

Il vento (in)sostenibile

Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico

Francesco ZANOTELLI

Università di Messina

(Un)sustainable wind: Renewable energy, politics and ontology in the Isthmus of Tehuantepec, Mexico

ABSTRACT: The Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca, southern Mexico, has recently become a sight of political struggle between, on the one hand, multinational corporations and the state, and on the other, some sectors of the indigenous population and regional and national social movements. The conflict involves several wind farm projects to be located on the communal land base and lagoons inhabited by Ikojts Indians and Zapotecos. This case highlights an urgent and widespread discussion about sustainable energy production and the alternative meanings attached to the idea of sustainability. According to indigenous categories of thought that emerge from myth and political practice, there is significant agency attributed to the environmental elements involved, particularly wind and water, and so it is useful to consider the relationship between human and non-human, and the collective formed by the person, animal, and air that is well-known in the literature about Mesoamerican ontology. The article adds to this traditional literature a focus on the local moral economy and the political economy of wider scale processes. Utilizing the concept of onto-politics, it investigates the relationship between the local and the global at the new frontier of ecological neoliberalism.

KEYWORDS: WIND, SUSTAINABILITY, NEOLIBERISM, ENERGY, MEXICO.

This work is licensed under the Creative Commons © Francesco Zanotelli

Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 2, DICEMBRE 2016: 159-194.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2589



Per una ontologia politica del vento

Nelle ultimissime pagine del suo libro più famoso, il premio Nobel per la chimica Paul Crutzen (2005) auspica una task force unitaria per la sopravvivenza del pianeta, basata sulla innovazione tecnologica, sulla convergenza globale di decisioni politico-istituzionali e sulla responsabilità individuale dei consumatori su scala planetaria¹. Sulla scia del rapporto sui limiti dello sviluppo redatto dal Club di Roma (Meadows *et al.* 1974) i ripetuti appelli della comunità scientifica al mondo della politica hanno contribuito alla crescita di campagne di sensibilizzazione collettiva, allo sviluppo di programmi di investimento pubblici e privati nella ricerca e nella implementazione delle energie rinnovabili, alla stipula di trattati internazionali. Ciononostante, le popolazioni che abitano i territori maggiormente colpiti dagli effetti dei cambiamenti climatici (come l'Artico e le isole della Polinesia) reclamano nei consessi internazionali, ultimi quelli di Parigi e Marrakech nel 2015 e nel 2016, una maggiore incisività e rapidità nelle politiche di salvaguardia ambientale. In altri luoghi, nei territori abitati da altre popolazioni indigene, invece, è l'intensificazione dei programmi di sviluppo dell'industria delle energie rinnovabili ad essere oggetto di proteste e resistenze, orientate a contrastare lo sfruttamento intensivo che le imprese multinazionali e i governi applicano nei confronti delle risorse naturali e dei loro ambienti di vita.

I problemi che minacciano le forme di vita esistenti sono di scala planetaria, ma producono effetti diversi per intensità e qualità, così come giudizi sfaccettati o addirittura opposti. La presenza di posizioni così radicalmente diverse stimola particolarmente la ricerca antropologica, in quanto disciplina impegnata a conoscere e comprendere la molteplicità dei comportamenti, delle percezioni e dei significati, così come dei quadri sociali, politici, simbolici che si strutturano intorno ad essi. Un compito che l'antropologia è particolarmente attrezzata a svolgere proprio quando si accosta alle questioni che riguardano il rapporto tra l'umanità e l'ambiente fisico, sia perché prima di altre discipline si è posta il problema della diversa relazione che i gruppi umani instaurano con gli elementi non umani del proprio ambiente, sia perché lo ha fatto comparativamente, sia perché oggi che la dicotomia tra il "naturale" e "l'artificio culturale" risulta epistemologicamente labile, è l'antro-

1. Ringrazio i quattro revisori anonimi e i curatori della sezione speciale di *Anuac* per i preziosi suggerimenti e per l'attenzione e la pazienza che hanno dedicato al presente articolo nelle diverse tappe della sua scrittura.

pologia a collocarsi, come afferma Descola, «al punto di intersezione tra i dati biologici e cognitivi, [tra] le proprietà degli oggetti fisici e gli schemi individuali e collettivi in cui si esprimono e si trasformano» (2011: 101).

Orientare l'indagine in questa direzione significa offrire un contributo non solo sul piano teorico ed etnografico, ma potenzialmente anche su quello pratico, proponendo l'analisi critica di situazioni nelle quali gli elementi tecnologici e le politiche istituzionali non costituiscono, come nell'auspicio di Crutzen, una via per il successo dei programmi di mitigazione degli effetti del cambiamento climatico ma, al contrario, risultano essere parte in causa nel fallimento degli stessi.

Un caso etnografico particolarmente adatto a questo scopo è rappresentato dal processo di intensificazione della produzione energetica rinnovabile in Messico, attraverso la costruzione di imponenti parchi eolici nell'istmo di Tehuantepec (stato di Oaxaca, Messico meridionale). Esso ha suscitato la crescente opposizione di parte della popolazione locale, huave e zapoteca², determinata a difendere la sovranità del proprio territorio e la sostenibilità dell'ambiente economico ed ecologico.

Per comprendere le ragioni della contesa intorno all'uso del vento, è inevitabile considerare la diversità di significati e di esperienze che il vento porta con sé. L'alto grado di creatività simbolica dovuto alla consistenza impalpabile dell'aria (Lupo 1997: 258)³, ma al contempo la sua concretissima presenza legata all'esperienza di "essere dentro" il vento e di percepirlo con tutto il corpo, e non solamente attraverso le parti demandate alla funzionalità tattile (Ingold 2007: 29), connette in modo specifico questo elemento alla dimensione esistenziale. L'aria stessa è fonte imprescindibile della vita umana, ma

2. Uso l'etnonimo *Huave* per indicare la totalità degli abitanti di San Mateo del Mar, San Francisco del Mar, Santa Maria del Mar e San Dionisio del Mar. Quando mi riferisco agli abitanti di San Dionisio del Mar uso l'autodenominazione *Ikojts*, mentre nel caso di San Mateo: *Ikojts*. Nel caso degli Zapotечи, uso anche l'autodenominazione *Binnizá*. Ho svolto 3 brevi campagne di ricerca a San Dionisio del Mar nel 2009, 2011 e 2012 per una permanenza complessiva di circa 3 mesi, coordinando una nutrita compagine di studenti della laurea specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia delle Università di Bologna e di Siena, e lavorando con loro su un ampio spettro di temi: dalla religione, all'ambiente, dall'attenzione medica al parto, all'alcolismo. Il primo viaggio è stato possibile grazie ad un finanziamento del Diritto allo Studio Universitario, in collaborazione con l'Università di Bologna. In questo articolo, che si colloca all'interno del programma di ricerca PRIN 2015 "Eco-frizioni dell'antropocene", presento alcune preliminari ipotesi per un programma di ricerca da sviluppare nei prossimi anni.

3. In un intenso saggio etnografico riguardante i Nahua della Sierra di Puebla, nell'altopiano del Messico centrale, Lupo mette in evidenza la connessione tra gli elementi atmosferici (aria, venti, piogge, fulmini) e la loro dimensione culturalmente connotata dalla sfera religiosa (venti come aiutanti dei santi), dalla sfera geografica (venti padroni di specifici luoghi selvatici), dalla sfera ontologica (entità animiche della persona in grado di muoversi al di fuori del corpo, così come entità defunte), fino alla sfera patologica e medica.

la sua intrinseca vitalità agisce ben oltre e indipendentemente da una visione e in funzione di un antropocentrismo naturalista e oggettivante. Come l'acqua (Breda 2005: 3), anche l'aria manifesta una specifica autorevolezza, una capacità di azione autonoma, in grado di segnare gli ambienti e la loro storia sollevando le acque lacustri, inclinando gli alberi fino a deformarne la crescita, creando le dune e imprimendogli il movimento, erodendo le alture per secoli. In alcuni contesti, come quello di cui mi occupo in questo articolo, i venti, oltre che autorevoli e capaci di azione, assumono un ruolo fondamentale nella mitologia locale, dallo studio della quale emergono come dotati di personalità, e partecipi, insieme agli esseri umani e agli animali, di un mondo sociale e di codici morali specifici (Lupo 1997; Millán 2007; Tallè 2015: 112).

Il repertorio degli studi antropologici dedicati al vento ha evidenziato molteplici declinazioni nell'interazione tra i gruppi umani e questo elemento atmosferico, che sono state analizzate dagli antropologi attraverso posizionamenti teorico-metodologici estremamente fecondi. Seguendo un orientamento fenomenologico, il vento è osservato in quanto strumento di orientamento nello spazio dei pastori lapponi (Ligi 2002), oppure perché forgia il sapere corporeo e la cultura materiale dei pescatori nelle coste giapponesi (Bullian 2015). A partire da una prospettiva maggiormente orientata al funzionamento sociale, in numerosi contesti dell'America indigena il vento assume un ruolo centrale nelle rappresentazioni cosmologiche, nella fenomenologia delle malattie, nei riti agricoli, nella definizione di saperi specializzati e conseguentemente dell'autorità che da essi deriva (Goulobinoff, Katz, Lammel 1997). Di recente, e da una prospettiva completamente diversa, Boyer (2015) associa il vento al controllo dell'energia e, attraverso di essa, alla gestione biopolitica (*l'energo-power*) su scala internazionale.

In questo articolo, attraverso un'etnografia del conflitto sulla sovranità politica e ambientale nell'Istmo di Tehuantepec, propongo di adottare un quadro teorico unificante, capace di far dialogare tre livelli analitici di diversa scala e solitamente affrontati separatamente: l'economia politica (degli investimenti di *green energy* in Messico); l'antropologia politica (del conflitto nell'Istmo); l'ontologia (*huave*). Questi tre livelli e prospettive di analisi trovano a mio parere una efficace sintesi nel concetto di "ontologia politica" proposto da AnneMarie Mol (1999: 74-75):

If the term "ontology" is combined with that of "politics" then this suggests that the conditions of possibility are not given. That reality does not precede the mundane practices in which we interact with it, but is rather shaped within these practices. So the term politics works to underline this active mode, this process of shaping, and the fact that its character is both open and contested.

Questa prospettiva è in grado di valorizzare la specificità ontologica del *collettivo* (Latour, Porter 2000) di elementi umani, atmosferici e acquatici che conforma l'ambiente lacustre abitato dagli Huave e, in parte, dagli Zapotечи. Al contempo, rende possibile osservare l'articolazione conflittuale tra la cosmologia huave, le trasformazioni storico-politiche e sociali che caratterizzano il mondo locale e le ripercussioni sulle persone, così come l'azione pratica e discorsiva degli attori più o meno istituzionali che hanno sposato, seguendo l'influenza della politica neoliberista, il criterio della massimizzazione del profitto che comporta il dispiegamento intensivo di progetti di produzione energetica con il fine di valorizzare ogni occasione di guadagno personale ad essi collegato. La prospettiva onto-politica che propongo, quindi, si dispone a considerare al contempo l'azione degli umani e quella dei non-umani, evitando però il rischio, insito nella cosiddetta "svolta ontologica", di riprodurre letture culturaliste e neo-strutturaliste⁴.

«¿Vamos a morir?» *Conflitti sulla sovranità politica e sulla sostenibilità ecologica*

La regione istmica dello stato di Oaxaca, nel Sud del Messico, è divenuta negli ultimi dieci anni lo spazio di una conflittualità crescente tra i sostenitori e gli oppositori della costruzione di numerosi e imponenti parchi eolici⁵. Alcuni di questi progetti sono già attivi, altri sono previsti, altri ancora sono in corso di progettazione. Un così intenso sviluppo è spiegabile a partire da due aspetti tra loro collegati: il primo è di tipo tecnico e si riferisce al fatto che il vento sul versante pacifico dell'Istmo si presenta costante tutto l'anno e da novembre a febbraio con una classe di potenza massima secondo le scale di rilevazione vigenti⁶; il secondo è legato alla transizione della politica energetica messicana nella direzione dello sfruttamento di fonti di energia

4. Si veda a questo proposito il dibattito sviluppatosi nel 2008 all'Università di Manchester (Carrithers *et al.* 2010) e le riflessioni contenute nella *Introduzione* a questa sezione speciale della rivista *Anuac* (Benadusi, Lutri, Sturm *infra*).

5. Secondo la *Asociación Mexicana de Desarrollo de la Energía Eólica*, citata in Nahmad, Nahón, Langlé (2014: iv) in Messico, al 2010, sono operativi 8 parchi eolici (dei quali 7 in Oaxaca), 5 sono in costruzione (di cui 4 in Oaxaca) e 10 in via di sviluppo (di cui 7 in Oaxaca). Il primo parco eolico è stato inaugurato nel 1994 (Vestas, Oaxaca), ma è soltanto dal 2006 che si assiste alla intensificazione dello sfruttamento di questa risorsa naturale.

6. Molte sono le fonti che attestano l'elevata quantità e forza del vento nell'Istmo (equivalente a 7), considerandolo pari, in termini di produzione energetica, a quello che si potrebbe ottenere nelle stazioni off-shore, ma con un evidente risparmio in termini infrastrutturali. Mi riferisco ai dati contenuti nel rapporto del NREL (2003: iv). Per comprendere l'attenzione internazionale che l'area ricopre è significativo notare che il rapporto è stato tradotto allo spagnolo dall'inglese in quanto originariamente promosso dallo *United States Agency for International Development* (USAID) su richiesta del governo messicano, e distribuito dal *U.S. Department of Energy, Office of Scientific and Technical Information*.

rinnovabile, in vista di una crisi del mercato petrolifero. Inoltre, assistiamo alla concomitante trasformazione, sul piano giuridico, del sistema pubblico di produzione energetica verso un sistema di subappalto volto a trasferire tali funzioni dallo stato alle imprese private multinazionali (Boyer 2014; Howe, Boyer, Barrera 2015: 99), ma sussidiato dai grandi istituti internazionali come la Banca Interamericana dello Sviluppo (BID), in quanto orientato alla riduzione delle emissioni di Co2.

Parallelamente all'impegno politico e agli investimenti economici nella direzione della produzione di energia "pulita", è cresciuto anche il movimento di segno contrario, che si oppone ai progetti eolici nell'Istmo, e che si compone di molteplici attori su scala locale e regionale: singoli contadini che chiedono di annullare i contratti di affitto firmati precedentemente con intermediari incaricati dalle imprese eoliche; intere comunità che si oppongono alle indagini esplorative e sul terreno dei tecnici (i municipi di Alvaro Obregón e di San Mateo del Mar), o che annullano i permessi precedentemente concessi (San Dionisio del Mar); movimenti organizzati di ispirazione anticapitalista e neo-zapatista come la *Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio* (APIIDTT), con sede a Juchitán.

Il conflitto intorno allo sfruttamento del vento che si è sviluppato in questa regione ha suscitato un interesse crescente tra gli antropologi, che lo hanno interpretato come un caso emblematico per mettere in luce le politiche neoliberiste associate alla green economy (Duchemin 2010; Cruz Rueda 2011); per tracciare ipotesi continuiste riguardo ai processi di colonizzazione e neocolonizzazione della regione (Manzo 2011); oppure, per individuare, secondo un posizionamento favorevole e con una prospettiva applicativa, gli errori comunicativi nei progetti di sviluppo e stabilire criteri di compensazione più equi per le popolazioni coinvolte (Nahmad, Nahón, Langlé 2014).

Howe (2014), Howe, Boyer e Barrera (2015), Howe e Boyer (2016), hanno inserito questo conflitto all'interno del dibattito antropologico sul cambiamento climatico (Crate 2011) adottando un approccio multiscalare, al contempo orientato a cogliere gli spazi e gli ambiti di frizione tra i processi locali e le dinamiche dell'economia globale (Tsing 2005). Questi autori hanno mostrato l'articolazione tra il sistema di produzione energetica messicano, gli interessi internazionali connessi con la green economy e, infine, le pratiche di resistenza locali, evidenziando il conflitto che si è prodotto tra diversi regimi di eco-autorità.

I sostenitori dello sfruttamento intensivo dell'energia eolica legittimano la loro ricerca di consenso facendo leva sul discorso della sostenibilità ambientale. È una retorica che fa ampio uso di categorie economiche e di tecnicismi: produttività, profitti, analisi della forza del vento misurata in quantità

di megawatts. Tale discorso, legittimato sul piano internazionale dalla incontestabile convergenza della necessità di una svolta economico-produttiva nella direzione delle energie rinnovabili e dalla razionalità tecnocratica della massimizzazione delle fonti a disposizione, rivela la sua intima matrice neoliberista. Gli attori istituzionali pubblici e privati, concepiscono il vento, e il territorio che il vento attraversa, come risorse quantificabili e monetizzabili, totalmente autonome e separate dagli esseri umani. Richiamando quella che Descola (2014: 92-95) definisce un'ontologia naturalista fondata sulla grande divisione tra umanità e natura, possiamo affermare che l'industria estrattiva dell'energia rinnovabile giunge al paradosso per il quale l'obiettivo di mitigare gli effetti antropocenici sul clima e sull'ambiente in generale viene perseguito attraverso la medesima logica di sfruttamento dell'ambiente che quei danni ha prodotto. Questa prospettiva è figurativamente visibile attraverso la distribuzione degli spazi di azione delle compagnie eoliche nel territorio dell'Istmo messicano, che risulta diviso in appezzamenti non solamente di spazio terrestre, ma anche di spazio aereo⁷.

Da questo caso emerge immediatamente un elemento di interesse generale che riguarda il piano del consenso. Dato il livello di conflittualità e dissenso che i progetti eolici stanno provocando, appare chiaro che il discorso ambientalista che li legittima, sostenuto politicamente dai rappresentanti istituzionali del più alto livello⁸, non ottiene invece il medesimo riconoscimento sul piano locale⁹. L'autorevolezza e il consenso immaginati a partire dal discorso ecologico assumono il volto autoritario del potere (pubblico e privato) attraverso meccanismi basati sulla minaccia, la violenza organizzata, la corruzione delle cariche politiche, la produzione dell'ignoranza (Hobart 1993). Usando l'armamentario concettuale gramsciano, è possibile affermare che l'egemonia fondata sull'imperativo ecologico fallisce e pertanto si manifesta la necessità del dominio. Lo stesso dominio, però, non può essere praticato fino in fondo, fino alla repressione e all'annientamento fisico e violento di tipo aperto e generalizzato. L'ipotesi, ancora da esplorare, è che ciò che frena

7. Cymene Howe (2015) invita a dirigere l'attenzione futura degli antropologi verso la "vita sopra la terra" (*life above hearth*). In questo caso si tratta di fare una antropologia politica dell'atmosfera.

8. Durante la mia permanenza in Messico è capitato frequentemente di vedere in televisione messaggi promozionali proferiti dal governatore dello Stato di Oaxaca o dal Presidente messicano, diretti a sostenere la politica di conversione alla produzione di energia eolica di quel territorio. Il richiamo alla salvaguardia ecologica del pianeta, e al contributo di primo piano del Messico in questa impresa, è costante in tutti gli annunci.

9. In realtà, alcune fratture del neoliberismo ambientale sono presenti anche al livello istituzionale più elevato. Ne è una dimostrazione l'uscita del fondo pensioni olandese dalla joint venture finanziaria di uno dei progetti a seguito della pressione esercitata dalla protesta dei movimenti sociali.

l'uso esplicito del dominio sia contenuto nei fondamenti stessi del discorso egemonico ecologista, che si intreccia storicamente con la rappresentazione dei popoli indigeni e con la tutela del diritto ad essere consultati in merito allo sfruttamento dei territori dove risiedono.

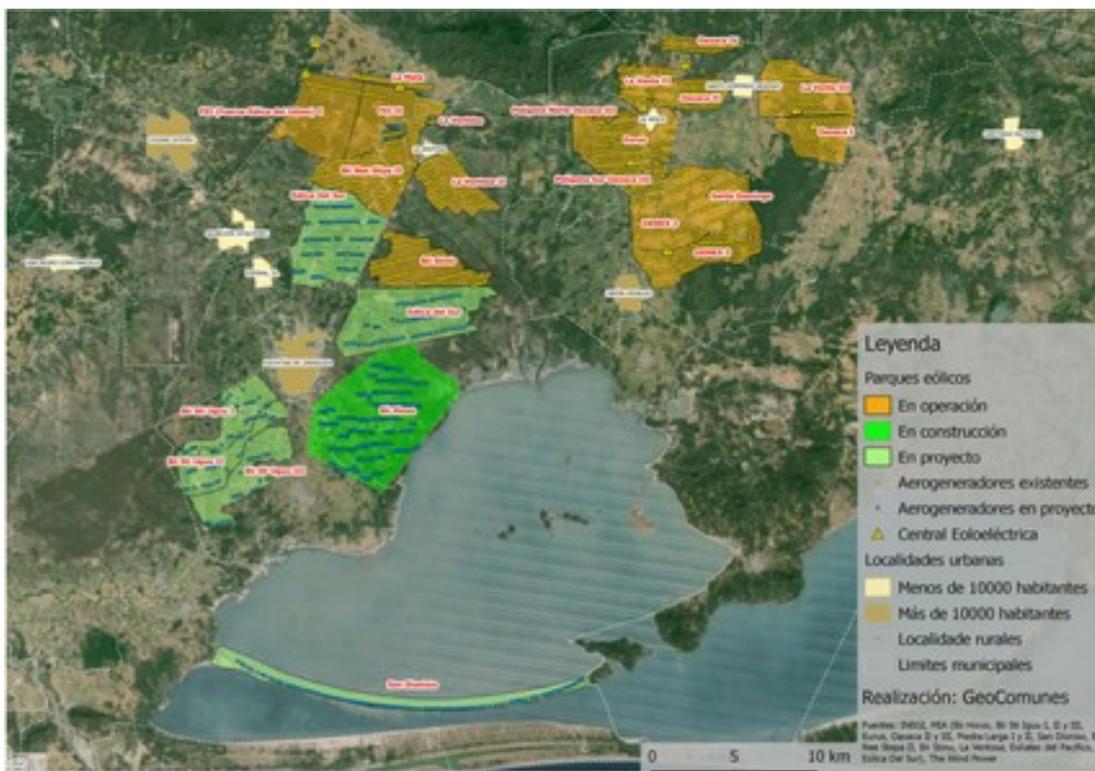


Fig.1: *Mapa dei parchi eolici nell'Istmo di Tehuantepec. In giallo i parchi operativi, in verde scuro quelli in costruzione, in verde chiaro quelli in progettazione.* Fonte: http://geocomunes.org/Indices/Indice_Img, consultato il 01 luglio 2016.

Osservando la questione dalla prospettiva opposta, ci si può legittimamente interrogare sulle ragioni per le quali le popolazioni indigene locali non aderiscano in maniera più consenziente alla retorica ecologista, considerato che basano da secoli la loro sussistenza sulla agricoltura e la pesca vivendo a stretto contatto con l'ambiente naturale dal quale traggono gli elementi della loro economia. E ad un livello ancora più generale, ci si può domandare se la giustizia per i popoli debba venire prima, o dopo, della giustizia per l'ambiente¹⁰.

10. "Justice for people must come before justice for the environment" è il titolo del Hallsworth Plenary Debate tenutosi in occasione del congresso IUAES "Evolving Humanity, Emerging Worlds", 5-10 Agosto 2013, University of Manchester, UK. Il dibattito è riportato in Adam *et al.* (2016) e consultabile al seguente link www.youtube.com/watch?v=oldnYTYMxk.

Le ricerche citate ci vengono in soccorso poiché evidenziano alcune motivazioni ricorrenti dal lato delle ragioni della protesta: innanzitutto, la paura per il danno ecologico che le pale eoliche producono sugli animali (bovini che perdono il latte a causa del rumore costante; interferenza sulle rotte migratorie degli uccelli) e sui terreni (inquinamento per dispersione dei lubrificanti dei motori e conseguente danno alle mangrovie); difficoltà di accesso ai terreni per gli agricoltori e gli allevatori; inoltre, la mancanza di informazione adeguata e l'insoddisfazione per gli accordi economici stabiliti, che appaiono estremamente sfavorevoli riservando ai proprietari dei terreni delle compensazioni irrisorie. Infine, il piano di analisi più rilevante per comprendere l'opposizione al progetto riguarda la dimensione della sovranità territoriale, ovvero l'attribuzione o la negazione della legittimità a determinati attori di assumere la parola intorno alle decisioni da prendere sul territorio che essi abitano.



Fig.2: Il progetto del “Parco eolico San Dionisio” e le località coinvolte. Fonte: www.energiasrenovables.com.

Nelle pagine che seguono tenterò di avanzare alcune interpretazioni su quest'ultimo punto prendendo particolare spunto dall'analisi di uno tra i numerosi impianti progettati nell'area, quello del “Parco eolico San Dionisio”, sia perché ha suscitato maggiore opposizione, fino al suo attuale annulla-

mento; sia perché, proprio in quanto si trovava ancora allo stato progettuale al momento della protesta, è particolarmente adatto per individuare le dimensioni apparentemente ininfluenti che agiscono nella costruzione del dissenso, esulando da aspetti pratici che risulterebbero preponderanti nel caso di un progetto già esecutivo.

Il progetto del “Parco eolico San Dionisio” è stato promosso inizialmente da una multinazionale a capitale prevalentemente spagnolo, per poi passare, attraverso la mano di intermediari messicani, a una impresa multinazionale con capitali australiani e olandesi. Il progetto sarebbe dovuto entrare in funzione nel 2011, con 102 aerogeneratori lungo la *barra de Santa Teresa*, una lunga e stretta penisola di terra e sabbia collocata nel mezzo della *laguna superior*, nel territorio del municipio di San Dionisio del Mar; altri 30 aerogeneratori dovevano essere collocati lungo la *barra Tileme*, nel territorio di Santa María del Mar, al confine con San Mateo del Mar. Si tratta dell’unico esempio di parco eolico al mondo progettato lungo una striscia di terra all’interno di un sistema lagunare e pertanto gli effetti sulla pesca e sull’allevamento dei gamberi che prosperano nel delicato ecosistema di acque salmastre sono al momento sconosciuti anche ai tecnici ambientali.

Al mio primo approdo a San Dionisio del Mar, nel 2009, il progetto non aveva ancora mostrato segni di realizzazione. Nonostante già nel 2004 la *junta de bienes comunales*¹¹, allora governata da simpatizzanti del PRD (il *Partido de la Revolución Democrática*)¹², avesse firmato un impegno con l’impresa eolica per indagini tecniche preliminari, la gente in paese mostrava una assoluta ignoranza a riguardo e le uniche voci che si alzavano intorno al tema facevano riferimento a sospetti di arricchimento personalistico di coloro che ricoprivano le più alte cariche politiche locali attraverso accordi di carattere privato con le imprese multinazionali. Una corruzione considerata riprovevole ma al contempo piuttosto ricorrente e che pertanto non destava altro che qualche lamentela. Nel 2010, al mio ritorno a San Dionisio del Mar, qualche voce dissenziente nei confronti del progetto era emersa soprattutto da parte dei pochi abitanti di San Dionisio Pueblo Viejo¹³ che avevano notato

11. Organo elettivo a carattere assembleare incaricato di gestire la terra di proprietà collettiva della comunità indigena. Si distingue dal governo municipale, che si occupa invece degli aspetti del governo e della amministrazione della vita civile della comunità che non sono di pertinenza statale e federale.

12. Attualmente è il terzo partito nazionale in Messico, preceduto da PRI (*Partido de la Revolución Institucional*) e PAN (*Partido de Acción Nacional*). Espressione partitica delle posizioni progressiste e socialdemocratiche messicane, nasce per scissione dal PRI nel 1989, in seguito alle proteste popolari contro la elezione fraudolenta del presidente Salinas de Gortari.

13. Collocato geograficamente sulla punta della *barra Santa Teresa* - la lunga penisola dove sarebbe dovuto sorgere il parco eolico in questione - è identificato unanimemente dagli abitanti come il luogo della originaria fondazione del villaggio di San Dionisio, trasferitosi in

il frequente passaggio di tecnici a bordo delle automobili fuoristrada. La maggior preoccupazione degli abitanti era riferita alla possibilità di continuare a pascolare il proprio bestiame nella stretta striscia di terra, una volta essa fosse stata recintata per i lavori di edificazione delle torri. Il resto degli abitanti di terraferma, non direttamente coinvolti, affermavano con noncuranza di non essere preoccupati del parco eolico perché lo percepivano come qualcosa lontano a venire.

Quando nel dicembre del 2012 arrivai per la terza volta a San Dionisio del Mar, la situazione era completamente cambiata e la tensione era molto alta. Avevo raccolto previamente alcune informazioni dalla cronaca disponibile in rete in merito agli eventi occorsi nel frattempo, e la ricostruzione che mi fecero i miei ospiti e altri abitanti mi chiarì il motivo dello sconvolgimento. All'inizio dell'anno il *presidente municipal*, esponente del PRI¹⁴, aveva siglato un nuovo contratto con la compagnia eolica, che consisteva in un permesso trentennale di uso del suolo per installare gli aerogeneratori, e in una successiva assemblea cittadina aveva dato comunicazione ai cittadini dell'accordo già preso.

La popolazione riunita in assemblea manifestò il proprio dissenso perché la firma del contratto fu considerata una prevaricazione rispetto al potere decisionale della collettività. I timori relativi al progetto riguardavano adesso le conseguenze che la realizzazione dello stesso avrebbe portato sul delicato ecosistema lagunare. Nel periodo in cui ero stato assente dalla comunità, la popolazione era stata informata attraverso alcune riunioni organizzate con l'appoggio di esponenti della APIIDTT sugli aspetti critici del parco¹⁵: secondo gli attivisti del Istmo i lavori avrebbero intorbidito l'acqua e l'illuminazione degli aerogeneratori avrebbe spaventato i pesci, i pesanti basamenti di cemento su cui poggiano le pale eoliche avrebbero potuto alterare l'interscambio delle acque tra le lagune divise dalla penisola. Nel frattempo, era emerso che il progetto della multinazionale prevedeva la costruzione di alcuni moli di attracco in prossimità degli allevamenti di gambero, oltre alla posa di un grosso cavo subacqueo. I motivi, veri e presunti, erano sufficienti per richiedere cautela e maggiore informazione.

In seguito all'annuncio dato dal *presidente municipal*, venne occupata la sede del governo locale dall'assemblea raggruppata in opposizione alla fir-

seguito nell'attuale abitato di San Dionisio del Mar per ragioni di contesa territoriale con i vicini Zapotечи (Hernández, Lizama 1996: 84). Attualmente è abitato da poche famiglie, ed è amministrativamente una frazione (*delegación*) del municipio di San Dionisio del Mar.

14. Il PRI (che ha assunto questa denominazione nel 1946) ha governato ininterrottamente gli Stati Uniti del Messico dal 1929 al 2000 ed è attualmente la prima forza politica.

15. Si veda la *Acta de la Asamblea del Pueblo de San Dionisio Pueblo Viejo*, datata 2 Agosto 2011. Fonte in mio possesso e consultabile scrivendo a fzanotelli@unime.it.

ma del contratto e il *presidente municipal* fu costretto ad abbandonare frettolosamente il suo ufficio, trasferendolo nella propria abitazione e continuando a svolgere l'ordinaria amministrazione, ma senza poter dar seguito agli accordi presi con la compagnia.

Nei mesi successivi, i partecipanti all'assemblea e gli attivisti della APIIDTT dovettero affrontare in diverse occasioni la violenza organizzata di gruppi intenzionati a smantellare la resistenza contro il progetto: un assalto notturno alla sede del municipio occupato permanentemente dall'assemblea venne sventato grazie all'intervento delle donne del paese; i partecipanti all'assemblea dovettero far fronte alla pressione psicologica di ripetute minacce di morte; inoltre, in occasione di un corteo in solidarietà alla loro lotta, i manifestanti, affrontati da un gruppo di uomini sulla strada per San Dionisio del Mar, dovettero ritirarsi sotto la minaccia di essere bruciati vivi con la benzina.

Una di quelle sere del dicembre 2012 sedevo insieme a Chuj¹⁶, amico e anfitrione, per commentare quello che l'assemblea "in resistenza" aveva discusso poche ore prima, in occasione di una riunione piuttosto tesa. La preoccupazione in quei giorni era elevata a causa degli episodi di black-out generale che si erano verificati in paese, forse presagio di un nuovo attacco di forze paramilitari contro gli occupanti della sede del municipio. Io stesso mi ero allontanato dall'assemblea del pomeriggio senza potervi prendere parte poiché, sebbene fossi stato presentato agli altri da un maestro di San Dionisio del Mar, membro del movimento e simpatizzante del PRD, la mia presenza destava qualche sospetto dato che poche ore prima ero stato visto uscire dalla casa di un altro maestro, simpatizzante del PRI¹⁷.

All'improvviso Chuj si rivolse a me con una domanda che mi lasciò per un momento attonito: «*Francisco, ¿vamos a morir?*»¹⁸.

Gli accadimenti che seguirono, al contrario di quanto temuto da Chuj, volsero a favore della assemblea in resistenza. Nel 2013, un ricorso avviato da due *Comuneros*¹⁹ in rappresentanza degli abitanti protestatari contro il pro-

16. Uso qui un diminutivo per proteggere l'anonimato della persona che mi ha confidato le sue preoccupazioni. Chuj è un agricoltore e pescatore occasionale di circa 50 anni, membro della *Asamblea de Bienes Comunes*, che riunisce tutti i capo-famiglia di San Dionisio del Mar in possesso di titoli agrari. È simpatizzante del PRD.

17. In quei giorni stavo visitando le case dei maestri della scuola primaria bilingue *um-beayüts*-spagnolo "Benito Juárez" di San Dionisio del Mar per consegnare alcune copie di un libro illustrato destinato ad uso didattico e realizzato con la collaborazione dei maestri della comunità da Laura Montesi, che, allora studentessa dell'Università di Siena, mi aveva accompagnato nel mio primo viaggio nel 2009.

18. Diario di campo, dicembre 2012, San Dionisio del Mar.

19. Membri della *Asamblea de Bienes Comunes*, si veda la nota 21.

getto ebbe successo e venne accolto dal giudice settimo del distretto dello stato di Oaxaca con sede a Salina Cruz. Il provvedimento emesso intimò la immediata sospensione delle attività relative al progetto del parco eolico, affinché potesse essere realizzato un processo informativo ampio²⁰.

La cittadinanza si era appellata soprattutto al trattato 169 della Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) sul diritto dei popoli indigeni al consenso previo e informato per le azioni realizzate sui loro territori. Nella sua sentenza, il giudice raccomandava che, alla fine di tale percorso, dovesse essere tenuta una consultazione popolare. Di fronte all'opposizione giuridica, l'impresa decise di rinunciare al progetto dirigendo i suoi investimenti verso il vicino territorio del municipio di Juchitán, dove immaginava di avere maggiori garanzie di successo.

Dopo questi accadimenti, ho continuato a interrogarmi sul significato della domanda che Chuj mi aveva posto quella sera. In quel momento, avevo semplicemente considerato che si stesse riferendo alla possibilità di un altro sgombero violento, armato e notturno da parte di gruppi incaricati di liberare il palazzo municipale. La domanda di Chuj allude però ad una profonda e diffusa preoccupazione che ho potuto registrare da più voci; quella che il parco eolico possa sovvertire la sussistenza e la vita quotidiana degli abitanti, compromettendo irreversibilmente l'ecosistema e l'economia di pesca, basata sul commercio e sulla alimentazione derivanti dalla risorsa ittica (Castaneira 2007: 67-86).

Esiste pertanto almeno un duplice aspetto che definisce l'idea di sovranità degli *Ikojts* e dei *Binnizá* che vivono nel contesto lagunare: sul versante politico queste popolazioni non accettano di cedere il diritto sulla terra e sul territorio a soggetti esterni che pretendono di prenderne il possesso (Howe, Boyer, Barrera 2015: 108). Sul versante economico, la sovranità si estende all'intero sistema lagunare, che costituisce per loro un continuum ambientale e che garantisce la sopravvivenza e l'esistenza anche alle generazioni future. Si tratta, dal punto di vista economico, di sovvertire un sistema che si è rivelato misuratamente sostenibile lungo i secoli, seppur con variazioni nei sistemi di pesca, con la progressiva dipendenza dal capitale commerciale zapoteco di Juchitán, con l'avventura della migrazione di lungo raggio verso gli Stati Uniti d'America, o quella più frequente a Coatzacoalcos, nel confinante stato di Veracruz, per andare a lavorare negli impianti petroliferi del versante atlantico dell'Istmo.

20. Cfr. la pagina informativa del sito www.noticiasaliadas.org/articles.asp?art=6907, consultato il 16 novembre 2013.



Fig.3: *Pescatori di San Dionisio del Mar.* Foto di C. Morbiato, San Dionisio del Mar, 2010.



Fig.4: *L'uso dell'acqua della laguna Santa Teresa a scopo rituale e terapeutico.* Foto di C. Morbiato, San Dionisio del Mar, aprile 2010.

Come si può notare, per gli Ikojts di San Dionisio del Mar e per le loro famiglie la pesca non costituisce la voce unica dell'economia domestica. Ciò nonostante la paura per la perdita della sovranità sulla laguna, a partire dal 2012, è divenuta pressante. «*La laguna nos da de comer*» (“la laguna ci nutre”) ho sentito pronunciare da una donna di San Dionisio del Mar durante una domenica passata in gruppo a campeggiare sulla spiaggia. Spaventata dai possibili effetti derivanti dal progetto, affermava: «[...] *van a acabar con la laguna*» (“distruggeranno la laguna”), mentre si riferiva all'ambiente acquatico con termini vezzeggiativi e già nostalgici («*jahí mi lagunita!*»), sottolineando la riconoscenza per la fonte che aveva dato la vita a lei e alle generazioni che l'avevano preceduta, e al contempo manifestando la preoccupazione per le generazioni future: «*nuestros hijos ¿qué van a comer?*» (cosa mangeranno i nostri figli?)²¹.

Per comprendere la portata esistenziale di tali affermazioni, oltre a quella riguardante la sovranità alimentare, bisogna considerare ulteriori elementi dell'intero quadro fenomenologico all'interno del quale si inscrivono i rapporti tra gli abitanti e l'acqua di laguna. A questo proposito è utile fare cenno al fatto che, durante la settimana di Pasqua, la *laguna Santa Teresa (laguna Superior)* è un soggetto al quale i terapeuti tradizionali e le persone comuni rivolgono le orazioni che accompagnano la pratica curativa della *limpia* (lett. “pulizia”), consistente nello sfregamento sul corpo della persona interessata di un ramo, accompagnato dall'aspersione di acqua prelevata dalla laguna. Lo spazio acquatico non è semplicemente una risorsa per l'alimentazione, ma è nella sua interezza un elemento di vita e di restaurazione dell'equilibrio psico-fisico.

Da queste ultime annotazioni si intuisce che il conflitto legato al parco eolico assume una dimensione che include ma non si esaurisce nel controllo della risorsa aerea attraverso la competizione per l'accesso allo spazio terrestre e acquatico compreso nel territorio huave. Una ulteriore implicazione concerne il conflitto ontologico che gira intorno al parco eolico. Esso riguarda la realtà che gli abitanti di questo ambiente esperiscono e come la composizione della stessa dipenda per loro dalle azioni e dai giudizi di esseri umani e non umani (tra i quali gli agenti atmosferici come il vento, il fulmine e gli elementi liquidi come l'acqua della laguna, il mare). È all'interno di questo elaborato sistema che si inserisce un elemento esterno che intende competere sul piano della trasformazione dell'ambiente, andando ad agire esattamente sugli ambiti più intimi della realtà indigena locale: lo spazio aereo (il vento) e quello acquatico (la laguna).

Il prossimo paragrafo sarà quindi dedicato ad indagare la dimensione politica della prospettiva huave sulla realtà, provando ad avvicinarsi ad essa utilizzando l'appiglio conoscitivo rappresentato dalla narrazione mitica.

21. Diario di campo, dicembre 2012, San Dionisio del Mar.

La politica nell'ontologia: tra mito e realtà

La domanda che Chuj mi ha rivolto quella sera allude a una ulteriore modalità di intendere la sostenibilità del progetto di sviluppo dell'energia eolica nel territorio delle lagune dell'Istmo di Tehuantepec. «¿Vamos a morir?» è un quesito che si riferisce al timore di un etnocidio. La minaccia della violenza fisica contro il popolo in resistenza e quella dello sconvolgimento dell'ecosistema lagunare, fonte dell'economia locale, culminano in una terza e più radicale minaccia, che assume i toni apocalittici della fine del mondo, di un modo specifico di essere-nel-mondo (de Martino 1977).

La domanda di Chuj non richiedeva una risposta quanto piuttosto la condivisione momentanea e profonda di un dubbio esistenziale e di un po' di paura. Più che la risposta, quindi, è interessante cercare il significato del quesito: perché l'installazione delle pale eoliche nella laguna può arrivare a significare addirittura la fine di un mondo? Propongo di cercare chiarimenti a tale quesito facendo un giro lungo attraverso l'analisi di due diverse versioni dello stesso mito del *tyety ñutyok* ("signore, padre prodigioso") o *ndej* ("l'orfano") e qualche incursione in un secondo mito, affiancando fonti dirette raccolte a San Dionisio del Mar nel 2009, con fonti di seconda mano ricavabili dalla letteratura antropologica su San Mateo del Mar. Si tratta di un mito molto conosciuto e studiato che, nella versione qui riprodotta, mette in luce a mio parere alcuni aspetti ancora non completamente analizzati del modo di intendere e praticare il potere tra gli esseri umani e gli elementi naturali, dalla prospettiva huave. Le indagini che da circa quarant'anni sono state condotte nell'area hanno dimostrato, attraverso l'analisi della mitologia locale, che nell'ontologia huave esiste una connessione tra esseri umani ed entità animiche extra umane, in particolare quelle legate agli elementi atmosferici (vento, pioggia, uragani) e del paesaggio (montagne, grotte, lagune, mare).

In una versione del mito dello *ndej* ("l'orfano"), raccolta da Ramírez (1987: 50-51) a San Mateo del Mar, un bambino prodigioso è malvoluto dagli Huave e pertanto abbandona la regione, ma volendo lasciare un ricordo di sé prima di andarsene, produce gli elementi del paesaggio e addirittura crea il gambero, la principale fonte alimentare e commerciale della popolazione lagunare. Millán (2007: 207) commenta altre versioni del mito raccolte a San Dionisio del Mar e nella stessa San Mateo del Mar secondo le quali un piccolo *monteok* ("fulmine"), che secondo gli abitanti di San Dionisio ha la sua casa nell'isolotto di *Cerro Cristo* collocato al centro della *Laguna Superior*, a fronte del disprezzo degli uomini, fugge dalla regione. Durante il suo percorso di allontanamento forma le depressioni topografiche del litorale, crea le lagune

costiere, le montagne e le saline, inoltre dona agli Huave il gambero, di cui è pure il creatore. *Ndeaj* crea gli elementi del paesaggio con le parti del suo corpo: le lagune con la saliva, il sale con i denti, e i gamberi con i suoi baffi²².

Ndeaj è ascrivibile al complesso sistema di analogie tra animali, esseri meteorici ed umani che prevede l'esistenza per particolari classi di persone di un alter ego eccezionalmente potente quale è il fulmine, il vento del sud, il serpente d'acqua (Signorini 2008: 383). Il paesaggio stesso, potremmo dire, è una manifestazione dello *ndeaj*, è una sua forma, è il frutto dell'aderenza corporea degli elementi atmosferici alla terra, alle dune, all'acqua delle lagune e al moto ondoso del mare. A disegnare il paesaggio sono il vento femminile e prolifico del sud (*müm ncharrek*/madre vento del sud) o quello potente del nord (*teat iünd*/signore vento del nord)²³, così come lo sono il fulmine o l'uragano, la pioggia.

In un diverso mito (*“El hijo del pregonero tonto”*) proveniente ancora una volta da San Mateo del Mar e analizzato da Alessandro Lupo (2015: 111), il bambino protagonista del racconto è colui che è in grado di conoscere le caratteristiche del serpente-uragano e di sfidarlo, al fine di sventare il pericolo di una inondazione delle terre lagunari. Quest'ultimo mito chiama in causa direttamente l'interazione tra i soggetti atmosferici, acquatici e umani, caratterizzandola come una situazione conflittuale per la quale le autorità sono chiamate a cercare una ricomposizione, pena la distruzione dell'ambiente di vita degli Huave stessi. Oltre a indicarci il ruolo attivo che gli Huave attribuiscono agli agenti atmosferici nel modellare il paesaggio, il mito introduce anche la dimensione del potere, legato alla conoscenza che gli esseri umani possono esercitare per regolare, o quanto meno mitigare, gli effetti tanto benefici quanto potenzialmente distruttivi del clima. In particolare, gli “anziani”, ossia le persone alle quali si riconosce collettivamente l'autorevolezza, hanno tradizionalmente l'incarico di svolgere i rituali necessari per il controllo dei venti e degli uragani così come i rituali di richiesta delle piogge. Non a caso, riflette Lupo, il bambino che nel mito osa sovvertire questa gerarchia sociale finisce per soccombere. Un potere che è rafforzato dall'idea che, almeno nel passato, le persone che arrivavano a detenere i *cargos* (incarichi) politici più elevati all'interno della comunità di San Mateo del Mar avessero come alter ego un ente meteorico (Lupo 2015: 92).

22. Tallè (2016) ha scritto pagine importanti intorno alla capacità di azione degli elementi atmosferici, acquatici e terrestri (fulmini, vento, correnti oceaniche, dune di sabbia) nel modellare il paesaggio huave e sulla prospettiva huave secondo la quale esiste una compartecipazione degli umani a questo modellamento extraumano attraverso il movimento (camminare, pescare), l'orientamento e il linguaggio.

23. Riprendo queste traduzioni da Tallè (2016: 113).

La versione del mito del *ñutyok* o *ndej* che ho registrato recentemente a San Dionisio del Mar, pur mantenendo una struttura narrativa molto vicina a quelle più antiche citate sopra, e proprio se letta in continuità con le versioni precedenti, è rivelatrice a mio parere di una modalità di intendere il rapporto con l'alterità (Gow 2010: 228) che getta nuova luce sulla dimensione politico-ambientale degli attuali potenziali cambiamenti che coinvolgono il paesaggio (terrestre, acquatico e aereo) degli Huave e può aiutarci a comprendere il tipo di "partita" che è in gioco, e pertanto anche aiutarci a risolvere la meta-domanda di Chuj.

Più in generale, il mio modo di intendere ed utilizzare questo mito è guidato dalla volontà di comprendere una dimensione molto intima del pensiero e dell'azione huave che difficilmente viene esplicitata: il rapporto storico, politico e ontologico che lega tra loro gli esseri umani e gli altri elementi del loro ambiente. Il mito rappresenta pertanto una porta di entrata. Al contempo, seguendo l'approccio di Gow (2001: 286, 303), il mio intento è quello di cogliere dentro il mito delle tracce di un pensiero huave che riguardi la propria storia e il proprio presente, anche di coloro che il mito non lo narrano e non lo ascoltano.

Come tutti i miti, anche quello che riporto qui sotto, necessita di una decodificazione del testo, e di una interpretazione, non solo di tipo contenutistico, ma anche rispetto al contesto (i soggetti e il momento storico) nel quale tale narrazione è stata prodotta, poiché la sua interpretazione è necessariamente orientata dal narratore e dall'antropologo che lo ascolta. Nel momento in cui l'ho raccolto – il settembre del 2009 – ancora non era scoppiato il conflitto aperto tra le fazioni a favore o contrarie al progetto del parco eolico, ma a San Dionisio del Mar erano presenti già da tempo tutti gli elementi che avrebbero contribuito a esacerbare gli animi negli anni successivi: corruzione delle autorità, mancanza di informazione, presenza di più forze politiche contrapposte e organizzate in clientele.

L'anziano oratore, Otilio Castellanos, al quale mi ero presentato con la volontà di iniziare un percorso di avvicinamento alla lingua parlata localmente era abituato a riprodurre queste performance narrative, spesso in presenza degli alunni della scuola primaria bilingue del posto. Egli era una autorità riconosciuta non solo dai maestri, ma dall'intera comunità, avendo ricoperto in passato ruoli politici di rilievo. Era inoltre il padre di un maestro particolarmente attivo sulla scena locale, oltre che collaboratore di alcuni antropologi messicani, e che si rivelerà nelle fasi immediatamente successive il più accanito sostenitore del progetto eolico.

*Racconto del Tyety ñutyok ("Il signore che fa prodigi")*Narratore: Otilio Castellanos †²⁴,

Intervistatore: Francesco Zanutelli

1. Entonce napuoch anuok cuento o historia lo que ajlük ñingüy tyikiambaj, tyikiambaj wijkiat
2. anuok nalyiw entonces anuok nüx tyukual, tadám atüing, xow tawüjch ñiw mi tyety tawüjch ñiw
3. mi mam, pyi ñiw apieng de que ñiw ñinjang matá ñiw usar, pero después ñiw wijkiat mi kual y
4. mi kual al wijkiam majaw ñipilán de que almajier cruz wuox uwuoly, wuox uwuoly, y wuox
5. uwix, mbás umiajts y wuox upyuech, entonces tapieng ganüy ñiw mi mam ñiw mi tyety güy gumi
6. mi kual ñipilán, güy mi kual ñiw dios pores wijkiat atokey, entonce kanenkamán taküly.
7. Kuchujch ñueñch tatang, tatang, tamb taxom amigo, taxom amigo ñiw lamajier edad como
8. de diez años, tajier amigo tamb axomanajk pero mismo ñutyok, mismo at ñiw ambüw.
9. Atsojuow arangüw itsojuow, pero ñiw pero mas mas ñajñej arang ajk itsoj, entons olonop
10. ñutyok atyuech, ngundom majarrich ajk lo que arang, entons ñiw ñutyok kam atyuech ajk
11. arang olonuok ñutyok jarriew, ngumutam, porque ngumajñej arang entonce tokey
12. taküly, taküly, taküly ñiw amily mi opás ñutyiel ñing üty ñipilán, apapey müjch mi mam, ñutyiel,
13. «mamá jugüy ñutyiel ity», bueno, apamily mi olajts küty papey makijmien küty per pur atyok¹
14. pores asajüw ñiw ñutyok porque pur atyok, pur atyok, tatang tanguy gobierno de que almajlük
15. anuok ñutyok wijkiaw ñinguien pueblo viejo, pues gobierno tujch mien anuok vestigación par
16. majaw tyimi nalyeng o ngumalyeng y ñiw ngumajlük tamb arang pasial atsojanaj mi amigo lo

24. Il racconto, su mia richiesta, è stato narrato prima in *umbeyajts* e poi ripetuto in spagnolo. Successivamente, il professor Obdulio Muriel Díaz, insegnante di scuola bilingue e nativo di San Dionisio del Mar, ha trascritto il testo e lo ha tradotto letteralmente in spagnolo con l'aiuto di Mikko Salminen, dottorando in *anthropological linguistics* presso la James Cook University (Australia), che all'epoca stava svolgendo la sua ricerca sulla variante del *umbeyajts* parlata a San Dionisio del Mar. Per ragioni di spazio, ho scelto di riportare la trascrizione dalla registrazione originale in *umbeyajts* omettendo la traduzione in spagnolo, dalla quale ho prodotto il testo in italiano che qui si presenta. Quest'ultimo ha subito notevoli aggiustamenti di ordine stilistico per rendere più fruibile la lettura. La versione integrale in spagnolo del mito è a disposizione contattando l'autore.

17. que tapieng masapüw miawan kux munguich tapots maxujmbichiw miawan pa majawuw jang
18. almajuoy cruz wuox mi cuerpo ñingjang maxom, limpio, mas lamajier or tapiengüw ajk
19. munxuey alkej juguien alyiek achu ñdyoj, juguien ñdyoj, umbey ñdyuk kien ajüy, ajüy ajüy
20. ajüy tatüch kej, tajmyuely tapots matyupey munxuey masaj tasajüw ganüy naxujmbechien ik bueno
21. tajlük conjorme taxujp taxumbechuw majawuw alwuox uwuoly cruz alwuox pecho alwuox
22. upyuech cruz ajgüy naxuey ñutyok ajgüy naxuey tyi(müjch) nandyieman par napuochanajkán bueno,
23. entonces ganüy apieng ñipilan ukej gobierno ganüy sanakiejpán ñutyok kam sanakiejpan
24. ajgüy olonuok país sanakiejpan, olonuok nación, pues ñipilan muntaxuey anterior tatajkayuj
25. rrepentir langumandyiem müjchiw lugar pamamb xu maküly sañutyok xikón pe remedio
26. langumajier lamanguey gobierno miawan guiñey mod pues ñiw tajlük dispuesto bueno xik
27. tyielmi tokey ngumindiyemán xik, ngumindiyeman xik entonces miawan riqueza ñingüy wijkiajós
28. ñingüy pirangán rico, cuantos aparatos, cuantas cosas xik snarang, xik snatyok, ganüy tyiel
29. gumiñdyimán xik riqueza sanajuoy olonuok lugar, per kuej remedio majier la amb ñutyok
30. ganüy tatüñ favor tyumbás fuerza kuej gobierno ijchien xik anuok narang anuok obra par
31. snakuety recuerdo tyiel xa kiambaj snakyuety par mi jawán ngumiñdyieman xik, xik sanamb
32. sanamb pues taküly, ñiw ajmyuely ñüty aüjty mi lol taüjty mi lol tatüch yow umbey ñdyuk
33. como cerc umbey ñdyuk apots mamily tyüj, chieng pots maxüng, marang posuoly arang
34. posuoly, tarang mi mezcla, nguej awüñ yokang, nguej awüñ ladrillo, kej tapots marang
35. nangaj iem pero como tasap ñiw rran langumapumüjch par mapal umal, tarang nagaj iem
36. ñutyok kej tajküiw malay ganüy, este, ñipilán kej, anterior kej, per que semporta la amb
37. naxuej, la amb pakiejp ñiw la amb ien majanük la amb por eso kanenkamán ñiw taráng kiej
38. número uwix ajk wuox tyumbás nangaj iem frente alkej ayak anuok recuerdo akyuety hasta

39. kanenkamán almajlük, apey gringo andyiem mambajúw pader par mawuñiw anuok alkej
40. altyiel tesoro, per ñiw ngu mäjch lugar, yajk mi jaw wuox or tyimambajüw gringo kej arang
41. anuok ruid tyiel nangaj iem pobr gring amboloj casament ñiw tyi mambaye-jch altyiel tesoro
42. güy, per ñw ngu mäjch lugar ñinjang par majuoy almajlük hasta kanenkamán kanenkamán
43. aiguey nangaj iem arang ñutyok, tamb ñutyok riqueza tamb andüy Rusia andüy Inglaterra
44. pero después tatajküy arrepentir miawan montaxuey per que remedio langumajier kej amb
45. ñutyok, tamb ñutyok.

Traduzione

1. Quindi, racconterò una storia di quello che è successo qui in paese, nel paese nacque,
2. un bambino, successe che una ragazza rimase incinta, la sua pancia cresceva e suo padre la picchiava molto [per questo]
3. [la picchiava anche] sua madre, ma lei disse che non era stata con nessuno, e poi nacque suo figlio e
4. quando suo figlio nacque la gente vide che [il bambino] ha una croce sulla fronte, nella sua fronte e nella
5. sua mano, sulla pancia, sulla schiena. Allora sua mamma adesso disse, suo papà [disse]: «Questo non è figlio degli uomini, è figlio di Dio, per questo è nato così, e adesso è rimasto così».
7. Il piccolo bambino crebbe, crebbe, trovò un amico, lui aveva circa l'età
8. di dieci anni, aveva un amico, si incontrarono, però era anche lui [l'amico] ñutyok, proprio come lui, e se ne andarono [a giocare].
9. Giocarono, costruirono i loro giocattoli, però lui lo fece molto molto più bello il suo giocattolo, allora l'altro
10. ñutyok prese a calci quello che
11. fa l'altro ñutyok e lo disfa. Non resiste, perché non l'ha fatto bene, allora gli è rimasto così.
12. Lui raccoglie il suo *totomoxtle*²⁵ il *tamal*²⁶ di cui si nutre la gente, arriva e dà il *tamal* a sua madre:
13. «Mamma, ecco qui il *tamal*, mangia». Bene, va a prendere il suo pescato, e torna portando il pesce, che però è diventato più grande.
14. Per questo lo chiamano “il ñutyok” perché lo fa diventare grande [fa meraviglie], è cresciuto. Il governo ha sentito che c'è,
15. che è nato un ñutyok laggiù a [San Dionisio] Pueblo Viejo, e quindi il governo venne a indagare per

25. Foglia della pannocchia di mais.

26. Pasta di mais avvolta nella foglia della pannocchia.

16. vedere se era vero o non era vero, e lui non c'era, era andato in giro a giocare con il suo amico.
17. Dice che presero tutti i bambini, iniziarono a lavarli tutti per vedere chi
18. ha la croce sul proprio corpo e non la trovarono in nessuno, pulito; era già passato del tempo e parlarono gli
19. uomini che stavano lì: «Eccolo là, viene l'orfano, là sta l'orfano, sulla riva del mare». Cammina, cammina, cammina,
20. cammina, arrivo lì, entrò, iniziò a salutare gli uomini; gli dissero «Adesso ti laviamo», «Va bene».
21. Acconsentì, si lavò, lo lavarono e videro in cima alla sua fronte la croce, sul petto, sul...
22. sulla sua schiena la croce. «Quest'uomo è *ñutyok*, quest'uomo lo vogliamo per parlare con lui». «Va bene».
23. Allora adesso la gente del governo dice «Adesso lo portiamo questo *ñutyok*,
24. in un altro paese, lo portiamo in un'altra nazione. Allora la gente di prima, gli anziani [del villaggio]
25. si pentirono, adesso vogliono fare in modo che non se ne vadano, [vogliono] che rimanga con noi il *ñutyok* nostro, però
26. non è più possibile, il governo ha già saputo tutto. Come si fa? Quindi, lui [il *ñutyok*] accettò. «Va bene [disse] Io,
27. se così non mi volete, non mi volete, allora tutta la ricchezza... Io sono nato qui.
28. Qui diventerete ricchi, quanti macchinari, quante cose io farò, io multiplierò, ma adesso se
29. non [mi] volete io porto la ricchezza in un altro luogo», Ma che si può fare? Il *ñutyok* ormai se ne va.
30. Allora [il *ñutyok*] chiese il favore alla forza di governo «Datemi... io farò un'opera,
31. lascerò un ricordo nel mio villaggio, cosicché vedano, non mi vogliono, io me ne vado
32. me ne vado». Allora rimase. Al tramonto scavò il suo pozzo, scavò il suo pozzo, prese acqua dalla riva del mare.
33. Dato che era vicino alla riva del mare iniziò a prendere conchiglie, iniziò a bollire e a fare la calce, a fare
34. calce²⁷, fece la sua calcina, e a volte modella pietre, a volte modella mattoni, lì iniziò a fare
35. la chiesa²⁸, ma siccome l'alba lo raggiunse, non riuscì a chiuderle la testa²⁹. Il *ñutyok* fece la chiesa
36. e lì si arrabbiarono, l'ebbero a male adesso, questo, la gente di lì, quelli di prima [gli antenati], però che importa?

27. Nell'originale *Posuoly* (dal *nahuatl* "pozol-li", lett. "schiumoso"), ossia la zuppa di mais fermentato che si prepara in occasioni festive. In questo caso è usato per analogia e sta ad indicare un preparato liquido e denso, come è appunto la calcina.

28. Si riferisce alla antica chiesa di San Dionisio Pueblo Viejo, cfr. nota 13.

29. Il tetto della chiesa di San Dionisio Pueblo Viejo è effettivamente mancante.

37. Gli uomini se lo portano via di già, lui se ne va, stanno già venendo a portarlo via, se ne va di già, per questo adesso lui ha fatto lì...
38. il numero [con] la sua mano, quello che [sta] nella fronte della chiesa, là in fronte ha lasciato un ricordo³⁰;
39. adesso è ancora lì, arrivano i *gringos*³¹, vogliono rompere la parete per tirar fuori quello che c'è là.
40. All'interno c'è un tesoro, però lui non fa entrare, appare quando i *gringos* stanno scavando lì
41. [Fa] un rumore dentro la chiesa, poveri *gringos*, hanno paura quasi che lui sta spaventando dove c'è il tesoro.
42. Fino a questo momento lui non ha permesso a nessuno di portar via, fino ad adesso.
43. La chiesa la fa il *ñutyok*, il *ñutyok* se n'è andato, la ricchezza se n'è andata verso la Russia, verso l'Inghilterra.
44. Però dopo si sono pentiti tutti gli anziani, però che ci si può fare? Non c'è più modo, è là.
45. Il *ñutyok*, se n'è andato *ñutyok*.

Il testo riprodotto contiene alcuni riferimenti a tre dimensioni della vita degli Ikojts; quella storica, quella sociale, quella ontologica. Ipotizzo che in ciascuna di esse sia riconoscibile uno specifico modo di concepire il potere. La dimensione storico-politica, in questo mito, è rinvenibile nelle relazioni di potere strutturate storicamente a partire dalla *Conquista* e in particolare dal processo di evangelizzazione. La vicenda storica, però, viene ricompresa, attraverso la figura dello *ñutyok*, in una dimensione mitica in cui il protagonista, che al contrario è una figura a-storica, è in grado di attraversare il tempo e lo spazio, di esistere in un passato indefinito (righe 1 e 2), come in un costante presente (righe da 36 a 39). Nella narrazione sono presenti riferimenti di fonte cristiana, sebbene rimodulati a volte addirittura con esiti opposti: la nascita di un bambino eccezionale, i segni sul corpo, il parto originato da una donna vergine, la moltiplicazione dei pesci, l'indagine su tutti i bambini del villaggio per individuare, tra loro, quello prodigioso.

30. Si riferisce ad una incisione in pietra visibile sulla croce di volta della chiesa di San Dionisio Pueblo Viejo che indica il 1862 come presunta data di costruzione (cfr. anche Hernández, Lizama 1996: 84).

31. Si riferisce alla pratica di ricerca dei tesori (oro, denaro, ma anche reperti pre-ispanici) associata, nel repertorio della narrativa orale messicana, alla apparizione dei defunti (cfr. Zanotelli 2004). Con il termine *gringos* vengono popolarmente indicati gli stranieri (Statunitensi ed Europei). Durante la mia permanenza ho avuto notizia, in particolare dagli abitanti della *barra Santa Teresa*, di alcuni *gringos* che stavano conducendo indagini archeologiche.



Fig.5: *La chiesa di San Dionisio Pueblo Viejo. Il mito attribuisce la sua costruzione allo ñutyok. Foto di L. Montesi.*

L'evangelizzazione della popolazione indigena dell'Istmo è un fatto storico-politico che si impone in modo così potente da incarnarsi nella figura principale di questa narrazione mitologica. Tale processo, però, non è avvenuto e continua a non presentarsi in modo pacifico: ancora oggi, a San Dionisio, la pratica religiosa nella chiesa principale del villaggio è gestita, in totale autonomia dalle gerarchie ecclesiastiche ufficiali, da quella che localmente è denominata *Sociedad católica* e che si compone di coloro che seppur con diverso grado, compiono un percorso di progressiva acquisizione di responsabilità e di autorevolezza, scandito durante la loro vita dalla presa in carico di servizi religiosi di beneficio comune sempre più prestigiosi. La liturgia quotidiana, così come gli spazi e i tempi del calendario rituale, sono gestiti dal gruppo degli "anziani", ossia i più autorevoli all'interno della *Sociedad católica*. Il clero riconosciuto dalla chiesa cattolica messicana è presente sul territorio in modo saltuario e funzionale ad alcune specifiche celebrazioni su richiesta degli abitanti. Il processo di evangelizzazione non ha comportato pertanto una totale "colonizzazione dell'immaginario" (Gruzinki 1988); si presenta piuttosto come un percorso sincretico (Lupo 1996: 29 e segg.), caratterizzato dalle condizioni di incertezza e di pluralismo religioso, come testimoniano anche nell'attualità le numerose conversioni alle diverse forme

del protestantesimo³². Nella trasposizione mitica, il bambino eccezionale è il figlio di Dio (riga 6), ma allo stesso modo è uno *ñutyok* (riga 8), e soprattutto è nato a San Dionisio del Mar (riga 27). L'appropriazione mitologica (l'ascrivere a sé) di un elemento religioso esterno imposto storicamente è leggibile, in questa prospettiva, come una operazione politica.

Nella narrazione viene introdotto anche un secondo soggetto che storicamente entra in relazione con gli Ikojts: è il *gobierno* (riga 14 e segg.), termine di riferimento per un potere generico che grazie allo *shifting* linguistico dall'*umbeajts* allo spagnolo, ci permette di attribuirlo comunque allo spazio politico esterno alla regione (corona spagnola o governo centrale dello stato messicano post-coloniale)³³. Tale autorità, che agisce attraverso l'intimidazione e l'esproprio (righe 23-24, 37), produce una perdita³⁴. Ma anche in questo caso assistiamo ad una inversione: la causa principale per la quale lo *ñutyok* si congeda dal suo stesso popolo è da ricercare in una responsabilità interna al mondo indigeno; la decisione è degli anziani del paese, intesi come gli antenati, i quali cedono il bambino all'autorità degli stranieri per poi pentirsi. Ciò nonostante, lo *ñutiok* (in questa versione del mito) e lo *ndeaj* (nell'altra) lascia qualcosa: oltre ai gamberi, lascia i segni nel paesaggio come la chiesa che lo *ñutiok* edifica nel luogo di fondazione originaria della comunità e come l'isolotto di *Cerro Cristo* che è ancora oggi il luogo di peregrinazioni per le petizioni rituali della pioggia dei sandionisiani. Si tratta di risorse materiali e simboliche che permettono agli Huave di riprodurre la propria esistenza come esseri umani e come popolo. Il mito assume qui la funzione del monito finale. Le conseguenze della scelta di consegnare lo *ñutiok* sono di ordine morale e al contempo materiale: il suo allontanamento corrisponde

32. Va ricordato, d'altra parte, che lo stesso narratore in tarda età ha optato per una personale conversione religiosa a favore della chiesa pentecostale (Montesi 2016: 123), seguendo un percorso che a partire dagli anni Quaranta del 1900 ha interessato progressivamente molti altri abitanti del variegato ambiente religioso huave (cfr. Cuturi 2003: 323 e passim).

33. Nella versione dello *ndeaj* ("l'orfano"), raccolta a San Mateo del Mar da Elisa Ramírez Castañeda (1987: 50-51), il governo prende la forma non delle guardie ma dei maestri che parlano spagnolo. Al fine di educarlo alla lingua europea il bambino viene sradicato dal territorio *ikoots* e condotto a Tenochtitlán, nome *nahuatl* della "capitale" dell'impero azteco, sulla cui macerie venne eretta Città del Messico, luogo e simbolo del potere, prima coloniale e, poi, nazionale.

34. A partire dalla conquista di Cortés, fino alla contemporanea strutturazione del commercio capitalistico, l'Istmo messicano è stato oggetto di ripetuti progetti di inclusione nelle dinamiche globali di sfruttamento commerciale e industriale, che hanno costituito motivo di resistenze da parte della popolazione della regione e scontri con i poteri centrali. Per una disamina storica plurisecolare dei rapporti centro-periferia riguardanti l'Istmo si veda Velásquez, Léonard, Hoffmann e Prévôt-Shapira 2009.



Fig.6: Immagine di Cerro Cristo, al centro della Laguna Superior, luogo delle peregrinazioni rituali delle autorità religiose ikojts per chiedere la pioggia, associato mitologicamente al passaggio degli ñutyok. Foto di C. Morbiato, 2010.

alla perdita della ricchezza intesa come la possibilità di progresso e di prosperità economica. Nel mito, come in una sorta di *cargo cult* melanesiano, la ricchezza è identificata con i beni tecnologici della modernità (*aparatos*, riga 28), ma piuttosto che aver tratto origine dal mondo occidentale europeo, è sorta inizialmente tra gli Ikojts, grazie alle prodezze di uno di loro. La loro scelta, seguita da un pentimento, si traduce nello svantaggio che gli indigeni patiscono in confronto ad altre nazioni, come la Russia o l'Inghilterra (riga 43). Sta però anche all'origine (non storica, bensì mitologica) del loro modo di esistere, del loro paesaggio, della loro economia sostenibile indissolubilmente legata alla laguna e agli altri elementi non umani del loro ambiente.

Questo passaggio del mito conduce a delle ipotesi interessanti: il rifiuto della modernità, della ricchezza, della *techné* è innanzitutto una decisione che si produce del tutto internamente al mondo huave. Al contempo è un rifiuto generativo, non privo di conseguenze. Una sorta di errore primordiale che si dà a partire da una contrapposizione con una forza esterna e straniera e che ha come esito finale la produzione dell'umanità huave per come è. In questo senso si tratta di una vera e propria ontologia politica.

Come emerge da altri miti (Lupo 2015) e dai riti di petizione della pioggia (cfr. Millán 2007: 139 e segg. per San Mateo del Mar; cfr. Bresciani 2011: 109-

111 per San Dionisio del Mar), la possibilità di riprodurre la vita dipende dalla buona disposizione delle entità atmosferiche e degli enti animici ad esse correlate. Il contributo degli esseri umani si espleta soprattutto attraverso i momenti rituali e le offerte ad essi associati. Ma una parte degli uomini la giocano anche attraverso il proprio comportamento politico. Una seconda dimensione del potere presente nel mito si riferisce infatti alla rappresentazione sociale. Il mito ci comunica il piano più intimo della filosofia indigena del potere.

La connessione tra il mito e la filosofia politica indigena risiede, a mio parere, in quello che Cuturi, nelle sue ricerche con gli Ikoots di San Mateo del Mar, ha identificato come il complesso dell'unicità (2015: 175). Interessata alle pratiche linguistiche che sorreggono le modalità decisionali collettive nello spazio assembleare di San Mateo, Cuturi dimostra che il sistema al quale questa popolazione indigena si ispira, almeno idealmente, è la risoluzione in «una unica voce» di quelle che inizialmente sono delle posizioni divergenti. Il sistema di potere locale non si ispira al principio della democrazia rappresentativa, basato su maggioranze e minoranze, quanto piuttosto risiede su un complesso sistema di riconoscimento pubblico. L'autorevolezza di alcuni è attribuita dalla collettività sulla base del comportamento osservato nella vita familiare e della comunità. Quest'ultima assegna a loro l'autorità per parlare a nome di tutti: una parola che è il risultato finale di un processo che ha come obiettivo la produzione di una decisione consensuale. Quando l'assemblea si riunisce per decidere sulle varie questioni che riguardano il paese, il risultato auspicato è quello di raggiungere una posizione univoca, unanime e unitaria. L'ulteriore obiettivo è quello di evitare il conflitto interno.

In realtà, nella pratica politica passata come in quella contemporanea, i motivi di scontro, anche violento, all'interno di uno stesso municipio, tra gli Huave dei diversi municipi del sistema lagunare, così come tra gli Huave e i confinanti Zapotечи, sono numerosi e frequenti (Hernández, Toledo 2005). Al contempo, il sistema di attribuzione dell'autorità, tradizionalmente fondato sulla progressiva assunzione di impegni (*cargos*) civili e religiosi da parte dell'individuo in favore della comunità, ha lasciato il passo ad altri sistemi di acquisizione dell'autorevolezza (il pagamento monetario degli incarichi, oppure il prestigio legato al ruolo pubblico nella scuola in qualità di maestri). Una parte della popolazione e le istituzioni esterne hanno tentato più volte di far seguire a questo cambiamento l'avvento del sistema di elezione delle cariche politiche e amministrative di tipo nazionale. A San Mateo del Mar,

però, il principio dell'unità persiste ed una dimostrazione ne è la scelta dei sanmateani di rifiutare finora il sistema della democrazia rappresentativa elettiva, sebbene il multipartitismo abbia fatto la sua apparizione a San Mateo fin dall'inizio degli anni Novanta del XX secolo (Hernández-Díaz, Toledo 2007: 185)³⁵. La presenza di più di un partito politico costituisce per gli abitanti di San Mateo, soprattutto per i più anziani, una minaccia e al contempo un segnale della crescita di conflittualità legata a sua volta alla perdita delle forme antiche di gestione pubblica³⁶.

A San Dionisio, invece, il multipartitismo è il sistema che ha governato fino a poco prima che si accendesse il conflitto intorno al progetto del parco eolico. Le divisioni tra fazioni politiche interne al partito unico (PRI) sono attestate fin dagli anni Quaranta, e una vera e propria contesa politica basata sul multipartitismo inizia con gli anni Settanta (Hernández Díaz, Lizama Quijano 1996: 57-64), portando all'instaurazione di una doppia autorità, quella amministrativa e quella agraria, come previsto dal sistema nazionale instaurato con la riforma agraria post-rivoluzionaria. Le due assemblee sono state governate alternativamente da affiliati locali del *Partido Revolucionario Institucional* e del *Partido Popular Socialista*, poi Cocei (*Coalición Obrera Campesino Estudiantil del Istmo*) e quindi *Partido de la Revolución Democrática*. Anche il sistema dei *cargos* civico-religiosi sembra essersi smembrato attraverso una sorta di secolarizzazione della società, conducendo oggi a due poteri ben distinti. Ancor più che a San Mateo del Mar, quindi, tutti gli elementi lasciano supporre che a San Dionisio del Mar il principio politico dell'unanimità abbia definitivamente lasciato il passo a quello della competizione multipartitica.

Ciononostante, nella dinamica politica attuale, dove la tensione è molto alta tra chi è a favore o contro il progetto di costruzione del "parco eolico San

35. Nel 1995, il parlamento dello stato di Oaxaca ha approvato una riforma elettorale, nel quadro della legge federale messicana, che prevede la scelta, da parte dei municipi del suo territorio di governarsi a partire da due sistemi di elezione delle autorità di tipo differente, denominati "partiti politici" e "usos y costumbres". Nel secondo caso, a differenza del primo, la scelta dei rappresentanti del governo municipale non si produce a partire dalla formazione di liste elettorali e dal conseguente voto, ma attraverso la designazione consuetudinaria delle autorità.

36. Recondo (2007: 28-29) ricostruisce in un saggio illuminante le diverse componenti politiche regionali e nazionali che hanno condotto alla approvazione della riforma elettorale nello stato di Oaxaca; non ultima, la posizione del *Partido Revolucionario Institucional*, per quasi 80 anni espressione ininterrotta di un governo monopartitico, che permettendo l'approvazione della legge, intendeva mantenere il potere sul territorio oaxaqueño, evitando, grazie al sistema consuetudinario di designazione delle autorità, l'ingresso del pluralismo partitico e pertanto la probabile sconfitta elettorale.

Dionisio”, mi è capitato frequentemente di ascoltare lo stesso discorso che gli anziani lamentano a San Mateo del Mar³⁷: la colpa è «di chi divide il popolo [il villaggio]», e tale colpa, secondo coloro che sono favorevoli al progetto, va attribuita al partito di opposizione che, protestando contro una decisione presa dalle autorità municipali elette (prima del PRD nel 2004 e poi del PRI una seconda volta nel 2012), produce conflitto e divisione. Proprio nel 2009, da poco giunto a San Dionisio e in cerca di una sistemazione per la notte, accettai la generosa offerta di uno dei maestri del villaggio di pernottare presso un suo parente. All’indomani, incontrai per strada il figlio del narratore del mito sotto esame. Molto contrariato per la mia decisione, espresse in una frase il concetto della unanimità: «gli antropologi non fanno così: prima parlano con le persone e poi vanno con la maggioranza»³⁸. Alle mie imbarazzate richieste di chiarimento, lui spiegò con piglio pedagogico (era pure lui maestro) che la famiglia presso la quale alloggiavo faceva parte della minoranza politica che sosteneva il PRD e di quel gruppo di abitanti che, contestando l’operato dell’attuale *presidente municipal*, seminavano la discordia nel paese.

Non deve apparire paradossale, assumendo la prospettiva politica degli Huave, che la stessa retorica “unitaria” e anti-pluripartitica sia ora perseguita dagli oppositori del progetto di costruzione del parco eolico, che riuniti in assemblea permanente dall’inizio del 2012, dichiarano di difendere l’autonomia del *pueblo*, enfatizzando che l’assemblea è aperta agli abitanti di tutte le affiliazioni politiche: «nell’assemblea non ci sono i partiti», dicono³⁹.

L’unità, sempre dal punto di vista huave, non è però statica, bensì il prodotto sempre instabile di un processo di ricomposizione del conflitto. Tale aspirazione all’unità è, in quanto tale, difficile da praticare, ma al contempo pervade in modo sotterraneo l’utopia locale del “buon governo”. Essa è un elemento della filosofia politica locale, che può essere evocato al fine di affermare la propria posizione sulle altre. Non solo, essa è uno dei modi di concepire il rapporto tra gli elementi meteorici e acquatici del paesaggio huave (Tallè 2015), e del loro ruolo nella concezione stessa della persona (Signorini 1979; Millán 2007).

Mi sono soffermato a lungo su un mito che apparentemente ci porta lontano dalla questione stringente della contesa ambientale. In realtà, questo allargamento al legame esistente tra la narrazione mitologica, la relazione ontologica tra esseri umani e non umani e, infine, i modelli di organizzazione

37. Cristiano Tallè, comunicazione personale. L’idea che la divisione e il conflitto interno alla comunità sia causato dalla presenza dei partiti politici è contenuta anche in Cuturi (2015: 165).

38. Diario di campo, San Dionisio del Mar, settembre 2009.

39. Diario di campo, San Dionisio del Mar, dicembre 2012.

politica indigeni, permette di comprendere il significato profondo della resistenza politica al progetto eolico. Politica e ambiente, dal punto di vista indigeno, sono intrinsecamente legati. Da questa prospettiva, ogni sfida all'ambiente lagunare è una sfida politica, così come ogni sfida politica è anche una sfida ambientale.

Tale legame è rafforzato dai commenti che ho potuto raccogliere in diverse occasioni riguardo al giudizio che gli elementi del paesaggio danno dell'operato umano attraverso le loro manifestazioni. Così un maestro di San Dionisio del Mar mi raccontava di un progetto di diversi anni prima che prevedeva la costruzione di un porto dentro le lagune e il conseguente allargamento della bocca (*Boca Barra*) che comunica l'Oceano Pacifico con le lagune. Il suo fallimento, secondo il divertito narratore, è ancora oggi testimoniato dalle carcasse delle ruspe insabbiate dalla forza e dalla volontà del mare. Inoltre, la scarsa pescosità in alcune annate viene addotta ad una reazione delle lagune alla litigiosità degli Huave di comunità diverse per accaparrarsi il pesce migliore. Infine, la spiegazione locale sulla scarsa piovosità degli anni recenti trova dei legami con la forte litigiosità presente in tutta l'area istmica a causa del progetto eolico. La pioggia non scende più, mi spiegavano gli anziani della Sociedad Católica, a causa della dipartita dello *ñutyok* oppure per il fatto che si è ritirato in montagna⁴⁰. Entriamo pertanto in un terreno in cui la cosmopolitica, intesa come la presa di "parola" di esseri senzienti non umani (de la Cadena 2010: 357), permette di comprendere pratiche di lotta indigena altrimenti inspiegabili.

L'ipotesi che propongo è che si possa enucleare un gioco di rimandi, sebbene impliciti, tra il nesso che gli Huave tracciano tra umani e non umani, la relazione che essi stabiliscono storicamente con l'alterità, e il modo con il quale reagiscono politicamente in occasione del conflitto sul parco eolico, considerando che quest'ultimo implica l'entrata in scena di attori umani esterni al campo politico usuale e di artefatti umani (gli aerogeneratori) in grado di agire sugli elementi non-umani (il vento, gli uccelli, i pesci) e incombere con la loro presenza nello stesso ambiente meteorico e acquatico. Mettere al centro dell'analisi le connessioni esistenti tra la dimensione politica interna alla ontologia huave e la pratica politica huave risulta una chiave di lettura che finora non è stata indagata dalla letteratura antropologica sul tema.

40. Diario di campo, San Dionisio del Mar, aprile 2010.

Conclusioni

Questo caso mette in evidenza una questione di portata vasta e urgente che riguarda il consenso intorno ad un modello di sfruttamento delle risorse naturali rinnovabili. Dal lato dei fautori dell'economia energetica "green" lo sfruttamento della forza del vento è legittimato dal discorso egemonico ambientalista ed è pertanto condivisibile su una scala di ordine globale, e da una prospettiva di carattere universalista. Il conflitto che tale progetto produce sul piano indigeno dell'area del Istmo fa emergere però modalità altre di concepire il significato dato al termine "sostenibilità". Per una profonda comprensione delle relazioni che gli Huave tracciano tra la dimensione temporale e la sostenibilità ambientale, è necessario includere in questa analisi la prospettiva ontologica che attribuisce agentività agli elementi naturali, e che prevede una rete di analogie tra questi e gli esseri umani, in un insieme di rapporti che potremmo definire la loro "ontopolitica". Da una prospettiva più orientata dalle categorie locali del pensiero, è possibile osservare la connessione tra le analogie persona/animale/agente atmosferico, tipica della concezione della persona nel contesto mesoamericano, e l'economia morale locale, che diventa criterio di valutazione del comportamento collettivo in termini politici.

Il caso studiato assume inoltre un valore di carattere conoscitivo del rapporto tra locale e globale che si va delineando nella nuova frontiera del neoliberalismo ecologico, e un valore di carattere epistemologico poiché il tentativo prodotto è quello di mostrare le connessioni tra una tradizione di studi etnologici mesoamericani e una tradizione di antropologia sociale e politico-culturale che se poste in relazione, arricchiscono entrambe le prospettive di analisi.

Salendo al livello della astrazione teorica, questo esempio etnografico mostra concretamente come una ontologia indigena possa costruirsi intorno ai rapporti di potere e pertanto la sua validità descrittiva sia tale solo se considerata processualmente e tenuto conto delle esperienze individuali delle persone che la interpretano o la rifiutano, opponendosi o aderendo ad altre ontologie. Pertanto, non solo è necessario osservare le relazioni tra umano e non-umano in un continuum esistenziale piuttosto che classificarli ontologicamente come separati. È necessario anche osservare come tale relazione si costruisca sulla base di relazioni di potere, e pertanto come la illustrazione di un sistema ontologico indigeno non debba limitarsi alla definizione della relazione interna alle sue parti, quanto piuttosto debba essere rivisitato a partire dalla processualità storica e a partire dai soggetti che entrano nel campo di relazioni che si presentano sulla scena.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abram, Simone, Greg Acciaioli, Amita Baviskar, Helen Kopnina, Don Nonini, Veronica Strang, 2016, Special module: Plenary debate from the IUAES World Congress 2013: Evolving humanity, emerging worlds, 5–10 August 2013, *Anthropological Forum*, 26, 1: 74-95.
- Boyer, Dominique, 2014, Energopower: An introduction, *Anthropological Quarterly*, 86, 1, Winter: 1-37.
- Breda, Nadia, 2005, Per un'antropologia dell'acqua, *La Ricerca Folklorica*, 51, Aprile: 3-16.
- Bresciani, Chiara, 2012, «Así salí del alcohol»: consumo di alcol, alcolismo e riscatto in una comunità indigena huave (Oaxaca, Messico), tesi di laurea magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia, Bologna, Università di Bologna, a.a. 2011-2012.
- Bulian, Giovanni, 2015, Invisible landscapes. Winds, experience and memory in Japanese coastal fishery, *Japan Forum*, 27, 3: 380-404.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, Soumhya Venkatesan, 2010, Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University Of Manchester, *Critique of Anthropology*, 30, 2: 152-200.
- Castaneira Yee Ben, Alejandro, 2007, *La ruta mareña. Los huaves en la costa de Istmo sur de Tehuantepec*, tesi di Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa, Città del Messico.
- Crate, Susan, 2011, Climate and culture: Anthropology in the era of contemporary climate Change, *Annual Review of Anthropology*, 40: 175-194.
- Crutzen, Paul, 2005, *Benvenuti nell'Antropocene! L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Milano, Mondadori.
- Cruz Rueda, Elisa, 2011, Eólicos e inversión privada: El caso de San Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 16, 2: 257-277.
- Cuturi, Flavia, 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Cuturi, Flavia, 2015, Unanimité et multivocité dans la prise de décisions ikoots (Huave, Oaxaca, Mexique), en *Documentation et revitalisation des «langues en danger»: épistémologie et praxis*, Jean-Léo Léonard, Karla Janiré Avilés González, eds, Paris, Michel Houdiard Éditeur: 162-192.
- de la Cadena, Marisol, 2010, Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics', *Cultural Anthropology*, 25, 2: 334-370.
- de Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.

- Descola, Philippe, 2014 [2005], *Oltre natura e cultura*, Firenze, Seid.
- Descola, Philippe, 2013 [2011], *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Roma, Linaria.
- de Swart, Bart, 2012, *Indigenous power. Renewable electricity and local sustainability in Mexico and South America*, Master thesis in Globalisation and Latin American Development, Institute for the Study of the Americas, University of London, London.
- Duchemin, Damiano, 2010, *Il vento dello sviluppo. Prospettive antropologiche sul parco eolico di San Dionisio del Mar, Oaxaca*, tesi di Laurea Specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia, Università di Bologna, Bologna, a.a. 2009-2010.
- Goloubinoff, Marina, Esther Katz, Annamaria Lammel, eds, 1997, *Antropología del clima en el mundo hispano-americano*, 2 vols., Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Gow, Peter, 2001, *An Amazonian myth and its history*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- Gow, Peter, 2010, Of *The story of lynx: Lévi-Strauss and alterity*, in *The Cambridge companion to Lévi-Strauss*, Boris Wiseman, ed., Cambridge, Cambridge University Press: 219-236.
- Gruzinski, Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.
- Hernández-Díaz, Jorge, Jesús Lizama Quijano, 1996, *Cultura e Identidad en la Región Huave, Oaxaca*, UABJO.
- Hernández Díaz, Jorge, Ezequiel Toledo Zárate, 2007, La organización municipal en San Mateo del Mar, in *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, Jorge Hernández Díaz, ed., México D.F., Siglo XXI editores – UABJO: 175-199.
- Hobart, Mark, ed., 1993, *An anthropological critique of development: the growth of ignorance*, London, Routledge.
- Howe, Cymene, 2014, Anthropocenic ecoauthority: the winds of Oaxaca, *Anthropological Quarterly*, 87, 2: 381-404.
- Howe, Cymene, 2015, Life above Hearth: An introduction, *Cultural Anthropology*, 30, 2: 203-209.
- Howe, Cymene, Dominic Boyer, Edith Barrera, 2015, Wind at the Margins of the State: Autonomy and Renewable Energy Development in Southern Mexico, in *Contested Powers: The Politics of Energy and Development in Latin America*, John-Andrew McNeish, Axel Borchgrevink, Owen Logan, eds, London, Zed Books: 92-115.
- Howe, Cymene, Dominic Boyer, 2016, Aeolian extractivism and community wind in Southern Mexico, *Public Culture*, 28, 2: 215-235.

- Ingold, Tim, 2007, Earth, sky, wind, and weather, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 1: 19-38.
- Latour, Bruno, Catherine Porter, 2000 [1999], *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Milano, Cortina.
- Ligi, Gianluca, 2002, Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia, *La Ricerca Folklorica*, 45, aprile: 71-87.
- Lupo, Alessandro, 1996, Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo, *Revista de Antropología Social*, 5: 11-37.
- Lupo, Alessandro, 1997, El monte de vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec, *Cuadernos del Sur*, 11: 67-77.
- Lupo, Alessandro, 1999, Aire, viento, espíritu, Reflexiones a partir del pensamiento nahua, in *El aire. Mitos, ritos y realidades*, José A. González Alcántud, Carmelo Lisón Tolosana, eds, Barcelona, Anthropos Editorial: 229-261.
- Lupo, Alessandro, 2015, La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México), *Anuac*, 4, 1: 88-123.
- Manzo, Carlos, 2011, *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec, siglos XVI-XXI*, México D.F., Ce-Acatl.
- Meadows, Dennis, Donella Meadows, Jørgen Randers, William Behrens III, 1972, *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori.
- Millán, Sául, 2007, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, INAH.
- Mol, Annemarie, 1999, Ontological politics. A word and some questions, *The Sociological Review*, 47, 1: 74-89.
- Montesi, Laura, 2016, Vivir en (dis)continuidad: reconfiguración de subjectividades religiosas en una comunidad Ikojts de Oaxaca, *Desacatos*, 50, enero-abril: 122-137.
- Nahmad, Salomón, Abraham Nahón, Rubén Langlé, eds, 2014, *La visión de los actores sociales frente a los proyectos eólicos del Istmo de Tehuantepec*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- National Renewable Energy Laboratory (NREL), 2003, *Wind energy resource atlas of Oaxaca*, Report available on-line retrieved from: www.nrel.gov/docs/fy04-osti/35575.pdf.
- Ramírez Castañeda, Elisa, 1987, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México D.F., INAH.
- Recondo, David, 2007, *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México D.F., CIESAS-CEMCA.
- Signorini, Italo, 1979, *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Milano, Franco Angeli.

- Signorini, Italo, 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*, Annamária Lammel, Marina Goulobinoff, Esther Katz, eds, México, Ciesas: 379-394.
- Tallè, Cristiano, 2015, *Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud*, Firenze, Seid.
- Tsing, Anna, 2005, *Friction. An ethnography of global connection*, Princeton, Princeton University Press.
- Velásquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffmann, Marie France Prévôt-Shapira, eds, 2009, *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, México D.F., CIESAS-IRD.
- Zanotelli, Francesco, 2004, Luoghi corpi, denaro. Lo scambio tra vivi e morti nella narrativa orale dell'Occidente messicano, *La Ricerca Folklorica*, IL: 67-76.

Francesco ZANOTELLI, PhD in Social Anthropology from the University of Turin, is a senior researcher and lecturer in Anthropology at the Department Cospecs, University of Messina. He has published extensively on debt and moral economy in neoliberal Mexico and on kinship, work, migration and welfare in Italy. He is the author of *Santo Dinero* (last ed. 2012), and he is co-editor with Simonetta Grilli of the book *Scelte di famiglia* (2010). Currently, his research deals with the “environmental turn” in the global economy and its interaction with local political dynamics, with a special focus on Oaxaca, Mexico.

fzanotelli@unime.it

This work is licensed under the Creative Commons © Francesco Zanotelli

Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 2, DICEMBRE 2016: 159-194.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2589

