



**Lengua y mar: acercamiento etnográfico
lingüístico a la comunidad ikoots 'huave'**

Gervasio Montero Gutenberg

Lengua y mar: acercamiento etnográfico-lingüístico a la comunidad ikoots 'huave'

Language and sea: ethnographic-linguistic approach to the Ikoots 'huave' community

Gervasio Montero Gutenberg*

Cómo citar: Montero, G. (2024). Lengua y mar: acercamiento etnográfico-lingüístico a la comunidad ikoots 'huave'. *Revista Dialógica Intercultural*, 3, 1-22. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13152184>

Recibido: 11 de febrero de 2024 • Aprobado: 1 de julio de 2024

RESUMEN | En este artículo se expone algunos elementos sobre la cosmovisión de una cultura indígena oaxaqueña, los ikoots o más conocida como huaves. El énfasis se centra en la dualidad lengua-mar como aspectos de gran relevancia en la configuración de la visión cultural, social y lingüística de los ikoots. Entre la lengua y el mar, se constituye un proceso de vida y educación comunitaria que se entrelaza con la visión y formas de apropiación de conocimientos y sabidurías. Se utilizó el método etnográfico mediante observaciones directas y entrevistas culturalmente situadas. Los hallazgos sugieren que el mar y el agua son parte de los elementos que configuran la vida social-cultural-lingüística de este grupo indígena en torno de los cuales gira su economía, pero, sobre todo, parte importante de su entramado social y cosmogónico.

Palabras clave | Lengua, mar, comunidad ikoots, cosmovisión, dualidad.

ABSTRACT | This article presents some elements about the cosmovision of an indigenous Oaxacan culture, the Ikoots or better known as Huaves. The emphasis is centered on the language-sea duality as aspects of great relevance in the configuration of the cultural, social and linguistic vision of the Ikoots. Between the language and the sea, a process of community life and education is constituted that is interwoven with the vision and forms of appropriation of knowledge and wisdom. The ethnographic method was used through direct observations and culturally situated interviews. The findings suggest that the sea and water shape the social-cultural-linguistic life of this indigenous group around which their economy revolves, but, above all, the center of their social and cosmogonic life.

Keywords | Language, sea, Ikoots community, cosmovision, duality.

Introducción

La lengua y la cultura, dos entes o dualidad que están en una relación estrecha y continua. Ya que, muchas de las manifestaciones culturales tienen su sentido amplio a través de la lengua, como refiere Zimmermann (2016), la cultura es la manera de gestionar la vida cotidiana, el sistema específico de un grupo de organizar y conceptualizar las prácticas cotidianas, así como la manera de fundamentarlas en teorías filosóficas y religiosas. La cultura es el conjunto de prácticas y el sistema generador de las mismas y todo ello, se materializa y se explica a través de la lengua donde se concentra muchos de sus elementos semánticos y pragmáticos, por eso, “la cultura define el ‘qué’ hace y piensa una sociedad dada y la lengua es el ‘cómo’ lo piensa” (Sapir, 1949, p.193).

La relación lengua-cultura conlleva a una forma de vida y de existencia a partir de la sabiduría y conocimiento que giran alrededor de un lugar o espacio. La lengua, uno de los elementos para nombrar a ese espacio natural-social-cultural, así, la *ñuque mapu* para los mapuches, la *pachamama* para los andinos e *iüt monapoots* para los *ikoots* porque describe, por un lado, el espacio social-cosmogónico y por el otro, la identidad con el contexto.

El tiempo y espacio encierran muchas visiones y sabidurías para la formación de la mujer y el hombre indígena. El ser humano no está solo en la tierra, sino que se complementa de otros elementos naturales y espirituales. El tiempo es solo una relacionalidad cósmica y siempre presente en el espacio, de tal manera que, tanto las lenguas como las especies biológicas no viven nunca en el vacío, sino existen plenamente integradas y adaptadas con los otros elementos del ecosistema sociocultural (Bastardas, 1996).

Cada vez, se va haciendo más grande la brecha entre lo que “la modernidad” establece o quiere implementar con las formas de organización de las comunidades indígenas. Como dice Gavilán Pinto (2012), la esencia del pensamiento global es lineal, mientras que la tendencia y sentido de organización de las comunidades indígenas es cíclica o en espiral y esto los hace tener un vínculo y relación cercana con la naturaleza, como en este caso, los *ikoots* con el mar y la actividad de la pesca.

En este tenor, podemos decir que, las culturas del continente americano mantienen una fuerte relación con el maíz, hecho que los distingue de la mayoría de los pueblos, no obstante, para los *ikoots* la relación se da hacia otro elemento natural, con el mar. Por tal razón, este grupo cultural incorpora al agua y al viento como puntos en torno a los cuales giran su vida diaria y su mitología; y se conecta a los santos y los naguales con situaciones cotidianas (Millán, 2003).

El vínculo entre la cultura, el medio ambiente y la biodiversidad es evidente para los pueblos indígenas, porque ellos comparten una relación espiritual, cultural, social y lingüística con sus tierras ancestrales. La organización social, formas de vida y prácticas comunitarias reflejan tanto una adhesión a la tierra, a la cultura propia, así como, esfuerzos y respeto por la conservación del territorio. Es así que, en este trabajo se habla sobre la

relación que prevalece entre la lengua como constructo social que anuncia, comunica y expresa el vínculo con el mar, vista por un lado, como una deidad, portadora de elementos culturales, comunitarios, pedagógicos y, por el otro, como fuente de vida donde se desarrolla una de las actividades esenciales de los ikoots, la pesca, ya que, de acuerdo con Morín (1992) “el lenguaje enlaza y entreactiva la totalidad multiforme y plural del universo antropológico” (p.168).

Metodología

La investigación tiene su énfasis en y a partir del lenguaje, ya que, se constituye en un hecho social que dinamiza y permea toda la actividad de los seres humanos, porque “el lenguaje tiene origen social y precede al pensamiento racional e influye en la naturaleza del mismo” (Vygotsky, 1976, p. 23). Y esto da cabida a decir que la oralidad es importante para reconstruir procesos sociohistóricos, socioculturales y sociolingüísticos a partir de la percepción y concepción de los protagonistas. Se convierte el testimonio oral en un camino metodológico sistemático para recabar información de forma directa con los interlocutores, es decir, en la búsqueda de un mejor conocimiento de la historia y sociedad contemporánea y el de poder contribuir a modificar una práctica científica frecuentemente desligada de su entorno y de los sujetos sociales con que interacciona (Aceves Lozano, 2009).

El contexto de este estudio refiere a los ikoots, grupo indígena oaxaqueño-mexicano que comúnmente se les conoce como *huaves*. Este grupo constituye una de las diez y seis culturas originarias que coexisten en el estado de Oaxaca. Se encuentran ubicados en la parte sureste del estado, específicamente en el istmo de Tehuantepec, en las inmediaciones de las lagunas superior e inferior y del océano pacífico. Están conformados por tres municipios: San Francisco, San Mateo, San Dionisio del Mar y una agencia municipal perteneciente al municipio zapoteco de Juchitán de Zaragoza, Santa María del Mar. Son hablantes de la lengua *ombeayüts* ‘nuestra lengua, nuestra boca’ y que cada uno de los municipios y agencia municipal constituyen las variantes en las que se divide la lengua, aunque a decir de estudios realizados, existe una inteligibilidad lingüística entre cada una de las variantes (ILV, 1983, Montero Gutenberg, 2020a).

Para el acercamiento con los abuelos y personas de la cultura ikoots se realizaron entrevistas directas¹, esto permitió tener la mirada sobre la lengua y el mar como entes de su cosmovisión ancestral que configura su forma de vida cultural como grupo. Boas (1920) y Sapir (1938) señalaban que, si se quiere entender la cultura de un pueblo, se debe observar el uso de sus lenguas, ya que, a través de la oralidad, permite al investigador acceder a nuevos datos, pero también permite engranar sucesos y aspectos de la vida cotidiana.

¹ Las entrevistas se realizaron desde la lengua materna de los entrevistados, el *ombeayüts* ‘huave’ y posteriormente se transcribieron al español por parte del autor. Asimismo, se utilizan únicamente las iniciales de los participantes para establecer el anonimato.

El estudio se complementa con la perspectiva de la etnografía. De acuerdo con Duranti (2000) la etnografía “es la descripción escrita de la organización social de las actividades, los recursos simbólicos y materiales, y las prácticas interpretativas que caracterizan a un grupo particular de individuos” (p. 126). Es decir, es “un método de investigación social que permite interactuar con una comunidad determinada, para conocer y registrar datos relacionados con su organización, cultura, costumbres, alimentación, vivienda, vestimenta, creencias religiosas, elementos de transporte, economía, saberes e intereses” (Peral Martínez, 2009, p. 37).

Lengua, mar y cosmovisión

La lengua, no es el único elemento que identifica a un grupo social-cultural, ya que, existen otros donde los grupos indígenas han enraizado sus formas de instituirse y representar sus visiones identitarias en la organización social comunitaria (Robichaux, 2008). Sin embargo, la lengua es uno de los elementos que configuran el desarrollo del pensamiento y de las formas diversas de interpretar los fenómenos del mundo social y natural. La existencia de los sentidos y significados cobran relevancia en cada actividad acompañada de símbolos que marcan pautas y sistemas de relaciones, como afirma Rupflin (1995):

Los símbolos acompañan toda nuestra experiencia cotidiana. Todo el día interpretamos fenómenos que son símbolos o que tomamos como tales, empezando por el sueño de la noche, los gestos corporales, las palabras que oímos o usamos... buscamos y reconocemos significados, emitimos signos con calidad de símbolos para transmitir significados, cada uno a la manera que nos enseñó la sociedad en que fuimos formados. (Citado por Restrepo, 1998, p. 40)

De esta forma, hablamos que con la lengua se nombra el escenario, la realidad, es decir, lo que se visualiza, lo que se percibe del mundo natural, cultural y social. Como dice Lenkersdorf (1998):

Dijimos que las lenguas, al nombrar las realidades percibidas, reflejan las percepciones de los hablantes. En primer lugar, pensamos en los nombres que se dan a las cosas. Empero, el vocabulario de las lenguas cambia a menudo y sin mayores problemas. Con el hecho de nombrar la realidad nos referimos, no sólo a las realidades puntuales de individuos o grupos, sino también a otras cosas. Percibimos también las relaciones entre dichas realidades y de éstas con los preceptores y viceversa. Estas relaciones e interrelaciones se expresan en las estructuras de las lenguas que, a diferencia de los vocabularios, manifiestan una permanencia extraordinaria. (pp.17-18).

Desde la lengua se manifiestan las diferencias de visiones del mundo. Por eso, podemos decir que se convierte en una de las puertas y ventanas de entrada a las cosmovisiones en cuanto a perspectivas o enfoques sociales de percibir el mundo (Lenkersdorf, 1998). Cada lengua lleva a cosmovisiones diferentes lo que conduce a sentidos y significados diversificados.

De esta manera, la relación que prevalece entre lengua y cosmovisión es muy estrecha, porque los pueblos manifiestan desde la parte lingüística sus configuraciones geográficas, proyecciones del espacio y tiempo y por ende, con una recreación conceptual distinta al conocimiento occidental o externa (Manzo, 2011) y como en el caso de los mayas macehuales por ejemplo, la cosmovisión es uno de los tres elementos centrales de su modo de vida comunal (Meza Bernal, 2012). De tal manera que:

La cosmovisión explora las profundidades del sistema integrado del universo, la comprensión de las urdimbres mayores que nos hacen cosmos, mundo, seres humanos, partícipes de un acto creativo, incluso la posibilidad de nombrar y entender, hasta donde nos es posible, a la divinidad misma. (Restrepo, 1998, p. 35).

Por su parte, Broda (2012) menciona que es también la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre. Por eso, la experiencia, los saberes, los conocimientos y la forma de vida comunal se va configurando en la visión histórica de cada cultura, de cada sujeto, de cada entidad, porque:

La cosmovisión es producto de la historia, ya que, la red que la constituye nace del devenir histórico de una entidad social. Pero más allá, la cosmovisión es un hecho social y como todo hecho –social o no- está cruzado por la historia. Es un hecho histórico, dinámico, en perpetua transformación. Esto quiere decir, también, que la cosmovisión no es la misma en toda la historia de una entidad social; su vigencia va cambiando. (López Austin, 2016, p. 20).

Las formas de vida y la relación con la naturaleza son directamente proporcionales, sobre todo, cuando hablamos desde la perspectiva de la interpretación desde las lenguas indígenas, donde la mirada y construcción de las identidades se desarrollan desde lo propio, desde la interdependencia con las entidades, como es el caso de los ikoots con el mar. Este grupo, tiene una forma peculiar de interpretar el cosmos a partir de la lengua ombeayiüts ‘huave’. Desde su propia lengua, han configurado cuatro grandes aspectos para la construcción de saberes y conocimientos propios (obsérvese tabla 1), que, a la vez, direccionan sus formas de apropiación del mundo natural y social.

Tabla 1

Construcción de saberes ikoots

Tipo de saber	Interpretación literal	Características
1. Ajawaran	Miradas, visiones	Advierte sobre un saber que va directamente con el acto o la acción de ver y mirar. Podemos decir que se habla de un saber macro, que se puede hacer a simple vista y que todos los sujetos pueden hacer.
2. Ayaagaran ombasaran	Saber, conocer de forma cercana	Está compuesta por dos palabras: ayaagaran 'sentir' y ombasaran 'cuerpo' y por lo tanto hace alusión a sentir el cuerpo de algo o alguien. Es decir, este saber ya implica, tener contacto con ese algo o alguien, es decir, se ha visitado, se ha platicado, se ha tocado, palpado, ha existido un acercamiento.
3. Ndoj ombasaran	Se ha formado el cuerpo.	Integrada por dos palabras: ndoj 'terminar' y ombasaran 'cuerpo'. Este saber hace referencia que ya se terminó de formarse el cuerpo, es decir, que ya está completo o lo que se le puede denominar como 'ya se aprendió'. En otras palabras, ya se tiene los elementos para realizar la actividad donde se terminó de formarse o completarse su cuerpo o su saber, o de lo que estaba aprendiendo.
4. Andüyeran	Sabiduría	Esta sabiduría está relacionada a las personas que tiene el don de curar desde la cosmovisión ikoots como los <i>mondüy niünd andeowaran</i> 'sabios de las enfermedades'. Este es el saber que quizá encierra mayormente la cosmogonía ikoots más allá de lo natural y de lo perceptivo visual, ya que lo espiritual es fundamental en esta categoría. Esto lleva a decir que solo un grupo selectivo de personas son poseedores de esta sabiduría, y su mantenimiento o desarrollo intergeneracional no depende de la transmisión directa, porque influyen otros aspectos culturales, espirituales como los sueños.

Nota. Elaborado con base en Montero Gutenberg (2020b).

Esta clasificación de saberes por parte de los ikoots engrana sus formas de relación con el contexto cultural donde la lengua tiene un lugar fundamental. Podemos decir que la cosmovisión desde los ikoots se interpreta como la forma de concebir, entender y vincularse con el *iüt monapoots* 'naturaleza' y el *mbasakats* 'firmamento' a través de la interrelación y apropiación del *ajawaran* 'visiones, miradas', *ayaagaran ombasaran* 'saber, conocer, sentir el cuerpo', *ndoj ombasaran* 'formación del cuerpo' y *andüyeran* 'sabidurías'. Lo anterior lleva a, tener características y particularidades específicas de nombrar y percibir los elementos del contexto. Como afirma uno de los entrevistados:

Nosotros, tenemos nuestra propia forma de saber y mirar, no se parece a la sabiduría de los de fuera, tiene cambios. Los ikoots hablan con el mar porque es algo sagrado, hace rituales, se persigna a los pies de la tierra y a las orillas del mar porque en ellos se nace y finalmente, en ellas se terminará descansando por siempre. Los ikoots saben el caminar de las estrellas, los movimientos de la madre luna y del padre sol porque, todos estos elementos conforman la vida de cada uno de nosotros. Así es como se conforma la sabiduría del ikoots, donde el juego con las palabras es importante porque de esa manera se platica con la tierra y se pide el bienestar desde el mar. (T. H., comunicación personal, 25 de julio de 2022).

De esta manera, la relación entre la lengua, cosmovisión y contexto se manifiesta y se dimensiona, porque revela el vínculo entre elementos de la naturaleza, del mundo social y cultural, así como, desde el aspecto espiritual describen el ser y estar como una forma muy peculiar de percibir y entender la vida y la existencia.

Los ikoots: el vínculo entre la lengua y el mar

El uso y desarrollo de la lengua indígena por parte de las comunidades ikoots, tienen diferentes niveles de vitalidad y, por ende, el número de hablantes. En San Mateo, la lengua se mantiene activa y funciona en diferentes ámbitos y contextos, ya que, existe diversas generaciones que mantienen viva la lengua, a diferencia de San Francisco y Santa María del Mar, quienes se encuentran en procesos de desplazamiento lingüístico y su uso se restringe a escenarios limitados y asumiendo un papel de segunda o inclusive, como tercera lengua como es el caso de Santa María del Mar (Montero Gutenberg, 2020a). Esta situación lingüística también tiene implicaciones en la percepción y transmisión de los elementos culturales propios del grupo.

De acuerdo con la ubicación de dichas comunidades ikoots, la relación con el mar ha sido muy estrecha, porque lo consideran como una deidad, es el lugar donde acuden las autoridades comunitarias, por ejemplo, los alcaldes y el presidente municipal para el ritual de petición de la lluvia. Esta cosmogonía se visualiza más en el municipio de San Mateo del Mar, contexto a donde haremos referencia para este trabajo de investigación, ya que, es el lugar de donde se derivaron los datos que se muestran y se sustentan en este texto.

La población ikoots se dedica principalmente a la pesca '*andokaran*' en el caso de los hombres, aunque en años recientes esta actividad se ha ido en detrimento, por la falta de lluvias y, por ende, la poca productividad de los productos del mar para la pesca del camarón y peces. Por ello, muchos han optado por migrar hacia los estados del norte o bien, otros se han dedicado a trabajos diversos en las ciudades cercanas de la región como Salina Cruz, Tehuantepec y Juchitán principalmente. Mientras que las mujeres se han dedicado a la actividad del telar de cintura '*ajüyeran mandel*', o los tejidos a través de la palma como petate, soplador, o el carrizo para los canastos.

Sin embargo, la visión y sabiduría de los ikoots con el mar se registra y se manifiesta con y a través de sus actividades cotidianas como en el tejido de servilletas (obsérvese la figura

1), donde las mujeres desarrollan, por un lado, sus habilidades para hilar y mostrar el trabajo del pueblo, por otro lado, toda la gama cosmogónica que encierra e implica.

Figura 1

Tejido en telar de cintura relacionado con la actividad de la pesca



Fuente. Retomado de Cuturi (2020).

Es así como el mar, la pesca se convierten en elementos de identidad y cosmogonía cultural para los ikoots y lo representan en los tejidos, además, simbolizan saberes que se entrelazan en cada urdimbre y en cada hilo, también la sapiencia, es decir, un lenguaje en sí mismo que deja huellas y registro de la memoria simbólica (Montero Gutenberg, 2022). De tal manera que:

[...] La imagen de la red no sólo resulta adecuada para indicar la dependencia que cada hilo mantiene con otro hilo, sino también para ilustrar la forma en que estas relaciones se bifurcan a lo largo de un mapa social que, si bien existe principalmente en las representaciones de los actores, se expresa a su vez en numerosas prácticas que los huaves siguen considerando como partes sustanciales de su costumbre. (Millán, 2007, p. 56)

Esta manifiesta vinculación entre la cultura ikoots con el mar, concretiza su visión y vida comunitaria, como dice Signorini (2008):

El huave imagina que el mundo está rodeado de agua, pero además que su interior está lleno de agua, la que brota de los manantiales y forma los ríos que corren por la superficie terrestre. A veces, cuando las lluvias son demasiado fuertes, las aguas interiores pueden salir

violentamente, corriendo caudalosas por el cauce que *ndiük* ‘serpiente’ cava para ellas con su cacho de oro, después de perforar el cerro en que normalmente vive encerrado su vida cetonia. Del mismo metal que el cacho es también la lengua de *ndiük*, que por su brillo representa un excelente blanco para el *monteok* ‘el que se transforma’, que descarga en ella su arma fulminante decapitándola. Es el castigo de *monteok*. a todos aquellos que *ahiür omeaats* “tienen corazón” y que, descaradamente, desafían con hechos y palabras a los dioses. Y es esto lo que la serpiente hace [...] (384)

El mar es parte de sus saberes y conocimientos comunitarios. Decimos que conforma su concepción cosmogónica, porque precisamente es al mar donde los ikoots acuden a realizar ritos y peticiones con la finalidad de mantener la vida comunitaria activa, es decir, la producción de todos los elementos y necesidades que requiere el pueblo. El ritual de petición se lleva a cabo en los días viernes durante tres ocasiones, esto sucede en el mes de mayo de cada año. A esto se le llama procesión y es encabezada por las autoridades religiosas, municipales y posteriormente la gente del pueblo. Como resalta Signorini (2008):

Se trata, en realidad, de un viaje, como lo he llamado yo, aunque en San Mateo se le da el nombre de procesión, dado que el alcalde va acompañado por las imágenes de cinco “santos” de la Iglesia (Mateo, Candelaria, Juan de Dios, Natividad, Rosario). Sin embargo, es necesario mencionar que el alcalde, personaje sagrado, no debe tocar el agua de las lagunas con sus pies, por lo que es transportado en hombros cuando debe atravesarlas. Al llegar a la orilla del mar “pide perdón” a Dios, al mar, a los *monteok*, rogándoles que bendigan al pueblo con lluvias que hagan “crecer y hacer contentos” a las plantas, los peces y los hombres. Pero no es sólo el pueblo, mediante su representante, quien pide perdón, sino también los santos, transportados en andas hasta dentro del mar, donde quienes los transportan inclinan las andas en dirección al sureste en señal de reverencia y respeto del santo hacia los *monteok* que viven en el cerro Bernal. La devoción del alcalde y la perfecta ejecución del rito son, obviamente, elementos esenciales para conseguir un resultado positivo. (386)

Esta afirmación va en correspondencia con la siguiente opinión:

El sagrado mar tiene muchos productos, también se tiene muchas narrativas acerca de él, pudiera entender como una lengua, que tiene una estructura, tiene reglas de cómo ir entrelazando cada palabra, el sagrado mar también tiene sus propias formas, tiene boca (orilla), manos, cabeza, estómago. Por eso se le tiene que saludar, mostrar respeto, todos los años se le pide que tenga productos, se le pide bienestar, que no suceda problemáticas en la comunidad. Todo esto se hace para que los señores del rayo no se olviden de nosotros y traerán lluvias. De lo contrario, si no se realiza esto, se tendrá mucha sequía, no habrá lluvia, también las autoridades tienen que saber cómo actuar, cómo realizar su trabajo, porque, si no siguen las orientaciones que ya se les dio, no habrá bienestar en la comunidad. (P. H, comunicación personal, 30 de mayo de 2022).

Como vemos, el mar se considera una deidad natural para la comunidad ikoots y por lo tanto, las actividades que se realizan en él es de forma respetuosa. Millán (2011) apunta que para el pescador huave, las aguas uniformes de las lagunas constituyen un texto legible.

Las lagunas no sólo proporcionan camarón y pescado, sino también informes sobre su ubicación y su especie. Por ejemplo, el pescador experimentado sabe además percibir la sierra o la lisa por el sonido que produce su salto en la superficie del mar vivo. Mientras que, la pesca del camarón se rige por un conocimiento preciso de los movimientos estacionales y lunares.

La visión ikoots hacia la pesca, involucra una gama de elementos que hay que tomar en consideración, desde las diversas formas de realizarla, las temporadas y su relación con las etapas lunares, los lugares de pesca o los tipos de redes o atarrayas como *'tarruy ndok'*, chinchorro *'ching'*, red de arrastre *'ching molinch'* implica tanto conocer sus técnicas de uso, como el tiempo, los modos y el movimiento de los elementos naturales:

El pescador debe de observar la luna y conocer las mareas. Cuando la luna está en medio, el mar se ahonda y viene la pesca; la mar sigue a la luna. Hay que fijarse en la luna para conseguir buena pesca. Cuando la luna tiene un anillo alrededor es buen tiempo para buscar tortugas y huevos. Abril, mayo y junio son buenos meses para pescar y para convencer a una mujer, se dejan. (Ramírez Castañeda, 2004, p. 99).

Dichos aspectos configuran y muestran la estructura morfológica social, cultural y lingüística y, tienen particularidades que reflejan su connotación y denotación cosmogónica, esto lleva a considerar otro elemento fundamental en los ikoots: la dualidad.

Dualidad y cosmovisión de los ikoots

Como muchos de los pueblos que habitan en diversas latitudes del Abya Yala, los ikoots son un grupo que resaltan mucho el aspecto dual o, mejor dicho, la complementariedad. Este aspecto tiene que ver de forma directa con su cosmogonía porque, indica que todo lo que existe en la vida terrenal tiene un complemento, puesto que, “los contrarios no son antagónicos sino complementarios. La dualidad siempre está presente desde lo mínimo a lo máximo al igual que la simbología” (Chirán Caipe y Burbano Hernández, 2013, p. 142), existe en diversos ámbitos y aspectos de la vida cotidiana, desde los seres, organismos y formas de materia que componen la existencia. Por lo tanto, todo aquello que existe posee un contrario complementario, fuerzas o energías correlacionadas con él a la cual se entrelazan para dar sentido al universo cultural y lingüístico.

De acuerdo a cada contexto y a las propias formas de vida, se va hilando una manera específica de entender la realidad, y un aspecto primordial ha sido la dualidad. Como afirman Chirán Caipe y Burbano Hernández (2013):

La dualidad andina es el principio generador y estructurador de los pueblos ancestrales de la Altiplanicie Americana, [...] donde su cosmovisión y estructura mental, psicológica se encuentra relacionada con la dualidad o paridad andina, la cual no resulta ajeno de que su diario quehacer se encuentra centrado en este principio que permite una visión general e integral de su mundo [...] (p. 142).

Para los ikoots, la dualidad se presenta desde el uso y la estructura de la lengua *ombeayüts* misma, ya que, para referirse al pronombre plural nosotros, existe tres formas explícitas de uso, donde entra en juego tanto el hablante como el oyente y, donde la marcación dual se ve de manifiesto (obsérvese el ejemplo 1).

Ejemplo 1.

- a) *Xikona* ‘nosotros’ (ellos, él o ella y yo, excluyente)
- b) *Ikootsa* ‘nosotros’ (todos, inclusivo)
- c) *Ikore* ‘nosotros’ (tú y yo, dual)

El nosotros dual, es una marcación muy productiva desde la estructura lingüística y en el uso y función de la lengua, por ende, tiene implicaciones directas en la forma de concepción cultural y social. Desde el aspecto cultural, esta dualidad se visualiza con la ubicación de *ndeik* ‘mar’ (ver ejemplo 2), con un sentido, significado y una función precisa.

Ejemplo 2.

- a) *Kalüy ndeik* ‘mar del norte’
- b) *Kawak ndeik/nadam ndeik* ‘mar del sur/mar grande’

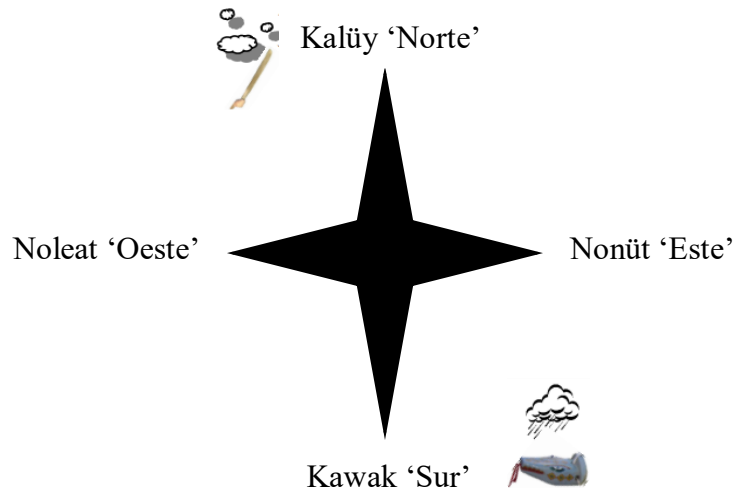
Esta relación con respecto a la ubicación del mar, tiene que ver también con otra dualidad, la de *teat* ‘papá/hombre’ frente a *müm* ‘mamá/señora’ que marca la visión ikoots de interacción entre el género femenino y masculino:

Sur y norte no sólo son términos que guían a los huaves en el espacio, sino también en la taxonomía del cosmos. El sur es un viento femenino: viene del mar, de las olas que formó la virgen de la Candelaria cuando pisó el océano; el norte es masculino, procede del continente y no es ajeno a los atributos del santo patronal. Dentro de este sistema clasificatorio, la oposición entre derecha e izquierda encuentran su correspondencia en la oposición entre el hombre y la mujer, de tal manera que el norte será asociado al binomio derecha-hombre y el sur al de izquierda-mujer. (Millán, 2003, p. 18).

De esa manera, la dualidad se entiende como una marcación lingüística de persona, pero a la vez, integra de forma profunda la relación cultura-lengua o viceversa, porque encierra una concepción y forma de vida de los ikoots. Al igual que muchas de las culturas que coexisten en el contexto latinoamericano, los ikoots consideran que la dualidad es una condición necesaria de la realidad y que cósmicamente corresponden a los dos principios de la energía y de la materia, de la esencia y de la sustancia (Chirán Caipe y Burbano Hernández, 2013).

Figura 2

Los puntos cardinales y su vinculación con el viento



Fuente. Elaboración propia

También para los ikoots el viento tiene un género dependiendo de la dirección de donde proviene el aire (Figura 2). Al viento que viene del norte se le denomina como *teat iün* 'señor/papá viento' mientras que, si proviene del sur como *müm ncherrek* 'señora/mamá viento'. A la vez, va relacionado de forma directa con el proceso o temporadas de lluvias o de sequía:

La distribución del año en dos mitades puede formularse en términos de una oposición entre una época masculina y otra femenina, ya que ambos periodos coinciden con la trayectoria del viento del norte y del viento del sur, cuya aparición anuncia el advenimiento de la lluvia y la sequía. El viento del norte, cuya aparición coincide con el fin del ciclo pluvial y con la mayordomía de San Mateo Apóstol, el 19 de septiembre, corre del continente hacia el océano y se opone al viento del sur, que sopla en sentido inverso durante los primeros meses del año y se identifica con la Virgen de la Candelaria. De esta forma, la lluvia y la sequía marcan la trayectoria del ciclo ceremonial y constituyen, por lo tanto, prolongaciones de las fiestas patronales. La mayordomía de Corpus Christi es en cambio el escenario para una danza ceremonial en la que el rayo (*monteoc*) decapita a *ndiüc*, la serpiente y da paso a la temporada pluvial. (Millán, 2003, p.19)

De esta visión, surge la narrativa de *ndikoik*, una interpretación fenomenológica relacionada a la formación de un remolino condensado en una nube con características similares a la de una serpiente erguida. Justamente, la palabra *ndikoik* deriva de una contracción constituida originalmente de dos palabras: *ndiük* 'serpiente, gusano' y *oik* 'nube' y por ello, de manera conjunta se interpreta como la 'serpiente-nube'. Por eso se dice que, este ser tiene una relación mítica-cosmogónica con el proceso pluvial, pero también, con la oscuridad y la maldad, tal como alude la siguiente afirmación:

La serpiente-nube surge cuando llueve, o bien, cuando comienza la temporada de lluvia. Cuando surge, a veces trae consigo enfermedades. Porque, si alguna persona ikoots se encuentra enferma, se debe de cuidar mucho, no dejarla sola, ya que, se le puede encontrar su nahual y morir, eso es lo que sucede cuando aparece la serpiente-nube. Asimismo, cuando aparece o sucede esto, a los niños que estén jugando o caminando en la calle, tienen que entrar a la casa, ya que, hay que protegerlos para que no les suceda algo malo. (G. V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023).

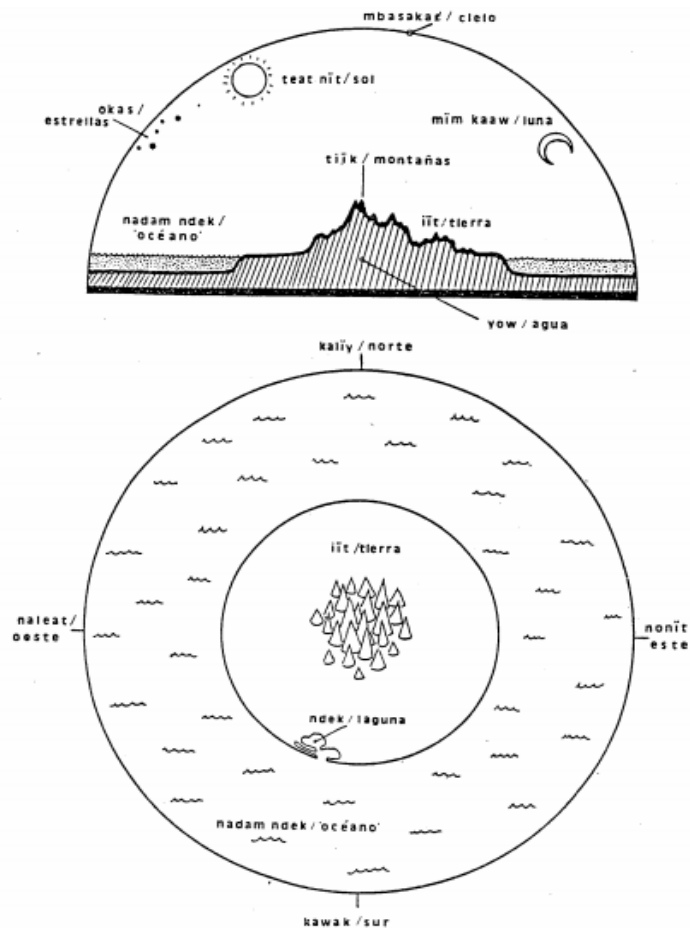
En este tenor, Ramírez Castañeda (2004) señala que el viento y el agua no sólo permean en actividades místicas o religiosas de los ikoots, sino en actividades cotidianas, como el lenguaje (numerosas toponimias), la música (canciones marinas y carapachos de tortuga como instrumentos), las artesanías (conchas de caracol para collares y cortinas) y la pesca (el cayuco a vela para transportarse en las lagunas o el papalote para la pesca en mar abierto).

La relación que prevalece entre la lengua, la cultura y los elementos de la vida cotidiana, son importantes para conocer y entender la forma de vida y concepción de mundo de cualquier grupo. La lengua encierra todo un bagaje de estructuras, las dimensiones meramente lingüísticas desde la fonética-fonológica hasta la pragmática-semántica que se vincula de forma directa con lo sociocultural y sociolingüístico.

De esta manera, entendemos que el agua y el mar son dos elementos con relevancia cultural y lingüística, indispensables en la cosmogonía ikoots, por su relación cíclica en la conformación del mundo mítico y natural, donde la dualidad es punto clave para la vida de este grupo. Es así que, el cosmos ikoots se entiende por la presencia del agua o mar para interpretar sus expresiones (obsérvese la figura 3).

Figura 3

Imagen del mundo según la percepción de los ikoots



Nota. Retomado de Lupo (1991)

Es así que, la importancia del agua y el mar también se materializa en la narrativa propia o local y van conformando la persona (hombre-mujer) y enraizando a la vez, una identidad cultural y lingüística. De esta manera, el vínculo entre la cultura y la naturaleza es evidente, puesto que los puntos cardinales y la trama con el mar y la tierra, muestran la forma de interpretar la vida espiritual, social, cultural y cosmogónica por parte de los ikoots.

Para el hombre y la mujer ikoots, la dualidad entre el mar y la tierra marcan la direccionalidad entre la vida natural por un lado y, por el otro, la vida social y cultural o lo que se denomina como cultura material. Como muestra la figura 3, el mundo ikoots no se entendería sin el agua o sin el mar porque constituyen su contexto primario de vida y fuente de sabiduría.

Ir de pesca a través de las palabras

Como se ha referenciado, a través del ombeayiüts existe una forma peculiar de entender e interpretar el mundo de los ikoots. Justamente, para este grupo cultural, la pesca representa un cúmulo de saberes y conocimientos y su interpretación y explicación desde la lengua misma es algo fundamental. Por ello, Florido (2002) menciona que la pesca:

También forma parte de ese saber hacer de los pescadores, organizar cómo se debe transmitir todo este conocimiento, y especialmente el que refiere a las localizaciones de pesqueros y a las tareas técnicas de pesca en conjunción con los factores ambientales, cómo circula la información sobre los recursos y su localización. (p.13)

Ahora bien, el hombre ikoots ha establecido con la pesca y el mar una vinculación e interpretación antropomórfica, debido que, a algunos lugares o espacios se le nombra o denomina desde la lengua ombeayiüts en correspondencia con las partes del cuerpo humano (ver tabla 2), como afirma Latour (2017) el binomio naturaleza-cultura son indisolubles y por ende, es necesario entender los morfismos que la componen. Así, podemos encontrar desde el ombeayiüts nombres de lugares relacionados o referidos a: las formas del paisaje, a los árboles y plantas, a los animales, a las actividades y presencia de los humanos, a nombres ancestrales (Tallè, 2019).

Tabla 2

Algunos nombres de lugares de pesca

Nombre	Interpretación literal	Interpretación libre
Ndeik	Mar	Mar
Nadam ndeik	Grande mar	Océano pacífico
Kalüy ndeik	Norte mar	Mar muerto
Mal ndeik	Cabeza mar	Donde termina la laguna o el mar
Mal owix ndeik	Cabeza su mano mar	Donde termina el brazo del mar
Omeaats ndeik	Interior, corazón del mar	Los productos del mar
Tiül ombeay	En la boca	Bocana, desembocadura
Mbeay ndeik	Boca mar	Orilla del mar
Oniiüg ndeik	Ojo de mar	Corriente de mar
Oniiüg yow	Ojo de agua	Manantial

Fuente. Elaboración propia

Como vemos, para las comunidades indígenas, las concepciones del universo son predominante animistas, de tal manera que los humanos comparten con otras entidades del universo la condición de persona (Latour, 2017, Descola, 1986), como en este caso con el mar o el agua.

Asimismo, existe otro grupo de lugares que hacen referencia a algunos tipos de lagunas o brazos de mar, donde la característica principal es que, se forman o se llenan de agua en los tiempos de lluvia y, por lo tanto, en temporadas de sequía se quedan secas.

Tabla 3

Lagunas y aguas temporales

Nombre	Interpretación literal	Interpretación libre
Mitiiüd yow	Camino del agua	Arroyo, corriente de agua
Ndorrop yow	Hoyo agua	Charco, lodazal
Wajyow	Nuca-agua	Laguna temporal
Tipatiür	En el mezquite	Laguna del mezquite
Mbas moing	Cuerpo-monte	Laguna a lado del monte

Fuente. Elaboración propia

La denominación de los lugares a partir de la lengua muestra una forma de vinculación cultural-comunitaria y a la vez, tiene que ver con los procesos de apropiación de las prácticas culturales. Es decir, es en el segundo grupo de lugares (Tabla 3) donde el sujeto ikoots comienza y aprende a desarrollar sus habilidades de la pesca y no en el primero, ya que, no existe grandes corrientes de agua o bien, la mayor parte tiene lugares no tan hondo, mientras que en el primer grupo (Tabla 2) implica tener otras habilidades, o sea, solamente es apto para quienes tienen la sabiduría necesaria o la experiencia requerida para este tipo de pesca o landoj ombas andok 'ya sabe pescar' de lo contrario, es muy peligroso para un aprendiz.

El sagrado mar es muy importante, porque en él se busca el sustento de cada día, en él acuden a pescar todas las personas ikoots. Pero también es muy peligroso, tienes que saber cómo meterte para poder pescar, por eso no es recomendable para los niños si aún no saben muy bien la técnica de la pesca, porque el sagrado mar se los puede jalar o bien, encontrarse con alguna corriente de agua fuerte. Cuando entras al mar para pescar, tienes que mostrar respeto y saber cómo pescar, por eso los niños primero tienen que practicar en las lagunas donde no hay corrientes de agua. (L. A., comunicación personal, 20 de enero de 2023)

Por eso, hablamos de una relación de la lengua con el mar a través de la actividad de la pesca, ya que, el uso de topónimos es común entre los ikoots, porque alude a la fortaleza del ombeayiüts. Tallè (2004) menciona en una de sus investigaciones:

Los topónimos huaves están generalmente compuestos por tres elementos lingüísticos de base que se combinan entre sí: una categoría topográfica, un prefijo locativo y un lexema determinativo. La categoría topográfica (ndek/embalse de agua salada/ 'laguna salada', tiük /cerro/, wiiüd /arena/ 'duna', etc.) "clasifica" un lugar..., mientras que el lexema determinativo... que a menudo la acompaña (un nombre de planta, de animal o de persona, un atributo o un verbo) localiza el lugar y lo distingue de otros "clasificados" de la misma manera; la categoría topográfica reagrupa en una misma "dase" abstracta discontinuidades

del paisaje cognitivamente destacados distinguiéndolas entre sí (por ejemplo. el "cerro" de la "laguna"). Mientras que el lexema determinativo identifica sitios particulares dentro de la categoría general: existen muchos tiük /cerros, pero un mitiük potwit /cerro del buitre/. (54)

Se habla de que la relación de los ikoots con la naturaleza se da de forma cíclica y con una vinculación estrecha y, se les considera como representantes de una cultura lagunar (Signorini, 1979), ya que, el mar y la pesca, más allá de una actividad económica primaria, también representan una identidad cultural para los ikoots.

Un apunte final

Como en muchas de las comunidades indígenas de la pachamama ‘madre tierra’ o del iüt monapoots ‘naturaleza’, los ikoots tienen una forma específica de relacionarse e interpretar el mundo natural, social y espiritual. En esta relación cosmogónica, la lengua tiene un lugar importante, ya que, es uno de los elementos que da sentido y significado a la cultura material y espiritual, porque, a través de ella se explican y se interpretan los fenómenos que transcurren y se manifiestan en la vida social de los ikoots.

Es así que la palabra ndeik ‘mar’ o yow ‘agua’ representan, por un lado, la raíz de infinidad de topónimos con relación a los lugares de pesca, pero también, respecto a los rituales y concepciones míticas que engloba la narrativa local ya que, permite establecer y entender la forma de vida lagunar y marítima del grupo.

Sin embargo, a pesar de que las lenguas y los conocimientos ecológicos asociados se están perdiendo a un ritmo cada vez mayor a causa de la expansión de los mercados, las comunicaciones y otros aspectos de la mundialización que impulsan las lenguas dominantes, aún existen elementos naturales que concentran una gama de aspectos culturales que dan sentido a una etnografía cultural, social y lingüística a los pueblos indígenas y apuntalar lo que Latour (2017) denomina como antropoceno, de dejarse atrapar en los bucles de acción a partir del esquema naturaleza-cultura, como en este caso específico de los ikoots, a través del uso de la lengua ombeayiüts y su vínculo interpretativo con el mar.

Es así que, el mar representa un aliado para la coerción cultural y lingüístico de los ikoots, porque, se dimensiona en una dualidad en relación complementaria e integral con y a través de la lengua ombeayiüts, porque, desde esta dimensión lingüística se expone y se interpreta parte de la realidad, o bien, parte del contenido y saber cultural del pueblo. Caso contrario, como señala Garros Martínez (2017), la pérdida de las lenguas tiene como consecuencia la pérdida de los conocimientos y cosmogonías ancestrales, ya que, las lenguas son repositorios de los patrimonios intelectuales de los pueblos y los instrumentos para la comprensión de su realidad.

Referencias

1. Aceves Lozano, J. E. (2009). *Historia oral. Historias y aportes de investigación*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
2. Bastardas i Boada, A. (1996). *Ecologia de les llengües. Medi, contactes i dinàmica sociolingüística*. Proa.
3. Boas, F. (1920). The Methods of Ethnology. *American Anthropologist*, 22(4), 311–321.
<http://www.jstor.org/stable/660328>
4. Broda, J. (2012). Observación de la naturaleza y 'ciencia' en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas. En B. Von Mentz (coord.) *La relación hombre-naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*. CIESAS-Siglo XXI Editores. 102-135.
5. Chirán, R. & Burbano, M. (2013). La dualidad andina del pueblo Pasto, principio filosófico ancestral inmerso en el tejido en guanga y la espiritualidad.
https://www.researchgate.net/publication/270274675_La_dualidad_andina_del_pueblo_Pasto_principio_filosofico_ancestral_inmerso_en_el_tejido_en_guanga_y_la_espiritualidad
6. Cuturi, F. (2020). *El mundo ikoots en el arte de tejer de Justina Oviedo. Jayats mitiiüd müm Justina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
7. Descola, P. (1986). *La nature domestique*. Maison des Sciences de l'Homme.
8. Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. University Press.
9. Florido del Corral, D. (2002). Los sentidos y el 'saber hacer' de los pescadores andaluces. *Demofilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, 1, 139-156.
<https://personal.us.es/dflorido/uploads/Articulos/Dflorido-Dem%C3%B3filo.pdf>
10. Garros Martínez, M. C. (2017). Pueblos Originarios y ambiente. En M. C. Garros Martínez y Celeste Martínez, M. (Coords.) *Ambiente y pueblos indígenas. Una mirada interdisciplinaria*. EUCASA. 55-66.
11. Gavilán Pinto, V. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas*. Ñune Mapuförlaget.
12. ILV (1983). Una inteligibilidad interdialectal en México. Resultados de algunos sondeos. Instituto Lingüístico de Verano

13. Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI.
14. Lenkersdorf, C. (2008). *Conceptos. Cosmovisiones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
15. López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Arqueología mexicana. Primera parte*, 68. Instituto Nacional de Antropología e Historia
16. López Austin, A. (2012). Cosmovisión y pensamiento indígena. https://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf
17. Lupo, A. (1991). La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. En J. Broda, S. Iwaniszawski y L. Maupomé (eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México. 219-234.
18. Manzo, C. (2011). El Istmo de Tehuantepec de la Economía Mundo a la Aldea Global: Comunalidad, Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Sur de México (Ss. XVI-XXI). Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, México.
19. Meza Bernal, I. (2012). Lengua y cosmovisión. Elementos de resistencia y comunalidad en tres comunidades mayas: macehuales de Quintana Roo. *Cultura y representaciones sociales*, 7 (13), 96-135.
20. Millán, S. (2003). *Huaves*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
21. Millán, S. (2011). Pueblos indígenas de México: los huaves, representantes de una cultura lagunar. En *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*. http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/06_Huaves.pdf
22. Millán, S. (2007). *El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. Instituto Nacional de Antropología e Historia
23. Montero Gutenberg, G. (2020a). Lenguas indígenas y desplazamiento lingüístico: el caso de la lengua ombeayiüts (huave) de Oaxaca. *Narrativas Antropológicas*, 2 (1), pp. 52-62.
24. Montero Gutenberg, G. (2020b). Lengua y saberes: reflexiones desde la visión indígena. *Articulando E Construyendo Saberes*, 5. DOI: <https://doi.org/10.5216/racs.v5i.63952>

25. Montero Gutenberg, G. (2022). Tejiendo caminos: Saberes desde un mundo indígena. *Revista Académica Voces y Saberes*, 2 (4), pp. 4-15. <http://vocesysaberes.aragon.unam.mx/index.php/RAVS>
26. Morín, E. (1992). *El método. Las ideas*. Cátedra.
27. Peralta Martínez, C. (2009). Etnografía y métodos etnográficos. Análisis. *Revista Colombiana de Humanidades*, 74, 33-52.
28. Ramírez Castañeda, E. (2004). Entre el mar y el viento. *Ciencias*, 76, 63-71.
29. Restrepo Arcila, R. (1998). Cosmovisión, pensamiento y cultura. *Revista Universidad Eafit*, 34 (111), 33-42. <http://hdl.handle.net/10784/16385>
30. Robichaux, D. (2005). Identidades cambiantes indios y mestizos en el suroeste de Tlaxcala. *Relaciones*, 26 (104), 58-104.
31. Sapir, E. (1938). Why cultural anthropology needs the psychiatrist. *Psychiatry*. 1, 7-12.
32. Sapir, E. (1949). *Selected writings in language, culture and personality*. University of California Press.
33. Signorini, I. (2008). Rito y mito como instrumento de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San mateo del Mar (Oaxaca). En A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (Eds.). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. 381-394.
34. Signorini, I. (1979). *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. Instituto Nacional Indigenista.
35. Tallè, C. (2019). *Tiül miiüt, Tiül mindek mixejchiiüts. En la tierra y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
36. Tallè, C. (2004). Observaciones sobre la terminología toponímica de los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca). *Cuadernos del Sur*, 10 (20), 51-70.
37. Vygotsky, L. S. (1976). *Pensamiento y lenguaje*. La Pléyade.
38. Zimmermann, K. (2016). Lengua; habla e identidad cultural. *Estudios de Lingüística Aplicada*, 0(14), 7-18. <https://doi.org/10.22201/enalt.01852647p.1991.14.162>

Notas

* Doctor en Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México; posdoctorado en Lengua y Educación Intercultural, Universidad Federal de Goiás (Brasil); docente investigador de la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca, colaborador del Posgrado en Pedagogía de la FES Aragón-UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, Nivel I. Publicaciones: "Lengua y cultura: ejes articuladores en la formación docente indígena en México-Brasil", en Enunciación (2024); "Pescando y cocinando palabras: la cultura alimentaria ikoots y su tratamiento didáctico" en Alimentando la cultura propia: experiencias pedagógicas desde el aula y la comunidad (2024); "La lengua huave como segunda lengua (L2). Algunas consideraciones para su enseñanza", en Literacidad, discurso y traducción (2023); "Procesos de construcción social de las lenguas indígenas y el portugués a favor de la formación de docentes en servicio" (coautor), en Humanidades & Inovação (2023). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3791-4821> Dirección de correo electrónico: monteroikoots@gmail.com

** *Nota.* Mural pintado desde el año 2010 en la pared de la Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO) por estudiantes ikoots (huaves). [Fotografía], por Gervasio Montenegro Gutenberg, México, 2024.