzazione no profit fondata dall'antropologo linguista Richard Diebold che negli anni Cinquanta svolse le sue ricerche a San Mateo del Mar sull'allora incipiente bilinguismo. Al patrocinio della *Salus Mundi Foundation* si è aggiunto, fra il 2015 e il 2019, un assegno di ricerca presso l'Università "L'Orientale" di Napoli (titolare Maurizio Gnerre), nel 2016 un finanziamento della *Gesellschaft für bedrohte Sprachen/Society for Endangered Languages* dell'Università di Colonia e, fra il 2017 e il 2020, il finanziamento del PRIN 2015 "Ecofrizioni dell'antropocene" (PRIN 2015–20155TYKCM–SH5, coordinamento scientifico nazionale di Berardino Palumbo, Università degli Studi di Messina).

<sup>3</sup> Le persone coinvolte come "testimoni" nella ricerca sono state 44.

<sup>4</sup> Definita *monkanchiün* /coloro che sono riuniti/, l'assemblea comunitaria è il cuore del potere consuetudinario fondato sul consenso. Essa assume insieme la titolarità inalienabile della proprietà collettiva della terra e la titolarità del potere decisionale e di nomina delle autorità, subordinate all'"univocità" delle decisioni (Cuturi 2015). Le autorità comunitarie da essa nominate (i *monajüit* /coloro che hanno un incarico/) sono chiamate a render conto di fronte a essa e soggette al suo potere di revoca.

<sup>5</sup> Le autorità agrarie, formalmente distinte dalle altre autorità comunitarie e riunite nel *Comisariado de bienes comunales*, gestiscono in nome e per conto dell'assemblea comunitaria la *propiedad comunal* della terra e la rappresentano di fronte allo Stato. La *propiedad comunal* della terra è legalmente riconosciuta in Messico a partire dalla riforma agraria postrivoluzionaria che definì due tipi di *propiedad social* della terra: gli *ejidos*, terre restituite a nuclei agrari deterritorializzati durante il periodo coloniale, e *las tierras comunales*, terre su cui una comunità gode di un *título primordial* risalente al periodo precolombiano. San Mateo del Mar gode di un titolo di *propiedad comunal* di circa 7700 ettari, oggetto di continui conflitti agrari fin dal XVII secolo, su cui si sono pronunciati nel corso del Novecento diversi Tribunali Agrari.

tenza di un giudice federale (Zanotelli 2016; Zanotelli, Tallè 2019). Da allora un posto di blocco divide San Mateo del Mar da Santa Maria del Mar, impedendo il transito di beni e persone lungo la *carretera*: da un lato del confine conteso, i pescatori sanmateani hanno visto ridursi drasticamente il loro areale di pesca, mentre dall'altro gli abitanti di Santa Maria si sono visti costretti a una lunga e pericolosa rotta acquatica per uscire dalla loro comunità. Per quanto riguarda la mia perizia legale, questa non è stata mai presentata in alcun tribunale a causa del progressivo venir meno dell'accordo comunitario; la ricerca, invece, a partire da allora, si è dovuta riconfigurare sulla nuova situazione di reciproca esclusione territoriale e le aree di uso consuetudinario a oriente del confine conteso sono diventate *off limits*.



**Figura 2.** Il territorio di San Mateo del Mar: la linea gialla indica l'area mappata, la linea blu indica il confine legalmente riconosciuto oggetto di conflitto (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

A partire dal 2012 quella “comunità morale” a cui si rivolgeva e di cui si faceva portavoce la “comunità di ricerca”, ha cominciato a sgretolarsi sotto il susseguirsi incalzante di fatti violenti e disastrosi che hanno minato l'unità territoriale della comunità e la tenuta stessa del sistema di potere consuetudinario: conflitti elettorali sempre più polarizzati hanno esautorato il mandato consuetudinario dell'Assemblea (cfr. nota 4), creando una frattura territoriale sempre più marcata fra le *colonias* (escluse dal sistema rotativo tradizionale di selezione delle autorità) e la *cabecera municipal* di San Mateo del Mar. Nel 2017 un disastroso terremoto, giunto all'indomani di un turno elettorale assai conflittuale e violento, ha consegnato la comunità a una fase di estremo disorientamento, fra emergenza post-sisma e assenza di potere riconosciuto (Tallè 2023).

Nel frattempo, il progetto di mappatura comunitaria aveva oramai assunto una forma editoriale definitiva grazie al patrocinio dell'INALI (*Instituto Nacional de Lenguas Indígenas*). L'Atlas è stato pubblicato a fine 2019 col titolo di *Tiül miiüt tiül mindek mixejchiiüts – En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados*, composto da 22 mappe satellitari, 263 testi etnografici bilingui (*ombeayiiüts*-spagnolo) e da un vasto apparato fotografico e iconografico<sup>6</sup>. A compendio dell'Atlas, al fine di un più agevole utilizzo dei

<sup>6</sup> L'Atlas è disponibile on line: <https://site.inali.gob.mx/INALIDhuchlab/assets/files/Atlas.pdf> (consultato il 19/10/2023).

risultati della ricerca nei contesti scolastici, sono stati pubblicati anche un opuscolo bilingue contenente l'intero *data base* toponimico insieme a una mappa murale (Tallè 2020a; 2020b)<sup>7</sup>.

All'inizio del 2020 la pandemia da Covid-19 ha interrotto bruscamente il piano di restituzione della ricerca, prevista per l'aprile di quello stesso anno. Durate i due anni di pandemia, i conflitti si sono esacerbati a tal punto da sfociare in forme di violenza collettiva probabilmente senza precedenti dai tempi della Colonia, coinvolgendo personalmente alcuni amici e collaboratori della ricerca. Il 21 giugno del 2020, 17 persone sono state massacrate nella *Agencia municipal* di Huazantlán del Río in circostanze ancora in gran parte da chiarire<sup>8</sup>. Tali tragici eventi hanno segnato ai miei occhi la drammatica frattura di quel patto fra "comunità di ricerca" e "comunità morale" di cui l'Atlas era stato l'esito. In diverse presentazioni editoriali seguite alla sua pubblicazione, mi sono trovato a prendere parola sullo sfondo di questo dilemma etico, mostrando l'Atlas come un *mensajero de paz*, testimonianza di un'ideale univocità assembleare dei *mixejchiüüts* quanto mai minacciata e bisognosa di tutela.



**Figura 3.** Distribuzione dell'Atlas il giorno della presentazione comunitaria (Foto di Cristiano Tallè).

Nel 2022, passata l'emergenza pandemica e nel contesto di un accordo politico faticosamente ritrovato intorno a un nuovo *ayuntamiento* ("giunta") *pro tempore*, è stato possibile finalmente tornare a lavorare alla *presentación* comunitaria, per quello che vivevo come il compimento di un *compromiso* con quella ideale "comunità morale" e con chi più direttamente lo aveva condiviso con me. L'organizzazione dell'evento, tenutosi il 15 ottobre nella *esplanada* di fronte al municipio dove si riuniscono solitamente le assemblee, è stata possibile grazie all'impegno organizzativo dell'Associazione *Monapaküü* e del *Bachillerato Ikoots*: la prima, nata all'indomani del sisma del 2017, è un'organizzazione comunitaria promotrice dei diritti indigeni all'insegna di un benessere collettivo integrale, a cui rimanda la sua stessa auto-denominazione<sup>9</sup>; la seconda è una istituzione

<sup>7</sup> La pubblicazione di questi materiali è stata possibile grazie al patrocinio delle Associazione Civili *CAMPO-Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño* e *Cooperación Comunitaria*, attive nella comunità soprattutto durante la fase di ricostruzione post-sisma 2017.

<sup>8</sup> Cfr. *Todas las violencias de México en la matanza de San Mateo del Mar*, *El País* (26/06/2020).

<sup>9</sup> Il termine *monapaküü* indica una "salute condivisa" – *mon* (prefisso pluralizzatore) + *apak* (forza, salute, vita) + *üü* (suffisso enfaticatore e reciprocato) –, massimo valore della comunità morale *Ikoots*, a cui si appellano le autorità comunitarie nella loro funzione di intermediari con gli agenti geo-meteorologici (oceano, venti, fulmini) da cui dipende il rinnovamento del ciclo ecologico del sistema lagunare e il sostentamento della comunità (Signorini 2008; Tallè 2022).

scolastica pedagogicamente fondata sull'educazione bilingue, i processi comunitari e la difesa dei diritti indigeni<sup>10</sup>.

Alla presenza delle autorità comunitarie, dei rappresentanti dei tre enti finanziatori (INALI, *Campo e Cooperación Comunitaria*), di Flavia Cuturi e Maurizio Gnerre, coordinatori scientifici del progetto di ricerca, e di alcuni rappresentanti di organizzazioni regionali "alleate" in difesa del territorio, sono state distribuite oltre 300 copie del libro fra collaboratori, parenti, autorità, maestri, persone invitate e avventori spontanei, mentre fra i presenti circolava il *chaw popox*, una bevanda rituale a base di cacao e mais, come è consuetudine durante le feste comunitarie.

Col senno di poi, credo di poter dire oggi che proprio i tempi lunghi dell'esperienza etnografica, "imbriicata" nelle reti sociali locali e motivata da un patto sociale di condivisione, hanno permesso al lavoro di ricerca partecipata di esprimere e intercettare una "geo-intenzionalità" profonda, in un contesto di crescente conflittualità territoriale, e aggirare, almeno in parte, quell'"astuzia del riconoscimento" del multiculturalismo liberale di cui ci ha parlato Povinelli (2002) a proposito delle rivendicazioni territoriali degli aborigeni australiani. Una "geo-intenzionalità" nascosta allo sguardo dello Stato, "culturalmente intima" (Herzfeld 2003) e "infrapolitica" (Scott 2012), fondata su dimensioni "non scalabili" (Tsing 2012) della convivenza fra umani e con i non umani, come il "parlare" e il "camminare", che scavalca la nozione stessa di sovranità geopolitica, cuore della cartografia cartesiana coloniale e nazionale.

## Etno-mappatura di un territorio d'acqua e di vento, fra esperienze sensorie e cartografia

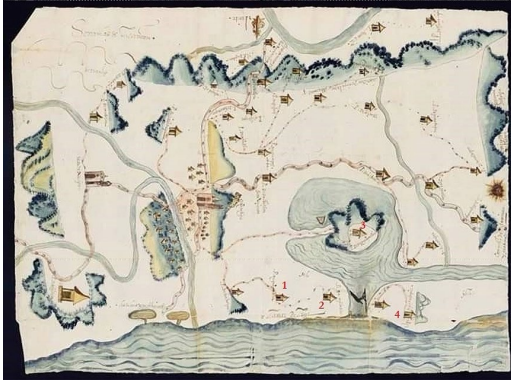
Gli *Ikoots* di San Mateo del Mar abitano un territorio di marea e lagune affacciato sull'Oceano Pacifico. I loro insediamenti sorgono lungo quella che nel gergo geografico è definita una "isola di barriera", una stretta striscia di terra sabbiosa di circa 40 km, costantemente plasmata dall'agentività delle acque oceaniche e dei venti, che racchiude al suo interno un vasto sistema lagunare alimentato da flussi oceanici, mareggiate e piogge (Cromwell 1985).



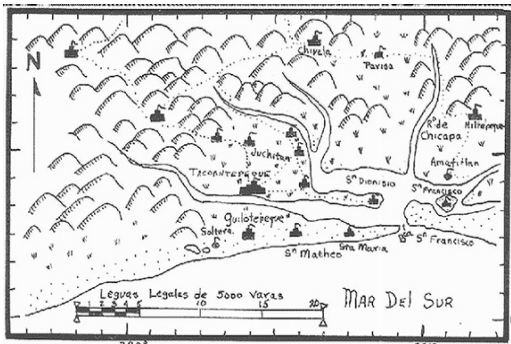
**Figura 4.** Paesaggio oceanico-lagunare: la laguna *mbas moink* /di fronte al terreno ondolato/ a ridosso dell'arenile oceanico (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>10</sup> Il *Bachillerato Ikoots* è una estensione del *Bachillerato Asunción Ixtaltepec* (Oaxaca), fondato da esponenti della congregazione dei Fratelli Marisiti.

In tale ambiente terra-acquatico estremamente mutevole e poco favorevole all'agricoltura, gli *Ikoots* si sono specializzati in un'attività collettoria lagunare altamente mobile (Castaneira 2008; Zizumbo, Colunga 1982) e in una dieta storica basata sul consumo di pesce, crostacei e molluschi, fortemente eccentrica rispetto alla tradizione mesoamericana (Cuturi 2009). La prima a carico degli uomini, la seconda a carico delle donne. Questa divisione di genere del lavoro esistenziale lungo una filiera oceano-alimentare è quella che fonda ancora oggi in maniera sostanziale un rapporto d'"intimità culturale" col proprio ambiente di vita, alla radice tanto del patto sociale fra i generi, la collettività e il territorio comunitario, quanto della relazione con i *pueblos* agricoltori dell'entroterra (soprattutto zapotечи).



**Figura 5.** Mappa della regione tratta dalla *Relación de Teguatepec* di Juan de Torres de Laguna (1580): 1. Guazontlan (San Mateo del Mar), 2. Ocelotlan (Santa María del Mar), 3. Tepeguazontlan (San Dionisio del Mar), 4. Iztactepec (San Francisco del Mar).



**Figura 6.** Mappa della regione della fine del XVII secolo (Immagine tratta da Cromwell 1985).

mutevoli e transitorie, configurazioni geo-idrografiche locali: dune erratiche, guadi, bocche lagunari, arenili, rive etc. Dal punto di vista della morfologia linguistica, tale geo-lessico di base è composto da un lessema anatomico (bocca, testa, braccio etc.) associato a un lessema di terra o d'acqua (Tallè 2016;

La cartografia ufficiale, dalla prima colonia ai nostri giorni, ha sempre disegnato questo territorio come un effimero margine dell'acqua che lo "invade" da ogni lato, privo di enti topograficamente rilevanti a cui dare nomi, ad eccezione dei principali corpi acquatici e degli insediamenti coloniali in cui furono ridotti a vivere i suoi abitanti nativi a partire dalla fine del XVI secolo. Un'immagine cartografica di "vuoto" che riflette uno sguardo coloniale su quella terra e i suoi abitanti nativi mosso dall'appetito per nuove terre da riempire con migliaia di capi di bestiame (al vertice delle preferenze alimentari dei *novohispanos*) e dalla ricerca di un corridoio trans-oceanico attraverso cui muovere merci fra nuovi e vecchi mondi (Tallè 2023)<sup>11</sup>.

In cambio, per gli *Ikoots* questa terra acquatica ed eolica è "da sempre" intessuta di una trama di parole disseminate sulle tracce dei cammini dei pescatori che coprono l'intero territorio "ancestrale" di uso collettivo, ovvero *nangaj iüt monopoots* /la sacra terra ancestrale/ (tornerò più avanti sull'analisi etnosemantica del termine). Tale diffusa e intensa attività toponomastica risponde basicamente a tre diverse operazioni geo-referenziali ciascuna delle quali riflette uno specifico posizionamento geo-locutorio rispetto all'ambiente circostante.

Il primo posizionamento locutorio, che definirei "geo-ontologico", cattura le morfogenesi del paesaggio, congelando in forma linguisticamente minimalista istanti dell'agentività dell'oceano e del vento che lo modellano su tempi "più che umani". Questo posizionamento è alla base di un ampio repertorio lessicale che indica specifiche, ancorché

<sup>11</sup> Fin dal 1524 l'Istmo di Tehuantepec, compresa la zona lagunare *Ikoots*, entrò a far parte dei possedimenti del *Marquesado del Valle* intitolati a Hernán Cortés in quanto regione particolarmente propizia per l'allevamento di bestiame e strategica per il controllo del commercio transistmico (Machuga 2008).



2017a). Ne è un esempio *o-mal iüt* /sua-testa terra/ (rilievo del terreno), parola che indica il rilievo (sommerso) del terreno che si forma al passaggio delle dune erratiche nei bacini lagunari. Il termine, riscontrabile in numerosi nomi di luogo in associazione soprattutto a referenti vegetali (ad esempio *mal iüt tüch* /la testa del terreno degli *icacos*/), è co-referenziale a punti d'acqua profondi (*tiül najal* /nel fondo/, detti anche *bulsas* in spagnolo) e registra, in una sorta di memoria geo-semantica, una co-motilità fra il cammino delle dune (su una scala di decenni) e i cammini consuetudinari dei pescatori che, al guardare le lagune, ne seguono con i passi le tracce sui fondali.

Prima il vento scava il terreno e forma un burrone (lett.: *jarrow iüt* /consumato terreno/); da lì [nord] il vento spinge una duna verso la laguna [a sud] e lì si forma un *omal iüt* /sua-testa terra/ che non si vede perché sta nell'acqua, però lì è un punto secco [nel senso di "guadabile"] e i pescatori e gli animali possono passare dall'altro lato della laguna. (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 106)<sup>12</sup>.



**Figura 7.** Dune erratiche che attraversano bacini lagunari (Foto a sinistra di Alessandro Lupo; foto a destra di Flavia Cuturi).



**Figura 8.** *Bulsas* e *omal iüt* nel bacino del *kawak ndek* /sud laguna/ (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

<sup>12</sup>Questo testo, come quelli di seguito riportati nel paragrafo, fa parte del corpus di testi etnografici pubblicati nell'Atlas (Tallè 2019). Nome e data fra parentesi si riferiscono al nome del collaboratore autore del testo e all'anno di registrazione. Per la trascrizione integrale in *ombeayiüts* si rimanda all'Atlas.

Seguendo le dune nella loro traiettoria contro-mare (da nord a sud), alcune riescono ad arrivare all'arenile oceanico fino a morire nei marosi<sup>13</sup>. *O-mal wiiüd* /sua-testa sabbia/ è il nome che indica tale spazio nevralgico del metabolismo di tutta la barra; un composto nominale che cattura la sinergia complessa e sfuggente fra il movimento eolico contro-mare e l'incessante moto ondosu verso-terra che lo modella nella forma di una cresta emergente; allo stesso tempo il termine intercetta la direzione dello sguardo del camminante lungo l'arenile che "incontra" il *nadam ndek* /grande mare/, ovvero l'oceano, in tutta la sua dinamica vastità:

Il grande mare è vivo, solleva da sé i marosi per rovesciarli nella schiuma, non si ferma mai, giorno e notte solleva e abbassa la "cima dell'arenile" [...]. La "cima dell'arenile" è dove la terra incontra il "grande mare", è alta, come una "cima"; è dove i pescatori camminano per cercare tartarughe marine, perché là le tartarughe depongono le uova, da est a ovest; per questo è detto "cima dell'arenile", dalla "cima dell'arenile" puoi vedere lontano, fin dove arriva lo sguardo, puoi vedere tutta l'estensione del grande mare (lett.: *püjchiün nadam ndek*) (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 109)



**Figura 9.** Pescatori che camminano *mal wiiüd* /in cima all'arenile/ (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>13</sup> Una duna che inizia a formarsi sulla riva della laguna nord (*kaliü ndek*), la zona più esposta all'erosione eolica, impiega circa 10-15 anni per arrivare a spegnersi sulla riva oceanica.

Dal punto di vista del parlante nativo (letteralmente, dalla sua posizione locutoria), la “cima dell’arenile” non è dunque un *finis terrae*, in discontinuità ontologica con l’inizio della massa oceanica, ma è una soglia metamorfica in continuità con il moto ondoso che lo modella continuamente, anch’esso nominato da una successione di parole in movimento che orientano gli spostamenti e gli sguardi dei pescatori immersi in tale ambiente agitato e avvolgente.



**Figura 10.** Denominazioni del moto ondoso (Foto di Cristiano Tallè).

Questo stesso incessante moto idrico che dà corpo e movimento all’arenile è in grado di scavalcarlo durante le mareggiate, penetrando nei bacini lagunari sotto costa ed elargendo il suo contenuto vitale di gamberi e pesci. Tale fenomeno, noto nel gergo scientifico come *overwashing*, è detto in *ombeay-iüts alood ombeay* /apre la sua bocca/ (il mare).



**Figura 11.** Immagine satellitare di *ti-kicheech ombeay* /nella-piccola bocca/ a ridosso del pueblo, con traccia indicativa delle correnti oceaniche (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

Un secondo posizionamento locutorio può essere definito “fito-posizionale”. Esso cristallizza la posizione e la direzione di un camminante umano in relazione alla presenza, relativamente stabile ed emergente, di alberi e arbusti che fungono da “segnapasso” sull’orizzonte omogeneo dell’arenile oceanico. Se i nomi di primo tipo (morfo-toponimi) esprimono il posizionamento di un camminante-parlante nativo rispetto all’agentività lunga del mare e dei venti, questi (fito-toponimi) lo esprimono rispetto alla posizione e al ciclo di vita dei vegetali. Prendiamo ad esempio il toponimo *niüng kok* /dove (sta) il cocco/, detto anche *mbas kok* /di fronte al cocco/ lungo la spiaggia oceanica:

Lo chiamarono “dove sta il cocco” perché lì c’è un *corral* (recinto), i cocchi spuntano sulla “cresta dell’arenile”, verso l’arenile c’è un campo aperto (lett.: *püjchiün* /estensione/) e puoi riuscire a vedere questo *corral* [...]. Lì si vedono due alberi di cocco, non sono lontani dalla spiaggia, forse un 500 metri [...]. Prima c’erano due cocchi alti, no? Poi però sono morti e altri due cocchi sono cresciuti proprio lì nello stesso posto, ora sono già grandi [...]. Per questo continuano a chiamarlo “dove stanno i cocchi” (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 209).

Analogo è il caso di *potson niür* /mucchio di mangrovie/ che indica un agglomerato isolato e prominente di mangrovie che emerge lungo un tratto allargato dell’arenile.

*Potson niür* /mucchio di mangrovie/ sta lì dove c’era una duna, grande, alta, no? Come una palla, lì spuntarono degli alberi e si fece più alta [...]. Per questo è detto “mucchio di mangrovie”, camminando lungo la spiaggia si vede questo “mucchio di mangrovie” [...]. Sì, perché se cammini sulla riva del Mar Vivo (l’oceano) puoi dire *mbas potson niür* /di fronte al mucchio di mangrovie/, poi se vai sopra [a nord] dove siamo passati l’altro giorno [...] allora lì dirai *pech potson niür* /alle spalle del mucchio di mangrovie/ (Juan Olivares 1999 in Tallè 2019: 212-213).



**Figura 12.** A sinistra *niüng kok* /dove sta il cocco/, a destra *mbas potson niür* /di fronte al mucchio di mangrovie/ (Foto di Cristiano Tallè).

Il terzo posizionamento inerente alla toponimia in *ombeayiüts* è quello che potremmo definire “evenemenziale-esistenziale”. Si tratta di geo-denominazioni “evento-centrate”, composte da verbi esistenziali (morire, dormire etc.) che si riferiscono ad agenti non umani (in genere animali o esseri zoo-meteorici) o che comunque li sottintendono. Tali denominazioni punteggiano il paesaggio di microcapsule eco-geo-esistenziali che marciano momenti miliari della convivenza con i non umani, a differenti profondità di una stessa scala “ancestrale”. Questo è il caso, ad esempio, di *imeay jüm* /(dove) dorme il coccodrillo/, un punto del *kalüy ndek* /nord laguna/

dove un tempo abbondavano i coccodrilli, scomparsi oramai da oltre un sessantennio da tutto il sistema lagunare. Il nome ricorda un patto di mutua non aggressione fra pescatori *Ikoots* e coccodrilli, oramai violato:

Li il vento forma un *omal iüt* /sua-testa terreno/ (guado), lì è secco. Gli anziani dicono che un tempo quando andavano a pescare, proprio lì dormivano i coccodrilli. I coccodrilli all'improvviso uscivano lì e andavano a dormire, salivano sulla terra [sul rilievo] per dormire [...]. Così quando gli anziani [entravano] dicevano ai coccodrilli: “Noi stiamo per entrare, stiamo per pescare, non fateci nulla, non mangiateci, noi stiamo cercando il nostro lavoro, non stiamo cercando voi”, beh, quando entravano a pescare i coccodrilli uscivano sulla riva [...] poi quando finivano di pescare, i coccodrilli ritornavano ed entravano di nuovo [in acqua] (Arturo Villasente 2013, in Tallè 2019: 260-262).

A una diversa profondità della stessa temporalità “ancestrale”, altri nomi marcano invece memorie di geo-meteo-eventi estremi che hanno ridisegnato drasticamente la morfologia del territorio (mareggiate, tormente, cicloni etc.), rappresentati come azioni di *monbasüik*, esseri multipli (uomini-fulmine, donne-nubi, serpenti-tormenta), capaci di muoversi, agire e trasformarsi fra “corpi diversi” (umani, animali e meteorici) lasciando la propria impronta nel paesaggio, ben marcata dalla toponimia<sup>14</sup>. Questo è il caso, ad esempio, di *nots weak* /un corno/, nome che indica un *barranco* (burrone) nei pressi della *Boca Barra*, all'estremità orientale dell'isola di barriera, scavato da un serpente-tormenta unicorno il cui cammino fu fermato dall'intervento provvidenziale di un *monteok* /fulmine/.

Dicono che per di là entrò il serpente, siccome aveva un solo corno, conficcò in terra il suo corno e spaccò la terra, per questo c'è un cammino [canale] che arriva fino all'arenile oceanico, termina *mbas moink* /di fronte al terreno ondulato/, arriva fin là, per questo lo chiamarono “un corno”, solo così, non ha un nome molto lungo, le persone dicono due, tre parole, non di più (Juan Olivares 1999, in Tallè 2019: 339)



**Figura 13.** Immagine satellitare del cammino del serpente *nots weak* (Immagine ricavata da Google Earth, modificata).

<sup>14</sup> La parola *monbasüik* è composta dal prefisso pluralizzatore *mon* + *o-mbas* (“suo-corpo”) + *(aj)üik* “appare”, “colore dal corpo che appare”, nel senso di “apparente, cangiante”, in riferimento alle loro capacità metamorfiche. Tali esseri sono conosciuti genericamente in tutto il Mesoamerica come *naguales*, coloro che sono in un rapporto co-esistenziale con un *alter ego* non umano e hanno la capacità di assumere le sue sembianze. In *ombeayüits* ci si riferisce a tale “altro non umano” con lo stesso termine usato per indicare il “corpo” o la “forma”, ovvero *ombas*. In tal senso il termine indica un “corpo altro” non umano (animale o geo-meteorico) co-esistenziale al corpo-soggetto umano (Lupo 2015; Tranfo 1979).

Da questa breve carrellata di geo-nominazioni, possiamo concludere dunque che dalla prospettiva di un parlante-camminante nativo i nomi di luogo in *ombeayüts* non sono mai etichette linguistiche ancorate ad accidenti geografici esterni (già dati), ovvero “nomi arbitrari”. È piuttosto per la loro aderenza e trasparenza eco-linguistica, frutto di quotidiani e reiterati atti locutori situati e itineranti, che i nomi di luogo in *ombeayüts* sono percepiti come i nomi propri (nel senso di intrinsecamente appropriati) di un ambiente di vita che risuona, ai suoi locutori-camminatori nativi, della storia del loro “cosmo-vissuto” con altri-agenti non umani. Da tale prospettiva l’ancestralità non rimanda dunque a una origine, un prima immemore, ma piuttosto alla memoria di una durata collettiva e inclusiva che intreccia e attraversa tempi animali, vegetali e geologici. La parola *monopoots* è il termine che indica tale “cosmo-vissuto ancestrale”. Se scomponiamo la parola nelle sue componenti morfologiche, vediamo che essa è composta dal prefisso pluralizzatore (*mon-*) associato al numerale riferibile a persone (*nop* /uno/), più il suffisso inclusivo *-oots*, comune all’auto-etnonimo *Ikoots*<sup>15</sup>. Essa è dunque letteralmente un “cosmo-deittico” (Viveiros de Castro 1998), ovvero indica una posizione esistenziale all’interno di un “collettivo territoriale inclusivo” che non conosce frontiere fra umano e non umano, *bios* e *geos*. In tal senso le geo-denominazioni native sono vere e proprie “mappature locutorie” in movimento che segnano posizioni geo-eco-esistenziali all’interno di tale collettivo ancestrale “più che umano” (Tsing 2013) in continua metamorfosi.

## La mappatura partecipata come “tra(ns)duzione” etnografica

Molto al di là del lavoro di traduzione linguistica dei testi, l’Atlas è stato il risultato di un lavoro di “tra(ns)duzione” etnografica di una “mappatura locutoria” condivisa e inclusiva in una mappatura cartografico-testuale partecipata<sup>16</sup>. Se dovessi descrivere e restituire sinteticamente, dal mio punto di vista, la mia esperienza di ricerca, direi che questa è consistita nell’intrecciare due esperienze dei nomi e del territorio assai diverse fra loro. Da un lato esperienze “all’aria aperta” in compagnia di pescatori o *campesinos* lungo itinerari di pesca e di lavoro per localizzare i luoghi e i loro nomi, registrando e documentando parole, sensazioni, esperienze, pratiche, memorie e racconti. Una *walking ethnography* (Ingold, Vergunst 2008) immersa in un *weather world* aereo-terra-acquatico avvolgente (Ingold 2010) e in una locuzione implicitamente inclusiva<sup>17</sup>. Dall’altro un’infinità di ore passate a tavolino a registrare, commentare, trascrivere, tradurre, analizzare liste di parole e testi. Una *desktop ethnography* focalizzata sulla morfologia delle parole e sulla scrittura. Il continuo intreccio e contrappunto fra *walking ethnography* e *desktop ethnography*, fra una dimensione senso-moto-locutoria incorporata e “intransitiva” (camminare e parlare) e una carto-grafico-testuale oggettivata e “transitiva” (l’elaborazione di un artefatto testuale, oggetto di azioni “transitive” quali scrivere, leggere, sfogliare, dare, scambiare etc.), è alla base del lavoro, sempre *in progress*, della “tra(ns)duzione” etnografica, condiviso con numerosi collaboratori na-

<sup>15</sup> *Ikoots* è l’auto-etnonimo divenuto prevalente in contesti locali e nazionali a partire dalla fine degli anni Novanta del Novecento, in una prospettiva apertamente decolonizzante (Tallè 2009; 2015). Tale auto-riferimento collettivo è direttamente sovrapponibile al pronome inclusivo *Ikoots* indicante una situazione comunicativa che include l’io-locutore (*xike*), il tu-interlocutore (*ike*) e le terze persone (*nej-nejiw*) – l’*ombeayüts* prevede anche l’opzione del “noi duale” – io e te – e del “noi esclusivo” – io ed egli). Esso è dunque esente da qualsiasi riferimento ambientale, territoriale o antropo-razziale, a differenza degli eso-etnonimi coloniali con cui la comunità è nota nelle cronache storiche e nella letteratura etno-linguistica novecentesca, a partire dal termine *huave* a cui de León (1904) attribuisce una origine zapoteca e il significato di “*podrido por la humedad*”.

<sup>16</sup> Nel linguaggio tecnico col termine “trasduzione” si intende una trasmissione di energia attraverso un dispositivo destinato a trasformarne la natura stessa (da meccanica a elettrica, ad esempio). In questo senso l’etnografia può essere intesa come un “dispositivo esperienziale” che trasforma l’ontologia dell’esperienza stessa.

<sup>17</sup> Lo stesso auto-riferimento alla propria lingua è marcato dal suffisso inclusivo, ovvero *o-mbeay-üts* (possessivo-bocca-inclusivo), “bocca-nostra”.

tivi e con alcuni in modo particolare. Tale lavoro sarebbe stato infatti letteralmente impossibile senza la collaborazione e il costante appoggio di *teat* Arturo Villasente, pescatore oggi sessantenne. Oltre a essere un compagno assiduo durante le escursioni sul territorio, *teat* Arturo è stato il principale collaboratore nel lavoro di trascrizione e traduzione. Fra il 2013 e il 2018 ho passato un incalcolabile numero di ore nello *nden /ombra/* (casa) di *teat* Arturo e di sua moglie *müim* Victorina Villaseñor, seduto davanti al *lap top*, mentre intorno scorreva il loro indaffarato e affollato quotidiano.



Figura 14. A lavoro con *teat* Arturo (Foto di Cecilia Noccioli).

La loro pazienza e ospitalità, il loro piacere nel parlare in *ombeayüts* e nel rifletterci su, la loro costante curiosità per l'ambiente di vita che dà loro da vivere sono stati essenziali per la riuscita del lavoro di ricerca e motivo per me di un costante "appaesamento" *ti-kambaj /nel-villaggio/*. In questa sede vorrei soffermarmi su tre aspetti fondamentali del lavoro etnografico di "tra(ns)duzione" sotteso all'elaborazione dell'Atlas.

### **"Tra(ns)durre" mappe locutorie in testi**

Il primo riguarda la creazione di un lessico meta-geografico condiviso e specifico derivato dal lessico toponimico e dai suoi contesti d'uso, a partire dalla parola stessa usata per tradurre, nel discorso *ombeayüts*, la parola "toponimo". Se i nomi di luogo sono patrimonio di qualsiasi pescatore esperto e parte dell'apprendistato per diventarlo, ci si accorge presto che, nell'interlocuzione situata in *ombeayüts*, il nome di luogo non esiste in quanto classe referenziale di parole. Basti dire che in *ombeayüts* non esiste un termine per riferirsi a un "luogo" in maniera sostantivale, né tanto meno

c'è modo per chiedere come si chiama un luogo. La domanda *kwa mi-nüt* /quale suo-nome/ si riferisce, in maniera appropriata, solo a entità anatomicamente autoconsistenti e “contabili” (un animale, una pianta, un essere umano, un artefatto o eco-fatto) (Tallè 2017a) e suona abbastanza inusuale se riferita a un “dove”, a una posizione rispetto ad un geo-corpo avvolgente, metamorfico e diffuso<sup>18</sup>. Piuttosto che risposte referenziali meta-linguistiche a domande meta-geografiche (“Come si chiama quel posto?”), le geo-nominazioni in *ombeayüüts* sono la risposta a domande che posizionano e orientano il camminante nativo, le sue azioni e le sue pratiche: “Dove ti trovavi quando è sorto il sole?” o “Dove hai pescato quei cefali?” (Tallè 2017b). Nello sforzo di negoziare uno spazio di interlocazione condiviso in *ombeayüüts* sui luoghi e i loro nomi, seduti davanti a un *lap top*, la creazione di un lessico meta-geografico è avvenuta dunque nella distanza “ontologica” che separa la radice locativa *ning* – che copre tutto l’arco della referenza locativa che va dalla deissi (*ningüy* /qui/, e *ningiün* /là/), all’avverbio (*niüng* /dove/), al sostantivo (*a-niüng* /suo-dove/ “abitazione”) – dal sostantivo meta-linguistico *nüt* /nome/. A partire da questi due termini, la versione convenuta, dopo progressivi avvicinamenti e varie alternative scartate, è stata la seguente lunga proposizione:

*Niüng üünd ma-nüt iüt*                      *imiün wüx mi-nüt xiül*                      *mi-nüt soex*  
dove è dato suo-nome terra [che] viene da dove suo-nome alberi, suo-nome piante  
“Luoghi che hanno nomi di alberi e piante”<sup>19</sup>.

Per quanto fosse grammaticalmente possibile dire “con una sola parola” che la terra ha nomi (*mi-nüt iüt* /suo-nome terra/), tale espressione non è stata ritenuta appropriata. Mentre per un albero è appropriato dire *mi-nüt xiül* /suo-nome albero/ (così per un animale, una persona, un oggetto) – dove il prefisso possessivo *mi-* indica una relazione di inalienabilità del nome rispetto all’ente nominato – per la terra è stata necessaria una lunga proposizione che rimanda all’atto situato di nominare (*niüng üünd ma-nüt iüt* /dove è dato suo-nome terra/), in cui il prefisso possessivo *ma-* indica una relazione alienabile fra nome e nominato dipendente dall’azione verbale (“dare”). Nell’enunciazione in *ombeayüüts*, il nome (*nüt*) appartiene sempre in maniera inalienabile a qualcuno-qualcosa (*mi-nüt* /suo-nome/), ma questo qualcuno-qualcosa non può essere la terra, in quanto questa non è percepita come un ente che sta “là fuori” (una terza “non persona” direbbe Benveniste), ma in quanto iper-corpo avvolgente e vitale, sempre in movimento (in alcuni “dove” più “geo-incorporato” che in altri...), rispetto al quale si è sempre “inclusi”. In tal senso, il nome di luogo è una “geo-nomin-azione localizzata” che letteralmente *imiün wüx* /viene da/ (verbo telico centripeto) un ente altro (un vegetale, un animale, un geo-ente etc.) diversamente posizionato all’interno del collettivo territoriale.

## “Tra(ns)durre” mappe locutorie in iconografie

Un altro aspetto assai rilevante di questo lavoro di “tra(ns)duzione” è rappresentato dai motivi grafici che accompagnano i testi, in dialogo esplicito con le foto scattate sul campo e con le immagini evocate dall’iconicità dei nomi. Tali motivi iconografici sono tratti dall’arte tessile femminile, in gran parte elaborati a partire dai tessuti creati da tessitrici della cooperativa *mondil sap* /filatrici di cotone/, fondata da *müm* Justina Oviedo, una delle principali innovatrici dell’arte tessile *Ikoots* (Cuturi 2017), di cui è erede la figlia *müm* Victorina Villaseñor, moglie di *teat* Arturo. Questo lavoro

<sup>18</sup> La differenza fra nome comune (sostantivo) e nome proprio non è pertinente all’*ombeayüüts*, come in molte lingue native amerindiane e non solo. La parola *nüt*, oltre a indicare il nome di qualsiasi ente anatomicamente circoscritto (persona umana, animale, vegetale o artefatto), indica anche una unità temporale (il giorno) e l’astro che la scandisce (il sole), polisemia questa che tradisce forse una connessione perduta fra calendario, denominazioni e molteplicità ontologica dei corpi (corpi umani e *alter-corpi*, cfr. nota 14).

<sup>19</sup> Secondo lo stesso modello si sono ottenute le proposizioni per zoo-toponimi, antropo-toponimi, morfo-toponimi e mito-toponimi.



di elaborazione grafica è stato possibile grazie all'artista grafica messicana Eurídice Montes de Oca che, oltre ad aver creato le icone, ha montato le pagine del libro, assemblando testi, fotografie, immagini e cartografie. Tale lavoro, condiviso sul campo in diversi momenti con diversi collaboratori, è stato dettato dall'intento di mettere alla portata di un parlante (e auspicabilmente anche lettore) in *ombeayüts* questo artefatto carto-grafico-testuale.

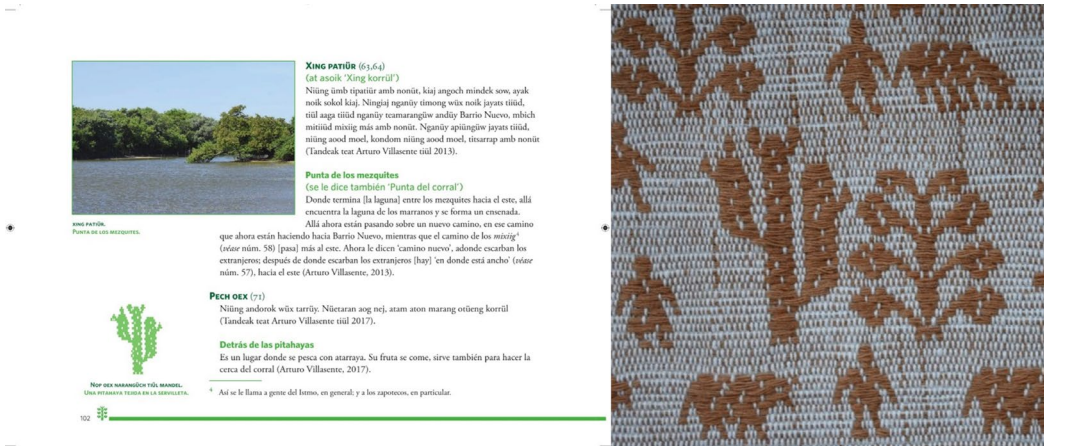


Figura 15. Una pagina dell'Atlas con a fianco la figura tessuta al telaio (un *oex* /cactus pitaya/) da cui è tratta l'iconografia.

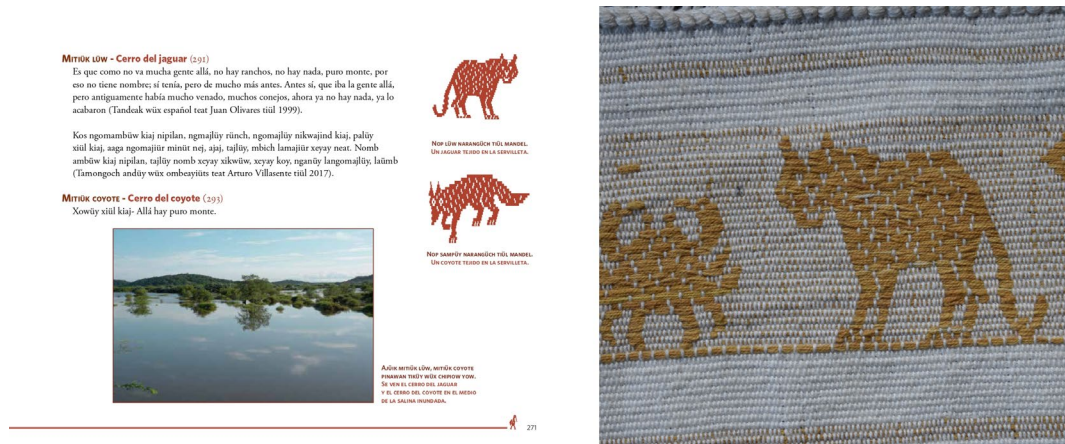


Figura 16. Una pagina dell'Atlas con a canto la figura tessuta al telaio (un *lüw* /giaguaro/) da cui è tratta l'iconografia.

Teat Braulio Villanueva, maestro bilingue e autorità agraria durante i primi anni delle mie ricerche, nella sua introduzione all'Atlas sottolinea il patto fra generi e generazioni che fonda l'identificazione collettiva nel territorio ancestrale, un patto che oggi rischia di saltare e che motiva il lavoro stesso di scrittura dell'Atlas:

I nostri antenati e le nostre antenate ci hanno detto fino a dove arriva la nostra terra, furono loro che posero nomi ovunque andavano a riposare, ovunque andavano a lavorare. [...] Tutta la sacra terra dove lasciarono le loro impronte i nostri antenati e le nostre antenate, tutto ha nomi nella nostra lingua. Perché vogliamo vederli e conoscerli? Perché ora sta cambiando tutto, da come si parla a dove si lavora, per questo diciamo che è cosa buona che sia stato scritto [questo libro], affinché lo possano conoscere i nostri fratelli e le nostre sorelle minori, affinché lo possano conoscere tutti i bambini. [...] In ciò ci identifichiamo (lett. *ajüikich Ikoots*), in tutti i nomi della nostra sacra terra, perché ci danno salute e benessere, ogni giorno. È cosa buona che questo libro si sia stato scritto, perché così conosceremo la forma della nostra terra (lett. *ombas mi-iüt-aats* /il corpo della terra-nostra/), anche le donne che non camminano nel campo aperto (*tiül püjchiüm*) potranno conoscere uno per uno i nomi della sacra terra (Braulio Villanueva 2015, in Tallè 2019: 7-8)

Sebbene i nomi siano letteralmente le impronte lasciate degli antenati e delle antenate (*niüing akwüüich oleaj xixejchiün, xincheyiün* /dove poggiarono il loro piede i nostri antenati e le nostre antenate/), *teat* Braulio sembra sottintendere una sorta di divisione di genere di tale “lavoro di denominazione”: le donne “che non camminano per il campo aperto” conoscono meno nomi degli uomini. Il lavoro di mappatura partecipata ha dato sostanziale riscontro di tale prospettiva di genere, fondamentalmente condivisa anche dalle donne che hanno sempre espresso sorpresa e ammirazione di fronte alla quantità dei nomi di luogo documentati e all’estensione del territorio che ricoprono<sup>20</sup>. Se si deve forse soprattutto agli



uomini il “lavoro di denominazione” del territorio lungo i loro cammini di pesca peri e translagunari, alle donne si deve però l’altrettanto incessante e paziente lavoro di tessere il catalogo immaginario delle forme di vita del proprio ambiente, intrecciando sulla scala del loro telaio animali, piante, alberi, uomini e donne indaffarati nelle loro attività quotidiane, viste con gli occhi femminili di venditrici, cuoche, orticultrici e raccoglitrici.

Non è un caso che la radice *-jüy* indica sia il movimento dei piedi (o di qualsiasi mezzo di locomozione, dalla canoa al carro trainato dai buoi, all’automobile) che si muovono fra terra e acqua tracciando sentieri (camminare), sia il movimento delle mani che intrecciano fili (tessere), tanto dei pescatori tessitori di reti, quanto delle donne tessitrici al telaio.

**Figure 17.** Tessere al telaio (*mim* Victorina) e tessere reti da pesca (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>20</sup> Lunghi dall’essere più “sedentarie” degli uomini, le donne hanno storicamente condiviso, piuttosto, una diversa mobilità territoriale, complementare a quella maschile, legata soprattutto alla commercializzazione dei prodotti della pesca nelle città dell’Istmo, nonché al pendolarismo verso e dai *ranchos* (dal *pueblo* verso ovest).

È interessante notare che, fino agli anni Settanta del secolo scorso, era ancora possibile osservare i pescatori che tessevano reti mentre camminavano durante i loro andirivieni fra i luoghi di pesca: *tajüiyw mbeaymbeay ndek teat mondok, teajüiyw mindok nejiw* /i pescatori camminavano lungo la riva mentre tessevano le proprie reti/. Secondo quanto riferito da *teat* Juan Olivares, durante la sua giovinezza (negli anni Quaranta), quando gli orologi non erano ancora utilizzati, un pescatore esperto (che era sempre anche un esperto camminatore e tessitore) poteva persino misurare la distanza tra luoghi conosciuti, stimando in anticipo quante maglie (*o-niiüg ndok* /suo-occhio rete/) avrebbe tessuto al ritmo della camminata. Questa specifica abilità, ora dimenticata, ci dice fino a che punto “camminare” e “tessere” fossero percepite come due tecniche del corpo ontologicamente imparentate, tanto da condividere la stessa radice *-jüiy*. Se però, nella prospettiva maschile, il “camminare delle mani” procede di pari passo col marciare dei piedi disseminando nomi lungo i sentieri, nella prospettiva femminile il “camminare delle mani” procede nella “sedentarietà” del corpo, intrecciando percorsi di *mbaj* /fiori/ (la successione ritmica delle figure) attraverso la trama del telaio (Cuturi 2017). In tal senso camminare e tessere, nominare il paesaggio (camminando rete alla mano) o tesserlo in figure (sedute al telaio) sono state due tecniche e dimensioni complementari dello stesso lavoro collettivo di territorializzazione, cioè di socializzazione, immaginazione e generazione di un territorio di vita comune.



**Figura 18.** Tessere e/camminare (Foto di Cristiano Tallè).

È significativo notare come la stessa nozione di lavoro (*najüüt*), al di là di qualsiasi divisione di genere, sia consustanziale alla nozione di terra (*iüt*). Il termine *najüüt* /lavoro, servizio/ è infatti una nominalizzazione (*na-* prefisso nominale) della terra (*iüt*), ovvero una “terra-azione”. In tal senso è riferibile ad attività umane di sostentamento (pescare, coltivare la *milpa*, cucinare), tecniche (come il tessere) o incarichi (le autorità comunitarie sono dette *mon-ajüüt* /coloro che-(hanno) incarico/) ma anche ad agentività geo-idro-meteorologiche: *tearang minajüüt nadam ndek* /il grande mare sta facendo il suo lavoro/ è un’espressione idiomatica per riferirsi alle mareggiate, così come *tearang minajüüt teat monteok* /il padre fulmine sta facendo il suo lavoro/ è espressione che indica il temporale. In tal senso pescare, tessere, camminare, preparare cibi, sono tutte “terra-azioni” intrecciate con un lavoro “collettivo più che umano” che rovescia l’ontologia antropocentrica implicita alla nozione stessa di “appropriazione territoriale” (tramite il lavoro “produttivo”). Nella sua introduzione *teat* Braulio esprime piuttosto un’idea di “rispecchiamento” nella terra, ricorrendo a una risemantizzazione del verbo *ajüükich* /mostra/ (*a*-terza persona atemporale + *jüük*-apparire + *ich*-causativo, ovvero /fa apparire/), associato al pronome inclusivo *Ikoots*; ovvero la terra, con i suoi nomi, “ci fa appari-

re”, “ci mostra a noi stessi” all’interno di un lavoro collettivo “più che umano” generatore di vita e benessere condivisi (*monapakiiy*) (cfr. nota 9).

### “Tra(ns)durre” mappe locutorie in cartografie

Il terzo aspetto su cui vorrei soffermarmi riguarda la rappresentazione cartografica di ciò che *teat* Braulio chiama *ombas miiüt-aats* /il corpo della terra-nostra/. Il lavoro di documentazione e geolocalizzazione dei nomi si è svolto in un vuoto cartografico quasi assoluto. Solo poche linee sulla sabbia e alcuni schizzi nei quaderni di campo hanno accompagnato le nostre camminate col GPS alla mano e le successive sedute di lavoro sul *lap top*. Tale “vuoto” fra l’esperienza senso-moto-locutoria primaria e la cartografia satellitare pubblicata è stato mediato per progressivi gradi e avvicinamenti attraverso una serie di prototipi intermedi, progressivamente sempre più condivisi.

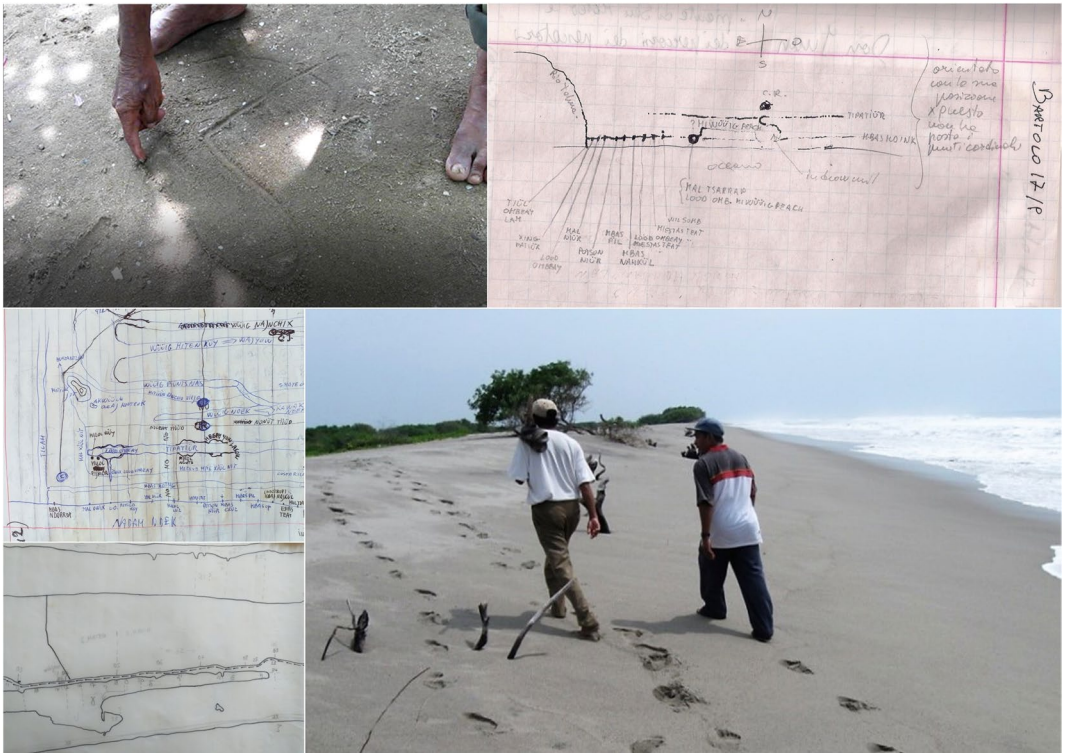


Figura 19. Vari prototipi di cartografia elaborati in diversi momenti della ricerca sul campo (Foto di Cristiano Tallè).

L’elaborazione cartografica finale è avvenuta in Italia grazie alla collaborazione con *Smallcodes* di Carlo Zoli, un’impresa che sviluppa strumenti e programmi al servizio di progetti e politiche per la diversità linguistica<sup>21</sup>. Il ricorso condiviso all’immagine satellitare per rappresentare “il corpo della nostra terra” è stato motivato da una esigenza ben precisa: quella di restituire quella “trasparenza eco-linguistica” fra la morfologia del paesaggio (corpi d’acqua, copertura vegetale, dune e banchi di sabbia) e la forma linguistica dei suoi nomi che per un locutore nativo è la traccia del “rapporto di

<sup>21</sup> <http://smallcodes.com/> (consultato il 22/10/2023).

ancestralità” con il territorio, senza allontanarsi al contempo dai canoni di riconoscimento e rappresentazione propri dei possibili contesti d’uso dell’Atlas, come le scuole, i tribunali e la *Procuraduria Agraria*. L’immagine satellitare ha offerto in un certo senso quell’ambivalenza necessaria per giocare con diversi immaginari della terra in diversi contesti d’uso, dando gioco all’etnografia in quanto “arte metodica dell’equivoco controllato” (Viveiros de Castro 2004).



**Figura 20.** Tavola cartografica satellitare di un tratto del *kawk ndek* /sud laguna/ (Smallcodes-Tallè 2019: 65).

Anche in questo caso è stata necessaria un’intera proposizione per tradurre in *ombeayiüts* la parola-concetto “mappa”:

*Nejükich o-mbas meawan mi-iüt kambaj*  
 Ciò che fa vedere suo-corpo tutta sua-terra villaggio  
 “Ciò che mostra la forma di tutta la terra del *pueblo*”.

Il termine chiave di questa espressione è lo stesso verbo utilizzato da *teat* Braulio per esprimere il “rispecchiamento” nella terra e nei suoi nomi, ovvero *ajükich*, nominalizzato dal prefisso *ne-*: l’oggettivazione del corpo (diffuso, avvolgente e metamorfico) della terra in un artefatto grafico-visuale è, letteralmente, la nominalizzazione di un’esperienza dello sguardo, ovvero “ciò che fa vedere il corpo di tutta la terra”, abbracciandola con un colpo d’occhio. In questo senso la “tra(n)sduzione” della nozione di mappa richiama un’esperienza senso-motoria prototipica della geo-nomin-azione in *ombeayiüts*, ovvero quella di chi *ajü tiül püjchiün* /cammina nel campo aperto/, alla quale si riferisce lo stesso *teat* Braulio nella sua introduzione. *Püjchiün* è la forma aggettivale posizionale della radice verbale *püich* /estendere/ (*apüich* /estende/), let-

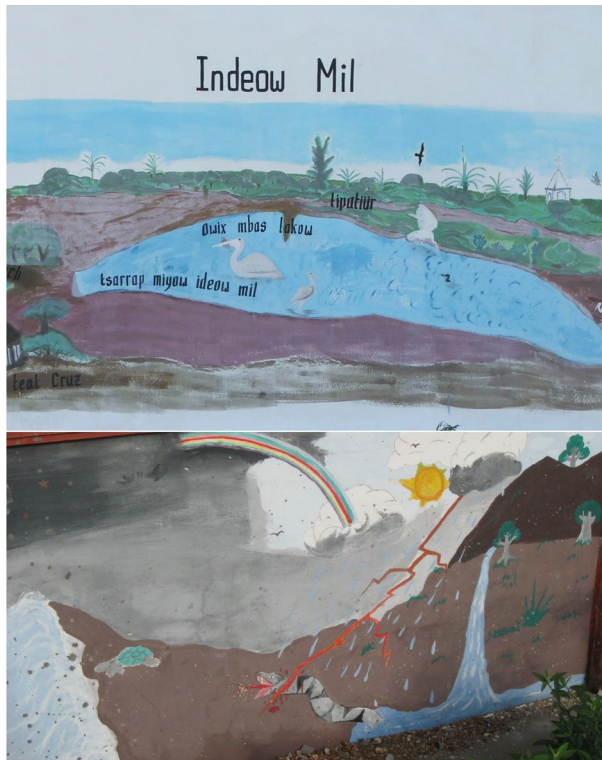
teralmente “ciò che è esteso”. Tale parola si riferisce a una particolare morfologia paesaggistica, ovvero il “campo aperto” e *sin monte* (senza vegetazione arborea) dove lo sguardo può spaziare (estendersi) fino all’orizzonte, soffermandosi al contempo su singoli particolari emergenti: una mucca al pascolo, un pescatore che cammina, un singolo cespuglio, una duna, un *rancho* etc. Essa indica dunque un’ontologia paesaggistica (il campo aperto) a cui corrisponde una specifica esperienza sensoria (estendere lo sguardo) e in quanto tale è generalizzabile a qualsiasi estensione si dischiuda allo sguardo di un osservatore<sup>22</sup> e alla condizione senso-esistenziale dello “stare all’aria aperta”; ovvero la condizione di un camminante in un “*weather world*”, direbbe Ingold (2010). In questa implicita risonanza fra “ciò che mostra tutto il corpo della terra” (la mappa), “la terra è ciò che ci mostra” (il rispecchiamento) e l’esperienza di “camminare nel campo aperto”, si gioca tutta l’efficacia locutoria di questa proposizione e delle innovazioni semantiche che sottende.



**Figura 21.** *Tiül püjchiün* /in campo aperto/ e *püjchiün nadam ndek* /l’estensione del grande mare/ (Foto di Cristiano Tallè).

<sup>22</sup> Nel testo sopra riportato relativo all’arenile oceanico, viene usata ad esempio l’espressione *püjchiün nadam ndek* /l’estensione dell’oceano aperto/.

Durante gli anni del lavoro di campo, tale processo di geo-immaginazione/geo-identificazione è avvenuto d'altra parte anche in altri contesti comunitari, soprattutto scolastici, impegnati nella rivendicazione di diritti linguistici, educativi e territoriali; un processo che il lavoro di mappatura partecipata ha sicuramente intercettato e probabilmente anche accompagnato. Nell'arco del ventennio delle mie ricerche, ho potuto osservare infatti una graduale diffusione delle rappresentazioni grafiche del paesaggio, soprattutto attraverso l'arte dei *murales* promossa attraverso circuiti scolastici, che hanno cominciato a colorare le pareti *de concreto* (in cemento) delle scuole e delle case (Cuturi, Gnerre 2022).



**Figura 22.** Rappresentazioni grafiche del territorio nei murales del pueblo: *indeow mil* /dove muore il muggine/ (preescolar di Colonia Costa Rica) e *nots weak* /un corno/ (scuola primaria Moisés Saenz di San Mateo del Mar) (Foto di Cristiano Tallè).

Vorrei soffermarmi su un *mural* dipinto sulle pareti esterne della *preescolar* “Vicente Guerrero”, opera di *teat* Isidoro Pinzón Leyva, un pittore di Cuauhtemoc, colonia del municipio di San Mateo del Mar. Tale *mural*, ancora visibile fino a pochi anni orsono, rappresentava in una prospettiva “a volo d’uccello” uno scorcio della barra vista da ovest a est, stretta fra l’oceano a sud (a destra) e la laguna nord (a sinistra); nel mezzo, uomini e donne indaffarati nelle loro occupazioni quotidiane e rituali, rappresentative della forma di vita *Ikoots* (cfr. figura 23). Ebbene, tale rappresentazione-immaginazione grafica “a volo d’uccello” è tanto percettivamente connessa all’esperienza sensoriale di un camminante *tiül püjchiün* /in campo aperto/, da essere (quasi) perfettamente sovrapponibile a

un'immagine fotografica scattata durante un'escursione lungo la riva del *kalüy ndek* /nord laguna/, fin nei suoi più minuti particolari (alberelli, canoe, le isole-cerro all'orizzonte, una costruzione etc.).



**Figura 23.** La barra di San Mateo del Mar rappresentata sul muro di cinta della *peescolar* “Vicente Guerrero”. Autore Isidoro Pinzón Leyva (Foto di Cristiano Tallè).



**Figura 24.** Particolare del mural corrispondente ad una fotografia scattata lungo la riva del *kalüy ndek* /laguna nord/ (Foto di Cristiano Tallè).

Questa stessa prospettiva immaginaria del “camminatore volante”, capace di abbracciare l’insieme (lasciar correre lo sguardo) e al contempo di soffermarsi sui singoli particolari, la ritroviamo d’altra parte espressa a parole, in forma prototipica, in tanti racconti cosmologici che narrano le vicende dei *mon-basüik* (cfr. nota 14), esseri multipli capaci di camminare “fra cielo e terra”, stando simultaneamente “qui” e “altrove”; come nel seguente passo narrato da *müm* Victorina che racconta di un anziano e malato *nembasüik* che, standosene disteso sul suo *petate* (stuoia di foglie di palma), raggiunse “camminando” e “fra le nuvole”, un serpente-tormenta (analogo al serpente *nots weak* /un corno/, sopra citato) per ucciderlo, creando l’alveo del fiume Tehuantepec:



Mentre giaceva malato disteso sul *petate*, dato che era *nembastiik*, riusciva a vedere fin dove stava il serpente, già lo vedeva che stava venendo e avrebbe raggiunto il *pueblo*. Beh, lo uccise, andò a raggiungerlo molto lontano, dicono. Mentre stava camminando lungo il cammino per raggiungere il serpente, sollevò alcune coturnici. Le coturnici sono uccelli piccoli, quando volano le loro ali rintonano, lui se le portò con sé, fra le nuvole [...]. Lo raggiunse molto lontano e lo uccise [...], lì si formò il letto ampio del fiume (Victorina Villaseñor 2008, in Tallè 2019: 417-418)

Intorno a tale “equivoco” ha lavorato in fin dei conti la stessa immaginazione etno-cartografica (fra l’immaginazione “ancestrale” del “camminatore volante”, l’esperienza senso-motoria di chi cammina *tiül püjchiün* e l’immagine satellitare “ultra-terrestre”), senza che esso sia mai stato esplicitabile nei dialoghi etnografici. Essendo quello fondante, tale equivoco è rimasto in gran parte inafferrabile “a parole” nella continua negoziazione fra *ombeayiüts* /bocca nostra/ (ogni volta che entravo a far parte di una comunità locutoria inclusiva nativa) e *ombeay moel* /bocca straniera/ (ogni volta che me ne tiravo fuori, “switchando” allo spagnolo). «*Whereof one cannot speak, thereof one must be silent*», affermava Wittgenstein nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus*, ma forse è possibile farne etnografia.

## **Le *indigenous knowledges* oltre il “doppio vincolo” della diversità bioculturale**

Nel paragrafo precedente ho cercato di mostrare come parlare (in *ombeayiüts*) e camminare (*ajüy*) siano al centro dell’esperienza territoriale nativa non in quanto “mezzi (bio-anatomici) di comunicazione” ma in quanto “tecniche del corpo” geo-ontologicamente costitutive del “territorio ancestrale”. In che senso potremmo dire che quella terra acquatica non sarebbe tale, se non fosse stata per secoli nominata in *ombeayiüts* e camminata all’interno di un patto di convivenza “ancestrale” fra umani e non umani? La questione, letteralmente ai limiti del dicibile nei termini del nostro realismo “naturalista”, non è affatto tale per un nativo, anzi sembra letteralmente vitale per un *Ikoots* che continua a vivere del-nel proprio ambiente di vita. Rivolgendo la domanda al futuro, come fa *teat* Braulio, questa suona forse più realista: cosa ne sarà di quell’ambiente di vita (e della forma di vita *Ikoots*) una volta che gli *Ikoots* avranno abbandonato la loro lingua e non sapranno più nominare e riconoscere i luoghi del loro lavoro e del loro riposo? La questione ha a che fare evidentemente con la minorizzazione delle “mondiazioni” native (Descola 2014) nella globalizzazione moderna e col recente riconoscimento dell’imprescindibilità delle conoscenze e lingue native nell’attuale crisi eco-climatica planetaria.

Nell’ambito delle politiche globali per la tutela dell’ambiente e per il contenimento dei cambiamenti climatici antropogenici, è emersa nell’ultimo ventennio con forza la consapevolezza del ruolo delle comunità native nella gestione sostenibile dei loro ambienti di vita e con essa della valenza strategica delle “*traditional environmental knowledges*” o “*indigenous knowledges*” per le politiche ambientali globali (Nakashima *et al.* 2018, Petzold *et al.* 2020). Le *indigenous knowledges* sono ad esempio esplicitamente riconosciute negli ultimi report dell’IPCC, così come nei *Sustainable Development Goals* dell’ONU, come una risorsa importante senza la quale nessuno “sviluppo sostenibile” e nessuna “strategia di adattamento ai cambiamenti climatici” sono possibili. Questa consapevolezza è emersa a partire dal riconoscimento del fatto che i popoli nativi del mondo (circa 400 milioni di persone che si riconoscono tali) abitano storicamente le aree con maggior biodiversità del pianeta: proiettata su un planisfero, la distribuzione geografica della biodiversità mostra una significativa convergenza con la distribuzione della diversità linguistico-culturale.

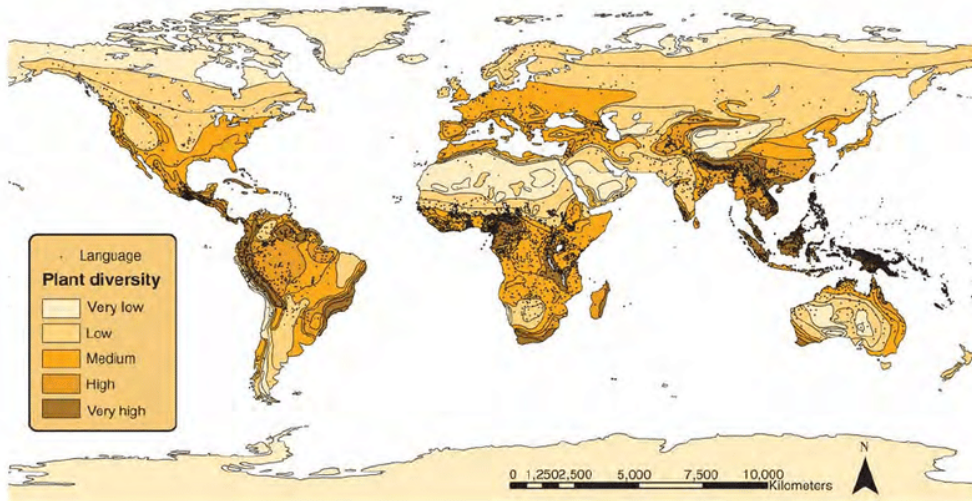


Figure 2

Plant diversity and language distribution. From Stepp et al. 2004. Used with permission.

Source: Maffi. 2005. Linguistic, cultura and biological diversity. *Annual Review of Anthropology* 34:599-617.

**Figura 25.** La co-occorrenza geografica di biodiversità vegetale e diversità etnolinguistica su scala planetaria (Immagine tratta da Maffi 2005).

A partire da tale riconoscimento, fra sapere accademico e governance internazionale, sono state elaborate le nozioni di diversità e patrimonio “bioculturale” (Maffi 2005; 2018) con l’obiettivo di superare in chiave olistica un’idea di conservazione ambientale, storicamente prevalente in occidente, senza o nonostante gli umani (l’idea di una biodiversità indipendente dall’azione umana o da mettere a riparo da questa).

Questa nuova alleanza – dichiarata, rivendicata e auto-assunta – fra Nativi e Natura ai tempi dei cambiamenti climatici rinnova oggi, nel nuovo scenario globale, un binomio carico di ambivalenze e ambiguità erede di un immaginario coloniale evolucionista, quello dei popoli selvaggi, vicini a uno stato di natura (in senso hobbesiano o rousseauiano), abitanti di ambienti selvaggi e incontaminati (*empty lands* e *wildlands*). Un immaginario che oggi ci si rovescia addosso in maniera “perturbante” (Van Aken 2020) nelle immagini degli incendi che devastano le foreste equatoriali o boreali del mondo e della fusione accelerata dei ghiacci artici. È attraverso il filtro di questo immaginario di “lunga durata” che, ancora, le rivendicazioni e le azioni delle popolazioni indigene ci appaiono oggi – alla fine della nostra modernità – confusamente strategiche e cruciali per il futuro del pianeta. Interrogarci oggi su tali binomi (bio-culturale, Nativi-Natura) equivale, credo, a interrogarci sull’impotenza delle dichiarazioni a favore di popoli indigeni e i loro ambienti di vita che montano di pari passo agli “etnocidi” ed “ecocidi” denunciati da attivisti nativi. La mancanza di vincolo degli impegni assunti durante le Cop sui cambiamenti climatici ha a che fare in un certo senso proprio col “doppio vincolo” (Bateson 1976) implicito in tali binomi: mentre si moltiplicano le dichiarazioni e gli investimenti a favore della mutua tutela delle popolazioni indigene, delle loro lingue e dei loro ambienti di vita, queste vivono una quotidiana precarietà eco-territoriale, assediata da megaprogetti

estrattivisti ed esposte a drastiche perturbazioni eco-climatiche, mentre le loro lingue volgono rapidamente all'inutilità e un numero crescente di attivisti nativi vengono perseguiti, criminalizzati e assassinati<sup>23</sup>. Nel 2019, in occasione dell'Anno Internazionale delle Lingue Indigene, l'attivista e linguista *mixe* Yásnaya Elena Aguilar Gil ha preso parola di fronte alla Camera dei deputati del Congresso della Federazione Messicana per denunciare l'eco-linguicidio quotidiano vissuto delle comunità indigene del Messico e il mutuo destino di "vitalità ed eccidio" che lega lingue e terre native.

*A nuestras lenguas las matan cuando no se respetan nuestros territorios, cuando los venden y concesionan, cuando asesinan a quienes las defienden. ¿Cómo vamos a fortalecer nuestras lenguas cuando matan a quienes las hablan, los silencian o desaparecen? ¿Cómo va a florecer nuestra palabra en un territorio del que se nos despoja? [...] Son la tierra, el agua, los árboles, los que nutren la existencia de nuestras lenguas. Bajo un ataque constante de nuestro territorio, ¿cómo se revitalizará nuestra lengua? Nuestras lenguas no mueren, las matan (Gil 2020: 185).*

Alla luce di queste parole, cosa rende così difficile passare dall'ordine delle dichiarazioni globali all'ordine dei fatti vissuti nei territori nativi? Dalla posizione ("naturalista") di chi vive nei-dei centri (urbani) della circolazione delle merci e dell'appropriazione delle risorse naturali "a buon mercato" (Moore 2015), questo doppio ordine della molteplicità della vita e la convergenza Nativi-Natura che ne deriva, per quanto al centro dell'attenzione globale, resta in un certo senso problematico ed inconciliabile, se non all'interno di una gerarchizzazione euro-antropocentrica della vita che tende a convertire tutti i non umani (coloro che non parlano) in risorse "a disposizione" degli umani e finisce per includervi alcuni umani (coloro che parlano "altre" lingue, meno umani di altri, con meno diritti di altri) con buona pace dell'universalismo del diritto e della scienza. È dentro questa gerarchia della-nella vita che i nativi appaiono da un lato "indigenti" (ontologicamente fuori dal mercato del lavoro) e dall'altro "guardiani della natura", ed i loro saperi al tempo stesso "inutili" e "preziosi". Ora, questo "doppio vincolo" in cui i nativi sono "presi in ostaggio" nasconde costantemente un malinteso nella misura in cui copre la loro posizione esistenziale (al tempo stesso punto di vista e posizione di parola) nei confronti dei non umani. Una posizione di ascolto-sguardo reciproco e non antropo-centrato, apparentemente condivisa da molti popoli indigeni del mondo, come evidenziano molti lavori etnografici degli ultimi decenni. Per dirla con una definizione efficace di Andrés Burman, i popoli nativi, più che "guardiani della natura", si percepiscono "guardati dai non umani", intimamente consapevoli della presenza di "sguardi e ascolti altri" a cui i bianchi-*gringos* di ogni cosmologia nativa voltano le spalle (Burman 2017). Un episodio riportato da Edoardo Khon nel suo *How Forests Think* chiarisce pragmaticamente questo rovesciamento di prospettive, immergendo il nostro immaginario nel loro quotidiano:

Mentre ci sistemavamo per dormire sotto la copertura di foglie di palma del nostro accampamento di caccia, alle pendici del vulcano Sumaco, Juanicku mi mise in guardia: "Dormi a faccia in su! Se arriva un giaguaro vedrà che anche tu puoi guardarlo negli occhi e non ti disturberà. Se dormi a faccia in giù penserà che sei *aycha* ["preda"; letteralmente "carne" in *kichwa*] e attaccherà". Se, diceva Juaniku, un giaguaro ti vede come un essere capace di guardarlo negli occhi – un sé come lui, un tu – ti lascerà in pace. Ma se dovesse vederti come una preda – un quello [*it*] – potresti diventare carne morta (Khon 2021: 41).

Di fronte alle foreste che bruciano e alla Groenlandia che si scioglie (e alla Sicilia in fiamme o alla Marmolada che si sgretola...), di fronte agli annunciati eco-etnocidi in profonda (tanatologica) dissonanza con le dichiarazioni sul ruolo eco-salvifico degli indigeni, i vecchi discorsi sul "mito del buon

<sup>23</sup> Secondo un dossier del CEPAL (Commissione Economica per l'America Latina e il Caribe) del 2020 ([http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45664/17/S2000125\\_es.pdf](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45664/17/S2000125_es.pdf)), dal 2015 al 2019 in tutta l'America Latina sono morti 232 attivisti nativi, uccisi per le loro attività in difesa dell'ambiente e dei loro territori.

selvaggio” appaiono oggi profondamente distopici e discronici, fuori tempo massimo e ovunque fuori luogo. Di fatto, il cosiddetto *ontological turn* e il suo rinnovato sguardo sui mondi nativi che furono “esotici” mi sembra risponda proprio, in fin dei conti, a un rinnovato impegno dell’antropologia per una partecipazione e condivisione radicale delle esperienze di vita “altrui-altrove” (un “esperimento radicale dell’esperienza”, per dirla con Piasere 2002), che ci aiuta ad assumere una nuova consapevolezza dell’“ordine delle cose” e della crisi in cui ci siamo cacciati: la questione non è, o non è più solo, quanto siano diverse le rappresentazioni (culturali) di una stessa realtà-mondo in una “globalizzazione” (delle merci e delle immagini) che ci interconnette tutti, ma quanto molteplici siano gli “ordini della realtà del mondo” che ci interconnettono (umani e non) (De la Cadena, Blaser 2018) e la possibilità di coltivare nel futuro una diversa “terra-azione” oltre la “globalizzazione” (Latour 2020). Forse per chi non è indigeno (un *moel* a San Mateo del Mar, ovvero chi non è “incluso” nella “comunità linguistica” inclusiva e non è in una posizione “ancestrale” rispetto alla terra) apprendere attivamente una lingua cosiddetta indigena attraverso una lunga esperienza di vita condivisa con i suoi parlanti nativi è una opportunità esistenziale unica (un privilegio, direi) per “saltare fuori” dall’impotenza che ci paralizza (la paralisi dell’analisi “scalare”), riposizionandoci rispetto ai nativi, alle loro parole e alla terra, in un *weather world* (Ingold 2010) a venire sempre più turbolento.

Entrando a far parte di una comunità linguistica di parlanti nativi madrelingua, un non-indigeno entra non solo all’interno di una rete di comunicazione fra umani a cui non appartiene e che (almeno al principio) non gli corrisponde, ma entra realmente all’interno di un’altra forma organizzata di convivenza fra umani e non umani; ovvero, si posiziona all’interno di un altro “cosmo-vissuto” in cui parlare non è una proprietà della mente “antropo-centrata” e “antropo-esclusiva” (che esclude cioè i non umani per il fatto che non parlano e ci allontana dalle altre forme di vita, ponendoci in cima alla gerarchia della vita), ma piuttosto un’azione per abitare (al pari del camminare, del mangiare etc.), ovvero per orientarsi ed eco-posizionarsi dall’interno di quelle comunità “più-che-umane” (Tsing 2013) che sono i territori detti “ancestrali”. Nuovamente le parole di Yásnaya Elena Aguilar Gil scuotono il nostro buon senso, riconciliando la distanza ontologica che separa la lingua dalla terra (il parlare dall’abitare) e paralizza la nostra percezione dell’interdipendenza fra nativi e nature, fra forme di vita umana e non umana:

*La ventaja del combate que se ha hecho en contra de las lenguas indígenas es que el Estado aún no ha podido apropiarse de estos territorios lingüísticos, pues los rechaza, los combate. Cada vez que hablas una lengua indígena, resistes. Hablar una lengua indígena, en las circunstancias presentes, es habitar un territorio cognitivo que todavía no ha sido conquistado, al menos, no del todo. Escapemos a esos territorios, habitémoslos. Recuerda todo esto al hablar: jamyats, ejtp! [in ayuujk/mixe] [...] (Gil 2020: 173-74).*

In tal senso, parlare oggi una delle 68 lingue indigene del Messico, e delle approssimativamente 7000 del mondo, deve essere considerato un atto eco-politico di capitale importanza per immaginare vie d’uscita sostenibili – ovvero “non scalabili” (Tsing 2012), “non globali” ma “terrestri” (Latour 2020) – dalla crisi socio-ecologica planetaria in cui ci troviamo. Da questa prospettiva, le mappature partecipate di terre native, non rivendicano solo un territorio dentro uno Stato-nazione postcoloniale o una diversa rappresentazione della terra, ma propriamente un’altra “mondiazione”, facendosi carico di una domanda radicale di giustizia al contempo cognitiva ed ontologica che parla alle avanguardie ambientaliste occidentali (euro-urbano-centriche) ben oltre la “scala” dei loro territori ancestrali di vita. In tal senso, credo, la questione del “punto di vista nativo” non è più oggi ridicibile al classico dualismo *emic-etic* (controparte dell’universalismo dell’etnocentrismo in un mondo globale in espansione), ma reclama sempre più il riconoscimento di un nuovo “cosmopolitismo terrestre”, come testimoniano le molte voci di leader nativi che assumono letteralmente, in diversi consessi internazionali, la posizione di “portavoce” della terra. Più che espressione di una rivendicazione di “micro-autonomie” dentro gli Stati-nazione, queste voci rivendicano oggi nuove “macro-convivenze” future a cui converrebbe prestare un nuovo ascolto.

## Bibliografia

- Basso, K. H. 1996. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque. University of New Mexico Press.
- Bateson, G. 1976 [1972]. *Verso un'ecologia della mente*. Milano. Adelphi.
- Burman, A. 2017. The Political Ontology of Climate Change: Moral Meteorology, Climate Justice, and the Coloniality of Reality in the Bolivian Andes. *Journal of Political Ecology*, 24: 921-938.
- Castaneira Yee Ben, A. 2008. *El Paso Mareño: La interacción huave en el Istmo Sur de Tehuantepec, Oaxaca*. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, s.l. <http://www.famsi.org/reports/06061es/index.html> (consultato il 22/10/2023).
- Chapin, M., Lamb, Z., Threlkeld, B. 2005. Mapping Indigenous Land. *Annual Review of Anthropology*, 34: 619-638.
- Cromwell, J. E. 1985. Marine Geology of Laguna Superior, Mexico. *Anales del Instituto de Ciencias del Mar y Limnología*, 12: 1-26.
- Cuturi, F. 2003. *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*. Roma. Meltemi.
- Cuturi, F. 2009. *Nüeteran Ikoots naw San Mateo del Mar. Ngineay majaraw arangüch nüeteran - Comida Ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación*. México. INALI.
- Cuturi, F. 2015. «Unanimité et multivocité dans la prise de décisions Ikoots (Huave; Oaxaca, Mexique)», in *Documentation et revitalisation des «langues en danger»: épistémologie et praxis*. Léonard, J. L., Avilés González, K. J. (dir). Paris. Michel Houdiard Éditeur: 162-192.
- Cuturi, F. 2017. *El mundo Ikoots en el arte de tejer de Justina Oviedo. Jayats mitiiüd müm Justina*. Oaxaca. Carteles Editores.
- Cuturi, F., Gnerre, M. 2022. «Cantar las palabras en ombeayiüts. Nuevas formas comunicativas en San Mateo del Mar», in *Los huaves en el tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. Zanotelli, F., Montesi, L. (a cura di). Ciudad de México-Firenze. INAH-Editpress: 367-399.
- Crate, S. A., Nuttal, M. 2016. *Anthropology and climate change: from actions to transformations*. New York-London. Routledge.
- De la Cadena, M., Blaser, M. (eds). 2018. *A World of Many Worlds*. Durham. Duke University Press.
- Descola, P. 2014. Modes of being and forms of predication. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 271-280.
- Gil, Y. E. A. 2020. *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Ciudad de Mexico. Almadia.
- Gorenflo, L. J., Romaine, S., Mittermeier, R. A., Walker-Painemillad, K. 2012. Co-occurrence of linguistic and biological diversity in biodiversity hotspots and high biodiversity wilderness areas. *PNAS*, 109 (21): 8021-8037.
- Herzfeld, M. 2003 [1997]. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli. L'Ancora del Mediterraneo.
- Ingold, T. 2010. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16: 121-139.
- Ingold, T., Vergunst, J. L. (eds). 2008. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. New York-London. Routledge.
- Khon, E. 2021 [2013]. *Come pensano le foreste. Antropologia oltre l'umano*. Milano. Notte-tempo.
- Latour, B. 2020 [2015]. *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Milano. Meltemi.
- Lupo, A. 2015. La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México). *ANUAC*, 4 (1): 88-123.
- Machuga, G. L. 2008. *Haremos Tehuantepec. Una historia colonial (siglos XVI-XVIII)*. Oaxaca.

- CONACULTA, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helu, CIESAS.
- Maffi, L. 2005. Linguistic, Cultural, and Biological Diversity. *Annual Review of Anthropology*, 29: 599-617.
- Maffi, L. 2018. «Biocultural Diversity», in *The International Encyclopedia of Anthropology*. Callan, H. (ed.). <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1797> (consultato il 22/10/2023).
- Moore, J. 2015. *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*. Bologna. Ombre Corte.
- Nakashima, D., Krupnik, I., Rubis, J. T. (eds). 2018. *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*. Cambridge-Paris. Cambridge University Press-UNESCO.
- O'Reilly, J., Isenhour, C., McElwee, P., Orlove, B. 2020. Climate Change: Expanding Anthropological Possibilities. *Annual Review of Anthropology*, 49: 13-29.
- Peluso, N. 1995. Whose Woods Are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode*, 27 (4): 383-406.
- Petzold, J., Andrews, N., Ford, J. D., Hedemann, C., Postigo, J. C. 2020. Indigenous knowledge on climate change adaptation: a global evidence map of academic literature. *Environmental Research Letters*, 15 (11), 113007, DOI: 10.1088/1748-9326/abb330.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Bari. Editori Laterza.
- Povinelli, E. 2002. *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham. Duke University Press.
- Scott, J. C. 2012 [1990]. *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbali segreti" dietro la storia ufficiale*. Milano. Elèuthera.
- Signorini, I. 2008 [1997]. «Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca», in *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Lammel, A., Goloubinoff, M., Katz, E. (coords). México, CEMCA-CIESAS-IRD: 379-394.
- Sletto, B., Bryan, J., Wagner, A., Hale, C. (eds). 2020. *Radical Cartographies. Participatory Map-making from Latin America*. Austin. University of Texas Press.
- Tallè, C. 2004. Observaciones sobre la terminología toponímica de los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca). *Cuadernos del Sur*, 20: 51-70.
- Tallè, C. 2009. *Scuola, costume e identità. Un'etnografia dell'educazione nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Messico)*. Roma. CISU.
- Tallè, C. 2015. La Gramática de la identidad. La escuela bilingüe, los maestros y el 'rescate' de la identidad en San Mateo del Mar (Oaxaca, México). *ANUAC*, 4 (2): 157-188.
- Tallè, C. 2016. *Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud*. Firenze. SEID.
- Tallè, C. 2017a. L'anatomia del paesaggio fuor di metafora. L'uso dei termini anatomici negli enunciati locativi in ombeayüts (Oaxaca, Messico). *Lares*, 2: 235-268.
- Tallè, C. 2017b. «Wittgenstein, la ricerca sul campo e l'arte del domandare», in *Immaginare forme di vita. Letture intorno e oltre il metodo di Ludwig Wittgenstein*. Lutri, A. (a cura di). Catania. Villaggio Maori Edizioni: 43-71.
- Tallè, C. 2018. Voci da una terra inquieta. Nomi di luogo e diritti nativi ai tempi dell'antropocene. *Illuminazioni*, 43: 194-252.
- Tallè, C. 2019. *Tiül miiüt, tiül mindek mijehtiiüts - En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los Ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*. Ciudad de México. INALI-Secretaría de Cultura.
- Tallè, C. 2020a. *Ngiane akül noik noik minüt iüt leaw iün tiül nejüikich ombas meawan miiüt*

- kambaj Ikoots- Lista de todos los nombres de lugares geo-localizados con referencia al mapa del territorio Ikoots de San Mateo del Mar. Oaxaca-Firenze. CAMPO-Carteles Editores-Editpress.
- Tallè, C. 2020b. *Nejüikich ombas meawan miiüt kambaj Ikoots- Mapa del territorio Ikoots de San Mateo del Mar*. Cooperación Comunitaria. Alcaldía Municipal de San Mateo del Mar Oax.-Comisariado de Bienes Comunales de San Mateo del Mar, Oax.
- Tallè, C. 2022. «Convivir con una tierra de agua y viento, entre comunalidad, resistencia y enajenación», in *Los huaves en el tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. Zanotelli, F., Montesi, L. (a cura di). Ciudad de México-Firenze. INAH-Editpress: 169-203.
- Tallè, C. 2023. L'insularità, l'isolamento e l'autonomia alimentare degli Ikoots (Oaxaca, Messico) fra storia, flussi oceanici e catene globali di depauperamento. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 25 (2) (in corso di pubblicazione).
- Tranfo, L. 1979. «Tono e Nagual», in *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Signorini, I. (a cura di). Milano. FrancoAngeli: 136-163.
- Tsing, A. L. 2012. On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales. *Common Knowledge*, 18 (3): 505-524.
- Tsing, A. L. 2013. «More-than-human Sociality: A Call for Critical Description», in *Anthropology and Nature*. Kirsten, H. (ed.). London. Routledge: 27-42.
- Van Aken, M. 2020. *Campati per aria*, Milano. Elèuthera.
- Viveiros de Castro, E. 1998, Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-488.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, 2 (1): 3-22.
- Zanotelli, F. 2016. Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico. *ANUAC*, 5 (2): 159-194.
- Zanotelli, F., Montesi, L. (a cura di). 2022. *Los huaves en el tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. Ciudad de México-Firenze. INAH-Editpress.
- Zanotelli, F., Tallè, C. 2019. «The Political side of the Landscape: Environmental and Cosmological Conflicts from the Huave point of view», in *Dwelling in Political Landscape: Contemporary Anthropological Perspectives*. Lounela, A., Berglund, E., Kallinen, T. (eds). Helsinki. Studia Fennica Anthropologica: 110-133.
- Zizumbo, V. D., Colunga, G-M. P. 1982. *Los Huaves. La apropiación de los recursos naturales*, México. Universidad Autónoma de Chapingo.

