

PAISAJES E IDENTIDAD EN LA SIERRA DE TABASCO

DANIELA MALDONADO CANO
UNAM, CEPHCIS

ALICIA DÍAZ RAMÍREZ
UIET

Hace años, nuestros abuelos nos decían que los cerros
y las montañas tienen dueños y ellos guardan a sus
animales dentro *de ella*, los cuidan y no permiten
que les pase nada. Menos que sean maltratados.

Lluvia López y Claudio Díaz,
ejido de Noypac, Tacotalpa, Tabasco

EL ENTORNO DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Lo mismo en la tradición mam, que recomienda ofrecer *candelas*, comida, *pom* y aguardiente a la vivienda cuando el *ajq'ij* identifica el hambre de ésta como la causa de aquella enfermedad —inexplicable por otros motivos— de los miembros de la familia; que entre los yukatecos que brindan a los yuumtsiles los pibinales¹ en agradecimiento por haber obtenido una cosecha más, o entre los teenek de la Huasteca, que acostumbran regalar ofrendas similares en contenido a las de los mames, a los dueños de caminos, cuerpos de agua o montañas para recuperar algún espíritu extraviado por un *susto*, la relación del hombre mesoamericano, indígena, con su entorno es verdaderamente compleja, plena de cargas simbólicas, de ajustes y ambivalencias, de riesgos y dones.

Este vínculo, que ha sido analizado en repetidas ocasiones por especialistas entre diversas culturas, ocurre en cada caso de manera particular, si bien con frecuencia incluye también importantes semejanzas y diversos elementos comunes como veremos más adelante. En este artículo trataremos de caracterizar lo que a este respecto ocurre en la región sierra del estado de Tabasco, al sur de

¹ Elotes cocidos bajo tierra.

México, partiendo de la tradición oral y la memoria colectiva.² Nos aproximaremos, también, a la noción de identidad en la región, así como a algunas de las implicaciones de este concepto en la percepción actual de la zona.

Estudiar el vínculo de un grupo con su entorno no es una preocupación para nada nueva en la antropología. Haciendo énfasis en la influencia de uno u otro, diversas propuestas teóricas han pretendido definir esta relación del hombre con su contexto natural, partiendo del determinismo medioambiental (y que dio lugar a la *antropogeografía*, planteada por Ratzel en el siglo xix, y analizada más tarde por Milton y Geertz³ entre otros), que se fundamentaba en la propuesta de que todos los rasgos culturales estaban definidos por el ambiente, es decir, el entorno definiría a la cultura.

Pronto se haría evidente que este planteamiento no resultaba suficiente para explicar ni la diversidad cultural ni las condiciones y características internas de cada sociedad, además de que la propuesta se inclinaba peligrosamente a fomentar el racismo y las generalizaciones. Así surgió la necesidad de matizar los planteamientos, y comenzó a considerarse el entorno más como una suerte de frontera o regulador para el desarrollo cultural, definiendo hasta cierto punto lo que *era posible* y lo que no.

En el desarrollo del *posibilismo*, planteado por Boas y sus alumnos, resultaba fundamental estudiar cada cultura en su propio contexto. Fue justamente este énfasis en lo particular de cada cultura el punto débil de la propuesta. El relativismo llevado a este nivel impedía a los especialistas tener un panorama general y obviaba *a priori* los posibles sistemas de interacción que dan lugar a relaciones interculturales y, con ellas, al desarrollo.

Más tarde, con la ecología y el materialismo culturales (Steward, 1955), las características y manifestaciones de los grupos sociales fueron en gran medida explicadas a través de la influencia de factores medioambientales y la conformación —bajo su influjo— de una especie de *núcleo* o *cultural core*. Es decir, de la propuesta inicial que partía del principio terminante de que el entorno define a la cultura, a mediados del siglo xx se hablaba de los efectos de algunos elementos naturales sobre determinados rasgos, manifestaciones y comportamientos sociales. Para Harris (1968), la clave no era negar la necesidad de una adaptación de la cultura al entorno, sino identificar la necesidad racional de todos los rasgos y

² Los materiales etnográficos aquí presentados forman parte del registro realizado en el marco del proyecto *Diagnóstico sociohistórico y cultural de la región sierra del estado de Tabasco* (financiado por el Fondo Mixto CONACYT-Gobierno del Estado de Tabasco). En dicho proyecto colaboran, bajo la dirección de Mario H. Ruz, una docena de investigadores —geógrafos, lingüistas, historiadores, biólogos, arqueólogos, arquitectos, antropólogos y etnólogos— y cuatro estudiantes (ahora egresados) de las licenciaturas de Turismo, Lengua y Cultura y Desarrollo Rural, de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET).

³ Cfr. Kay Milton, *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, 1997, y Clifford Geertz, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, 1963.

manifestaciones de un grupo, incluyendo por supuesto las cuestiones tecnológicas vinculadas a la producción, pero también los rituales y creencias religiosas. Ahora bien, la crítica a estos planteamientos se basaba en la cuestión de cómo diferenciar entre los rasgos culturales que se deben a la influencia del entorno y los que no. ¿Hasta dónde llegaría entonces el *núcleo cultural*?

A partir de mediados del siglo pasado, la antropología retoma a través de Rapaport (1971: 238) el concepto de *ecosistema* o *sistema ecológico*, surgido de la biología en la década de 1930, para definirlo como “el total de las entidades vivientes y no vivientes íntimamente relacionadas en intercambios materiales dentro de una porción definida de la biosfera”, con lo cual le devolvía al hombre (ante los ojos de la antropología) su influencia sobre el entorno, desligándolo del papel pasivo que le habían adjudicado teorías anteriores. Esto permitió desarrollar paradigmas que proponían comprender ambiente y cultura como parte de un conjunto integral (Rapaport, 1971, 1990), diluyendo la separación que se había planteado en discursos teóricos previos, y al mismo tiempo, dando pie a estudios de carácter multidisciplinario (Morán, 1990). El principal problema de esta corriente es que, al establecer como punto de partida para sus análisis a los grupos culturales y sus “comportamientos físicos observables dentro de ellas” (Durand, 2002: 177), había soslayado el concepto de cultura, tratando al hombre no como ser social, sino más bien como “organismos involucrados en intercambios materiales con otros componentes de su ecosistema” (Milton, 1997: 7), de ahí el señalamiento de esta autora, quien advierte que, de no rectificar, la antropología ecológica habría terminado por *dissolve* en la ecología.

Buscando un equilibrio entre ambos ámbitos, la etnoecología de Toledo y otros autores rescata la percepción de grupos e individuos con respecto a su entorno, y con ella, la manera particular que tienen de interactuar con él; es decir, consideran y valoran las diferentes interpretaciones de una misma realidad, aunque estas construcciones sólo tengan validez en el interior de cada cultura. Así, es lo social lo que define el ambiente, asignándole cargas simbólicas específicas, en momentos determinados, o como apuntaría Milton: “en los estudios de etnoecología, lo fundamental acabó siendo ‘¿cómo se relacionan naturaleza y cultura en las mentes de la gente que estudiamos?’ ” (1997b).

De este modo, la aplicación de este planteamiento, que representó un gran avance en los estudios antropológicos de las relaciones cultura-naturaleza, ocurrió con frecuencia rozando el idealismo, al tratar a las comunidades indígenas —prácticamente en automático— como “ecológicamente sustentables”. Aparte de ése y algunos otros problemas, la etnoecología, junto con la antropología ecológica, son una tendencia en crecimiento, que se nutre de la interdisciplinariedad, que podrán desarrollarse en la medida en que, como señalaban Desscola y Pálsson (1996), se deje de percibir a la naturaleza y a la cultura como entidades opuestas e independientes. Más aún, habrá que considerar si tales categorías son universales

en el pensamiento humano —y por tanto su aplicación en el análisis de cualquier grupo es válida—, o sólo están presentes en la cosmovisión de algunas sociedades.

PAISAJE: EL ESPACIO DEFINIDO

Desde nuestra perspectiva, la manera como se percibe, se entiende, se nombra y se clasifica el entorno y sus elementos nos habla no sólo de procesos cognitivos en funcionamiento, sino también de una escala de valores vigente que permite ubicar cada uno de esos componentes —y los sistemas que integran— en un universo que, desde la perspectiva local, cobra un sentido particular a través de las dinámicas sociales, económicas, históricas, políticas, en las cuales la propia comunidad se ve inmersa. Esto permite al grupo caracterizar *los lugares* —*sus lugares*—, es decir, comprender, habitar, imaginar y representar su contexto natural. Como dice Augé: “la organización del espacio y la constitución de [los] lugares son, en el interior de un mismo grupo social, una de las apuestas y una de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales” (1994: 57).

Hablamos, entonces, de *lugares* en el sentido más amplio del término, inclinandonos más bien a lo que Barabas analiza como *territorialidad simbólica* (2003: 15). Ahora bien, esos territorios simbólicos, ¿cuáles son?, ¿cualquier sitio es susceptible de adquirir esta categoría? Según Augé estos espacios, que pueden ser cualquiera, deben poseer por lo menos tres rasgos: ser considerados “identificatorios, relacionales e históricos. El plano de la casa, las reglas de residencia, los barrios del pueblo, los altares, las plazas públicas, la delimitación del terruño corresponden para cada uno a un conjunto de posibilidades y de prohibiciones cuyo contenido es a la vez espacial y social” (Augé, *op. cit.*: 58). Aunque aquí el autor hace referencia a espacios *del hombre*, estos *lugares* —que se tornan punto de referencia para una comunidad— también pueden ser espacios naturales —que son apropiados por un colectivo—, a los cuales la tradición les adjudica cierta importancia para la historia de la localidad (o la región), lo cual en el mundo maya con frecuencia resulta en una antropomorfización de determinados elementos (cerro, lago, montaña, cueva) o en la *aparición* de ciertos seres asociados a ellos.

Quizá precisamente uno de los aspectos más interesantes de este asunto sea la manera en que el colectivo adjudica ciertos valores, sucesos, incluso personalidad a sitios muy específicos con determinadas características. De alguna forma estos escenarios los vinculan con momentos concretos de su pasado o su presente, o bien con aspectos claves de su sobrevivencia (económica, cultural o religiosa), de tal modo que este “recuerdo” supera incluso los registros históricos “reales”, aunque éstos resulten contradictorios. En realidad, con el paso del tiempo lo que pareciera cobrar mayor importancia no es el hecho en sí, sino el imaginario construido en torno al mismo, las versiones que se conservan, y los motivos que las provocan, especialmente en pueblos cuya identidad reside en la memoria, donde

el pasado funde el mito con la *realidad*, y se preserva generación tras generación mediante la tradición oral. Apunta Nora:

Memoria e historia funcionan en dos registros radicalmente diferentes, aun cuando es evidente que ambas tienen relaciones estrechas y que la historia se apoya, nace, de la memoria. La memoria es el recuerdo de un pasado vivido o imaginado. Por esa razón, la memoria siempre es portada por grupos de seres vivos que experimentaron los hechos o creen haberlo hecho. La memoria, por naturaleza, es afectiva, emotiva, abierta a todas las transformaciones, inconsciente de sus sucesivas transformaciones, vulnerable a toda manipulación, susceptible de permanecer latente durante largos períodos y de bruscos despertares. La memoria es siempre un fenómeno colectivo, aunque sea psicológicamente vivida como individual. [...] la memoria depende en gran parte de lo mágico [...]. La historia, por el contrario, es una operación puramente intelectual, laica, que exige un análisis y un discurso críticos. La historia permanece; la memoria va demasiado rápido. La historia reúne; la memoria divide.⁴

Así, esos territorios simbólicos, esos paisajes, son en realidad una construcción que, si bien parte de una realidad concreta, externa al hombre, depende para su definición de la creación y uso de determinadas categorías, conceptos y fronteras que son propias del pensamiento humano. Es diferente del *ecosistema geográfico* y del *territorio*, explican Urquijo y Barrera (1990), porque en el paisaje se integran en principio lo natural y lo cultural —en el sentido más amplio del concepto— y lo biológico.⁵ Ahora bien, la forma de ver y percibir el paisaje, de habitarlo, es resultado de un proceso histórico —como hemos señalado—, pero también del sistema (o un conjunto de ellos) de creencias y clasificaciones que llamamos cosmovisión, a través del cual un determinado grupo intenta comprender y explicar su universo. Apoyándose en el trabajo de López Austin (1996), Urquijo y Barrera advierten además que

El paisaje es también una *unidad física* de elementos tangibles, visibles, olientes, audibles y degustables, que puede tener uno o varios significados simbólicos o lecturas subjetivas de fuerte raigambre estético y ético. Finalmente, el paisaje posee una *escala humana*; es decir, sus distancias pueden ser recorridas a pie y su nivel de análisis se ubica en lo inmediato a la percepción sensorial (2009: 232-233).

⁴ Pierre Nora, en entrevista realizada por Luisa Corradini, publicada en la sección “Cultura” del periódico *La Nación*, en Argentina, el 15 de marzo de 2006, bajo el título “‘No hay que confundir memoria con historia’, dijo Pierre Nora. La visión del filósofo y académico francés”.

⁵ Con razón, Navarro Bello advierte que el paisaje, en tanto sistema “incluye al menos tres niveles: el *geosistema* (que hace referencia al medio ambiente y la ecología); el *sociosistema* (que hace referencia a los sistemas de producción y poder imperantes al interior de una sociedad); y el *sistema cultural* (que hace referencia a la identidad). Por tanto para poder hacer sostenible en el tiempo los lugares, espacios o paisajes en los que el hombre se desenvuelve debemos considerar sus aspectos ambientales, sociales y culturales” (Navarro Bello, 2004: s/p).

Esto último, que se refiere a las dimensiones del paisaje, lo habremos de retomar más adelante al hablar del caso tabasqueño.

Es importante recordar que la autolectura que hacen de sí mismos los pueblos indígenas está cada vez más influida (a diferentes niveles) por estructuras cognitivas, filosóficas y religiosas de muy distinta naturaleza. Si a eso sumamos que cada reflexión sobre sí y sobre el entorno nace de una inquietud o necesidad más o menos concreta, que exige una respuesta acorde a la duda, tenemos entonces que el sujeto (o la comunidad) que pretende comprender determinado paisaje se enfrenta con alguna frecuencia a la necesidad de reestructurar sus propias construcciones, si bien ha de conservar un sustrato lógico, coherente, que le permita mantener el vínculo con sus orígenes a fin de no perder su propia referencia y con ello, su identidad. Es decir, al tiempo que mira, analiza define, nombra, reorganiza, identifica y es identificado, reafirma su pertenencia.

En el caso del área maya, es posible distinguir (no siempre con claridad) las improntas indígena y católica, cuya coincidencia ha dado como resultado en gran medida las tradiciones y creencias aún vigentes. Sin embargo, en el contexto actual, en el cual las comunicaciones son cada vez más globales, incluso en comunidades alejadas podemos rastrear otros afluentes que alimentan el cauce cultural de cada una de sus regiones. Esas influencias van desde la —cada vez mayor— presencia de distintas confesiones pentecostales y agrupaciones indigenistas, hasta movimientos de raíz oriental, mágica, metafísica y panmayista, entre otros, que con frecuencia pretenden leer elementos centenarios a la luz de una suerte de ontología que va de lo fantástico a lo universal, “recreando” —especialmente— en espacios turísticos una versión de “lo local” descontextualizada, y con frecuencia inexacta, pero altamente atractiva para la mirada de fuera.

Hablamos, entonces, de diferentes dimensiones que van de lo natural —incluyendo desde el relieve hasta las poblaciones animales y vegetales que ahí se desarrollan—, lo social, en tanto medio físico habitado por el hombre, y lo cultural, que nos remite a distintos aspectos de la identidad de un grupo, cuya interacción crea —y mantiene o ajusta— la configuración de los paisajes, que existen, entonces, no sólo en el territorio, sino también en el imaginario. Así, dentro de sus límites, la comunidad —y con ella las normas que la rigen y la definen— adquiere sentido, y habitarlo genera una sensación de pertenencia y los recursos que le proporcionan al hombre el eje a partir del cual desarrollar un sistema de vida, de producción, de intercambio, de creencias y de comportamiento adecuado a ese contexto.

Por supuesto, no todos en la comunidad poseen el mismo nivel de especialización en cuanto al conocimiento del entorno se refiere, en primer lugar porque no todos lo requieren: aunque habiten el mismo espacio, no todos perciben el mismo paisaje; aunque compartan un horizonte esencial, cada uno, por su ocupación, sus necesidades, sus experiencias, aprehende el entorno de distinta manera,

con un particular nivel de detalle. Como señala Sánchez Garrido al referirse al caso particular de la actividad cinegética,

La percepción, la mirada y su relevancia cognitiva, hace que la interpretación de un mismo paisaje sea diferente según la persona y el colectivo que lo active. Un mismo territorio, un mismo entorno, una misma naturaleza será pensada y percibida de distinta forma. El cazador, hablando siempre desde una postura generalista, tiene una determinada percepción en la que interpreta el medio natural atendiendo al carácter existencial y sentimental que la caza tiene para él (Sánchez Garrido, 1999: s/p).

Lo mismo podría aplicarse a los agricultores, apicultores y pescadores, médicos tradicionales, mujeres que se encargan de las actividades domésticas, o las que ayudan en las labores del campo, niños y jóvenes *pajarereros*, los que por diversas razones se quedan en casa y reciben la educación tradicional, o quienes logran un espacio en el sistema educativo público. No obstante, ese sustrato común, que se expresa a través de la tradición oral y de diversas manifestaciones rituales (cotidianas o no), nos remite a un pasado colectivo, en el cual se fundamenta la identidad de un grupo, una comunidad, o una región. Así, a pesar de divisiones oficiales, fracturas políticas y diferencias existentes en comunidades o regiones más o menos amplias, aquellas que poseen un origen compartido (aun cuando éste se remonte a tiempos míticos) mantienen cierto sentido de hermandad, que se refuerza cíclicamente mediante el establecimiento de relaciones de parentesco (muchas veces ritual) o religiosas, como veremos más adelante, cuando hablemos del caso tabasqueño.

LA SIERRA. UNA REGIÓN NATURAL Y SOCIAL

Relativamente poco estudiado, el estado de Tabasco cuenta apenas con un par de regiones que han llamado la atención de los especialistas: La Chontalpa y, en mucho menos grado, la región central, desarrollada en torno a la ciudad capital: Villahermosa. Quizá la *abundancia* de trabajos que se refieren a la primera sea resultado de su vinculación con la cultura maya, su decisiva participación en la conquista y colonización de la zona y —desde la antigüedad— su vinculación con la producción del cacao. En cuanto a Villahermosa, evidentemente se trata de un punto específico de desarrollo comercial y político para el estado e, incluso, el sur-sureste de nuestro país.

No obstante, esta escasísima atención a otras zonas no es congruente con el papel que estas zonas desempeñaron en la historia de lo que ahora es Tabasco. Por distintas causas —especialmente los ataques de los piratas que se encontraban en la Laguna de Términos—, por lo menos cerca de doscientos años (aunque a mediados del xvii, se intenta devolver los poderes a San Juan Bautista de Villahermosa, pero un par de décadas después, son regresados a Tacotalpa de la

Real Corona), fue en la región serrana donde se gestó la vida económica y política del territorio. Estos movimientos políticos, económicos y poblacionales tuvieron un enorme efecto entre los habitantes de la hasta entonces aislada región, para esas épocas básicamente habitada por pueblos zoques, que se vieron enfrentados a una avalancha de españoles, mestizos y pardos, lo cual, junto con el desarrollo de haciendas y estancias, los continuos ataques de piratas, e incluso las inundaciones y las decisiones de las autoridades españolas, que llegaron a provocar el abandono de asentamientos completos, ocasionaron una suerte de diáspora que los llevó —a los zoques—, incluso, a La Chontalpa, y que inició este proceso de *disolución* de lo zoque en la vida del estado.

Lo anterior, aunado a la pérdida de casi un 90% de la población durante las primeras décadas del dominio español, y al hecho de que los elementos afroindio y afroestizo no se disolvieron, sino que fueron filtrándose por las diversas esferas de la vida estatal, explica la intensidad y profundidad de la reconfiguración poblacional (y cultural) de Tabasco. Así, con el paso del tiempo —y episodios como el gobierno de Tomás Garrido Canabal (en tres ocasiones, entre 1919 y 1934)—, el mapa social del estado se ha transformado notablemente (Ruz, 2008, Protocolo del proyecto).⁶

No nos detendremos aquí en los detalles históricos, si bien conocerlos es fundamental para tener una perspectiva diacrónica que permita entender los procesos que han dado como resultado al estado en su condición actual, aunque como hemos señalado, aún queda mucho por estudiar. Baste por el momento con lo dicho, reiterando la necesidad —no sólo para el caso tabasqueño— de atender a los peligros de las generalizaciones burdas tanto en la visión histórica como en la antropológica.

Así, las regiones (re)construidas a lo largo del tiempo, cuyas fronteras parecen depender de la interacción —a diversos niveles— de variados factores, trascienden las delimitaciones oficiales, para constituir espacios históricos, orográficos, ideológicos, familiares, políticos, etno-ecológicos, y lingüísticos, religiosos, educativos, que poseen y desarrollan sus propias dinámicas internas, y que en casos como el de la región serrana, dan lugar a una identidad muy particular, que se

⁶ “Como en tantas otras regiones de México, en el paisaje historiográfico de la entidad los vacíos se extienden en particular a lo largo del período colonial, dilatado espacio de tres siglos que han ignorado los estudiosos argumentando que nada “significativo” ocurrió durante tal período en la alcaldía, a diferencia de los buenos estudios con que contamos sobre Tabasco “cuna de la civilización mesoamericana” o “laboratorio de la revolución”, bajo el gobierno de Garrido Canabal. Pero conviene recordar que si bien el devenir colonial y decimonónico tabasqueño, y el hincapié en sus regiones periféricas pueden parecer poco significativos para quien los analiza con una óptica centralista y pretendidamente “nacional” (como si la Nación se construyese con independencia de sus partes), su estudio, análisis y comprensión es ineludible tanto para aquellos interesados en la historiografía regional, única desde donde se construye la historia vivida como nacional, como para los científicos sociales que pretendan analizar la realidad tabasqueña actual como un todo” (Ruz, 2008, Protocolo del proyecto).

identifica mucho más con su equivalente chiapaneco que con su propia ciudad capital, Villahermosa.

Es decir, “la región” en tanto territorio vivido desde dentro y observado desde afuera desafía las fronteras oficiales y los (des/re)configura integrándolos a su propia manera, para dar lugar a un paisaje hasta cierto punto más armónico a los ojos de quienes lo habitan (o lo estudian). Lo anterior, sin embargo, no alcanza a anular el sentido “estatal” del territorio, que continúa siendo un referente —no sólo obligado, sino también continuo— en el discurso identitario de su gente. En Tabasco, no obstante, este referente aparece más bien diluido, al menos en algunas ocasiones, según nuestra experiencia en campo. Como advierte Ruz⁷

...más recientemente, el paisaje —los paisajes— tabasqueños han venido experimentando otra suerte de “homogenización” a consecuencia de la tala, el azolvamiento de los mantos acuíferos, el desarrollo desmedido de la ganadería, la expansión de los terrenos dedicados al cultivo del plátano, el café o el cacao, y el indiscutible impacto de la industria petrolera, así como también —en distintos momentos— por causa de políticas estatales.

En este contexto, en 2008 se puso en marcha el *Diagnóstico sociohistórico y cultural de la región sierra del estado de Tabasco*, en una zona ya bastante perturbada por la tala (antes por la agricultura de roza y quema y los requerimientos de leña y madera para la construcción, y ahora por la creciente ganaderización que va adueñándose cada día más de la geografía estatal), pero donde aún se conservan algunos manchones de nubliselva, relictos de selva mediana y alta (especialmente en las vegas de los ríos Oxolotán, Amatán y De la Sierra), así como bosques de coníferas y encinares, donde aún es posible encontrarse con fauna de la región monos araña y aulladores, tlacuaches, tucanes, ocofaisanes, armadillos, nauyacac, cocodrilos, chachalacas y guacamayas, entre otros animales (varios en peligro de extinción). Ahora bien, hemos de señalar gran medida, el interés estatal en apoyar este proyecto estaba vinculado a las posibilidades ecoturísticas que en él habían descubierto (cavernas, grutas, serranías, ríos), y que se concentraban, hasta entonces en la Cueva de las Sardinas Ciegas, los centros ecoturísticos de Kolem Jaá, Kolem Tyum y Yu-balcah, los Ríos Oxolotán, Puyacatengo y Amatán, la Reserva Ecológica Villaluz, las grutas de Arroyo Chispa y Cuesta Chica, etc. (*Programa Estatal de Turismo, 2004-2006*, p. 92), ofertando actividades espeleológicas, de rappel y senderismo, caminatas, senderos interpretativos, interpretación de ecosistemas, safari fotográfico, ciclismo de montaña, descenso en río, canopy, tirolesa, cabalgata e incluso programas de rescate de flora y fauna y preparación y usos de la medicina tradicional, en el Jardín de Dios (*Propuestas de Regiones Estatales Prioritarias, 2004, passim*).

⁷ Protocolo del proyecto.

Pero la Sierra no sólo ofrece hermosos espacios naturales, también alberga poblados serranos como Tapijulapa, recientemente nombrado Pueblo Mágico, y Oxolotán (que exhibe, entre otras cosas, la única construcción eclesiástica colonial que permanece en pie en Tabasco: la antigua iglesia dominica con los restos de su convento adyacente, de piedra de río), cuyos moradores mantienen tradiciones artesanales, laborales, rituales y festivas tan variadas como su impronta cultural, que combina elementos zoques e hispanos con una creciente influencia ch'ol; una multiculturalidad que se acrecienta por el hecho de ser zona de intensos movimientos poblacionales, en particular de representantes de etnias mayas de Chiapas (precisamente ch'oles y tzotziles), estado con el cual colinda.⁸

DUEÑOS Y GUARDIANES. LA GEOGRAFÍA EN LA TRADICIÓN

La exuberancia de sus paisajes, sin embargo, no se limita sólo a lo que se muestra a simple vista. Habitada por seres poderosos, que representan una continua amenaza a la salud de la persona y la familia, desde hace siglos, la naturaleza —mirada desde la vida indígena— se ha convertido con razón en un tema fundamental de la memoria oral de la región. Infinidad de relatos, como los que presentaremos en este breve trabajo, se han registrado desde hace mucho tiempo a lo largo y ancho del mundo mesoamericano, evidenciando la similitud de esquemas dependencia compartidos por diversos pueblos indígenas, heredados en parte de un antiquísimo pasado, con influencia occidental de la Conquista y colonización o, incluso, surgidos o reactivados por intensos procesos de globalización, crisis locales o programas estatales.

Estas representaciones del paisaje en la narrativa oral expresan —como habíamos señalado al principio de este trabajo— las categorías y valores vigentes para la comunidad y, en este caso particular, para la región de la sierra. Repiten, una y otra vez esquemas (no siempre conscientes) que permiten regular la vida y el comportamiento en la comunidad e, incluso, a veces fuera de ella, en el caso de los migrantes que salen en busca de trabajo. De este modo, estos relatos mantienen vivos, por un lado, los principios que —se supone— dieron origen a la comunidad, y por el otro, aquellos que le permiten pervivir en las condiciones actuales.

No es extraño, entonces, que algunas narraciones (y con ellas, algunos seres) se vayan perdiendo y otros se mantengan mucho más frescos en la memoria de los pueblos serranos. Algunas cuestiones vinculadas a la caza ya no son tan frecuentes como hace 20 o 30 años, cuando ésta era una actividad esencial para la mayor parte de las familias, especialmente porque ahora la ganadería ha ido apropiándose de grandes extensiones de la montaña, provocando, como señalábamos antes, una lamentable y creciente deforestación. No obstante, otros aspectos de

⁸ “Por no mencionar a los no pocos centroamericanos (en su mayoría ilegales) en tránsito hacia los Estados Unidos” (Ruz, 2008, Protocolo del proyecto).

esta cosmovisión siguen vigentes, especialmente los que se refieren a los cuidados que exige habitar la sierra, una suerte de ecología simbólica⁹ local, aún vigente.

Una tarde, doña Lluvia López y don Claudio Díaz, del ejido de Noypac, nos contaron lo que le ocurrió a un hombre que vivía “ahí cerca”:

Hace años, había un señor que regresaba de su milpa pero en su camino se encontró con una serpiente enorme que no le dejaba pasar, y como se acostumbra matar a los animales ponzoñosos antes que a uno le piquen,¹⁰ sacó su machete, que estaba bien *afilado* y cortó la serpiente por el medio, dejándola herida. El hombre siguió su camino, pero antes de llegar a su casa se le acercaron unos *policías* diciéndole:

—¿Qué has hecho? Lo que acabas de hacer tienes que pagarlo.

Pero el hombre les contestó:

—¿Qué hice? Si no he hecho nada, sólo voy de regreso a mi casa porque estoy cansado.

—Aún no vas a regresar en tu casa —dijo el *policía*—, porque tendrás que acompañarnos a ver lo que hiciste y no vas a tardar.

El hombre más se confundía y no le quedaba otra que ir con ellos.

Apenas habían caminado un poco cuando vio que estaba dentro de una cueva enorme. Era como un sueño. El hombre decía: “¿Cómo llegué aquí sin darme cuenta?”. Todo esto era como un sueño, pero era la realidad. Entonces el hombre vio a su alrededor y veía animales del monte como el *tepezcuinte*, armadillo, pavos, perdiz, tortuga, venado, culebras de distinto tipo estaban ahí y todos tenían un uso dentro de la cueva.

Asustado, el hombre ya no decía nada, cuando de repente vio salir de la cueva a un señor muy anciano, con barbas largas y blancas que lo condujo donde se encontraba un señor revolcándose del dolor porque estaba herido, y en sus espaldas clarito se veía que alguien le había dado un machetazo, pero estaba muy grave. Entonces, el anciano dijo al hombre:

—Por tus manos él está así y tú lo tienes que cuidar. Lo curarás hasta que él sane. Si es rápido, mejor, así te podrás ir rápido.

⁹ Que nos permite acceder al *mundo de afuera* también como producto del *mundo interior* —o interiorizado— de una comunidad o una región, acercándonos a los procesos que han dado lugar al paisaje tal como se percibe en determinado grupo. Esas geografías, entonces, nunca están concluidas: adquieren sentido y coherencia (como hemos dicho ya), (re)configurándose en relación con quienes lo habitan, lo entienden, lo nombran, lo clasifican, lo aprehenden. Reconocer el valor del conocimiento tradicional en todos sus aspectos es fundamental para comprender las dinámicas que inciden en la transformación de los paisajes.

¹⁰ Siendo región de cultivo de cacao y café, estos terrenos suelen esconder una numerosa población de animales ponzoñosos, que incluyen, por ejemplo a la nauyaca real (*Bothrops atrox*).

Entonces, el hombre comprendió por qué estaba ahí: la serpiente enorme que había lastimado en su camino a casa era el señor, y como no lo había matado pudo llegar hasta la cueva a pedir ayuda al dueño, que mandó a sus servidores a buscarlo, convertidos en policías.

Como hemos dicho, mirada de cerca, esta aparente armonía entre las creencias y la exigencia del respeto a la naturaleza y el orden social no es tan sólida como una descripción sucinta pudiera hacer creer. La pobreza, la sobreexplotación de los recursos naturales, las políticas públicas creadas desde un escritorio e, incluso, los efectos de algunos fenómenos climáticos (como las inundaciones), afectan desde los cimientos esta estructura natural-social que es la sierra.

En esta región en particular hay con otro factor que, en el último lustro ha venido a transformar la percepción del paisaje: la presencia en Oxolotán de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco, que busca ofrecer estudios superiores a los jóvenes indígenas de la zona, para “compensar” el atraso educativo de la región y, al mismo tiempo, ofrecerles la posibilidad de superarse económicamente a partir de su propia herencia —y experiencia cultural—. Así, los jóvenes pueden estudiar, entre otras cosas, Turismo, Lengua y Cultura y otras disciplinas vinculadas con el entorno, su pasado y su presente.

Con una fuerte inversión, la Universidad pretende crear conciencia entre sus estudiantes (quienes lo replicarían, a su vez, con su familia) de la riqueza cultural, histórica y natural de la zona, a través de viajes, abundante trabajo de campo y talleres, entre otros, una tarea sin duda urgente ante el cada vez más grave deterioro del entorno natural, los problemas económicos agravados por los desastres naturales¹¹ y la necesidad urgente de garantizar la supervivencia de una región con enormes necesidades económicas, de salud y educación.

Sin embargo, y no obstante la sensibilización y el trabajo que se realiza con los jóvenes —la primera generación acaba de egresar—, la realidad es que los efectos de los fenómenos atmosféricos (como las inundaciones), aunados a otros factores como la deforestación (en gran medida debida a la expansión de la ganadería en todo el estado), la explotación desmedida de algunas especies animales, así como la contaminación de ríos, arroyos y riachuelos, o el empleo de métodos agresivos y perjudiciales de pesca o caza, tienen consecuencias directas en la calidad de vida de los pobladores de la región. Pese a esto, luchar contra las malas costumbres adquiridas y la falta de cuidado no ha resultado fácil. Tal parece que, por ahora, la vigilancia de la *gran culebra* del cerro, los chaneques y la *sirena* del río, son insuficientes para frenar el deterioro del entorno, como nos explicaban dos de los habitantes de Xotal, una pequeña comunidad cercana a Cuitláhuac, muy cerca de

¹¹ Al momento de la elaboración de este artículo, las comunidades serranas comenzaban el proceso de recuperación luego de la inundación ocurrida en la zona a mediados del mes de octubre, por el desbordamiento de los ríos De la Sierra, Oxolotán y Amatán.

la frontera con Chiapas, al referirse a las estrategias de extracción de presas del río Oxolotán en los últimos años:

—Envenenan, sí. Hay un líquido que usan y es para las garrapatas, ese [lo] derraman en el agua y se vienen alborotando los camarones chiquititos en la lagunita... Como se va pasando el agua y salen del agua. Ahí agarra parejo a los animales, y hasta al camarón, y acaba con los huevecillos, con todo. Allá más arriba lo van echando. Aquí en esta parte —dice, señalando al cerro—, más arriba lo van echando. Aquí tira el líquido y se queda esperando abajo para ir atrapando a los animalitos. Luego los comen.

La primera vez que pasó, de pronto estábamos bañándonos y empezamos a ver cómo se alborotaban los camaroncitos y nos dedicamos a atraparlos, pero no sabíamos *de qué provenía*, y ya conforme pasó el tiempo nos fuimos informando que es porque vaciaban esa cosa. Pero al principio decían que era algo sobrenatural, porque, imagínese, nunca habíamos visto eso. Pero todo se acabó, luego ya empezaron a descubrir lo que era, pero lo acabaron. ¡Já! Pero lo siguen poniendo, no lo prohibieron que lo pusiera la gente. No se dan cuenta en qué momento lo ponen, porque lo ponen en tiempo de seca, en Semana Santa, pero ya ve, acaba con todo, hasta con los huevecillos.

—La primera vez que pusieron, fue demasiado, con tres, cuatro cubetas.

—Y quizás porque los animalitos nunca habían sentido ese dolor o algo así, brincaban en el agua. Saltaban. No, si se han portado muy mal.

—Nos hemos portado muy mal.

—Es que, bueno, digo yo, ¿cómo no se ponen a pensar de qué van a tener sus hijos? ¿Qué van a venir a comer sus hijos cuando sean grandes? Nada.

Lamentablemente, en muchos ámbitos esta falta de interés parece ser una actitud generalizada, no sólo en lo que se refiere al acervo natural de las comunidades, sino también a rasgos culturales específicos como la lengua, las actividades económicas y el atavío: el sistema —o sistemas— de creencias indígenas ahora es una mezcla que pareciera haber tomado lo menos conveniente de sus raíces. Es el resultado de siglos de interacción de diversos factores —incluyendo una explotación irresponsable de los recursos (naturales y sociales)— y que, ahora en crisis, pretende rescatarse a través de un proceso que busca dar valor académico a los saberes tradicionales, con el consiguiente efecto que esto representa para su cultura. Recordemos que “La dimensión del paisaje es la dimensión de la percepción, lo que llega a los sentidos. Por eso, el aparato cognitivo tiene crucial importancia en esa aprehensión, por el mero hecho de que toda nuestra educación, formal o informal, se ha llevado a cabo de forma selectiva [...] Esto es válido tanto para los profesionales con diferente formación como para el hombre común” (Santos, 1995: 60).

Los jóvenes de la sierra ahora pueden estudiar en las aulas las tradiciones de sus antepasados, salen al campo a preguntar, a recabar información y, a su vez, confían en poder insertarse a un medio laboral que, por ahora parece lejano. Estudian hotelería con la esperanza de incorporarse a algún espacio ya abierto o iniciar un proyecto comunitario, aunque en la zona no hay hoteles,¹² ni la infraestructura para recibir visitantes. Estudian “lengua y cultura” de la región, y aunque algunos son de origen zoque, en las comunidades visitadas apenas quedan unos cuantos ancianos hablantes de esa lengua, siendo el ch’ol la lengua predominante junto con el español. Aprenden los nombres científicos, y las variedades de las distintas especies animales y vegetales, dónde crecen, cuáles son sus ciclos reproductivos, cuántos hay, para qué se utilizaban, pero cada vez hay menos selva, menos bosques y menos animales en la montaña. Por ahora, parecería que el rasgo cultural que conserva mayor vitalidad es lo relacionado con la devoción y el intercambio de bienes y dones con los santos patronos, los dueños de la naturaleza —que cada vez parecen tener menos bienes que cuidar— y con los antepasados, así como la brujería —que también está relacionada con los cerros y determinados cuerpos de agua—, de manera que el paisaje, en tanto región, se reactiva durante estos momentos, como las fiestas patronales, que ponen en marcha antiguas formas de colaboración (incluyendo las figuras de mayordomos) para sufragar la fiesta.

Habíamos dicho ya que un paisaje es una porción de territorio que “debería” poder ser recorrido a pie —o al menos tener una extensión tal que le permita ser (re)conocida, recorrida y apropiada por una comunidad—, y es justamente así como todavía se llevan los santos de visita de una comunidad a otra. No todos (algunos tienen la fortuna de viajar en vehículos rentados o prestados por algún devoto), pero sí algunos, se transportan en mecapan para asistir a las fiestas grandes de los santos vecinos, que deben incluir música de pito y tambor, comida, cohetes y mucho, mucho alcohol. El cansancio será apaciguado con la calidez de los huéspedes, la alegría de los reencuentros o nuevos contactos y, especialmente en el caso de los hombres, una borrachera colectiva.¹³

Resulta particularmente significativa para los mesoamericanistas —y obviamente los investigadores del área maya— la forma en que estas visitas se llevan

¹² En Tapijulapa, recientemente nombrada “Pueblo Mágico”, hay un pequeño hotel, y se ha puesto en marcha un sistema “comunitario”, que en realidad consiste en disponer habitaciones para huéspedes en varias casas particulares, las cuales en teoría deben cumplir con ciertos parámetros de calidad y servicios.

¹³ Ahora, sin embargo, no todos beben. En las zonas choles de Tabasco se ha registrado la presencia de, por lo menos, seis religiones: católica, pentecostés, presbiteriana, adventista, bautista y testigos de Jehová. Aunque de todos modos, la dinámica económica y social que la fiesta desencadena suele filtrarse a prácticamente toda la población: llegan familiares que residen en otros pueblos de la sierra, por ejemplo... o vienen mayordomos o encargados de los santos de distintos puntos de la región (incluyendo Reforma Planada y Sabanilla, Chiapas), quienes en ocasiones deben hacer viajes de uno o dos días para participar en los festejos. A su llegada serán recibidos en la casa de alguno de los residentes, que ofrecen techo y comida a los visitantes.

a cabo. Los convidados (cuyo número puede variar según sea el festejado, las condiciones del clima o los recursos con que cada comunidad cuente) viajan acompañados por un séquito,¹⁴ y anuncian su cercanía a la comunidad que festeja a su patrono con cohetes que van soltando cuando están por llegar. La gente sabe quiénes se aproximan por el rumbo desde donde se escuchan los cohetes. Vienen por tierra, desde Chiapas —al otro lado de la montaña—, o por río, como la gente de la comunidad de Tomás Garrido, cuando llegan a Cuitláhuac, y viceversa. Traen regalos para el festejado (o festejada), pero antes de entregarlos deben esperar en la frontera, la entrada del pueblo, a que los huéspedes vayan a recibirlos. Con música y el tronar de los cohetes, los convidados hacen un recorrido por el centro del pueblo y entran a la iglesia.

Ahí, en medio del templo, estará el festejado o festejada, esperándolos. Los convidados vienen resguardados, para su viaje, en petate decorado con flores —aunque algunos ya usan telas o plástico—, y viajan a costas de algunos de sus devotos —eso sí, en la entrada del pueblo, uno de los locales lo carga y lo lleva hasta la iglesia—. Una vez desenvuelto, convidado y festejado son sahumados con copal y saludados con los estandartes de cada pueblo. Se quedarán tres días, al cabo de los cuales volverán a su iglesia, en espera de otra fiesta para reencontrarse con sus compañeros.

Esta tradición es en realidad mucho más compleja de lo que aquí señalamos, y funciona como una constante reactivación del sentido de región —y con él, de la configuración del paisaje— que existe entre distintos pueblos de la sierra de Tabasco y Chiapas. Establece y perpetúa vínculos familiares, comunitarios y regionales, a través de la geografía y la religiosidad de los habitantes de la zona, revitalizándolos ya que, como hemos señalado, es la fiesta uno de los rasgos culturales que ha permanecido en esta reinvencción de pensamiento, lugares y paisajes, ocasionada por los cambios —abandonos y adopciones— en los sistemas de vida locales.

En esta suerte de diálogo con lo sagrado, lo natural, el pasado y el presente, se hace evidente la heterogeneidad de concepciones que los distintos grupos tienen con respecto al mundo —su mundo—. Como hemos señalado, ese entorno ambiental y el sistema conceptual que lo delimita y explica son construcciones colectivas multidimensionales, que en el caso tabasqueño —como en muchos otros— se expresa a través de sus leyendas y sus tradiciones, de ahí que para los jóvenes de la región, especialmente desde la apertura de la Universidad, conocer y preservar las costumbres y los conocimientos de sus abuelos se haya convertido en materia de gran interés.

De alguna forma, en distintos niveles, ellos parecen navegar entre la ciencia y la fe. Nos hablan lo mismo de augurios y sueños, de guardianes, de la mujer fría, de las serpientes del cerro, que de los cultivos y nitratos, de las nasas y

¹⁴ De una o dos personas, en el caso de las comunidades más lejanas y/o pobres... o católicas, o de casi una multitud, como en el caso de Oxolotán.

el barbasco, de la lengua, de la fotografía, de los hoteles y las carreteras, de las montañas, de la deforestación y el agotamiento de los recursos. Sus paisajes —los que están construyendo— son distintos a los que recorrieron sus abuelos, porque como advierte Santos, “todos los espacios son geográficos porque están determinados por el movimiento de la sociedad [...] Pero tanto el paisaje como el espacio [como concepciones colectivas] provienen de movimientos superficiales y profundos de la sociedad, una realidad de funcionamiento unitario, un mosaico de relaciones, de formas, funciones y sentidos” (Santos, *op. cit.*: 59). Así, esta región serrana de identidad y devoción teje constantemente sus propios horizontes a través de redes de intercambio, que fortalecen su integración como una muy particular, en la cual, el entorno va delimitando en gran medida las manifestaciones de la devoción comunitaria.

Esta mezcla de etnoconocimiento y religión, de geografías locales y normas de comportamiento, que nos habla con la misma autoridad de la composición de las rocas y el suelo que de la presencia de los duendes y la habilidad de los brujos para viajar en sueños, como parte del paisaje serrano, queda de manifiesto en la conclusión de la historia que nos narraban en Noypac:

Conforme pasaban los días, el hombre veía que el señor se recuperaba poco a poco y sólo faltaban unos días más para sanar. Estando en la cueva lo atendían muy bien y no había maltratos por causa de las heridas que provocó. Finalmente, el señor sanó por completo y el anciano le dijo al hombre:

—Bueno, por fin sanó mi gente y tú ya te puedes ir, pero antes de que te vayas, te doy las gracias por haberlo sanado y te llevarás tu recompensa.

Entonces le dio al hombre unos sacos llenos de oro, diciéndole que cuando llegue a su casa, no diga nada de dónde había estado, al menos hasta que pasen unos años. Pero esa era una advertencia y el hombre prometió no decir nada. El anciano montó al hombre y la recompensa en unos caballos y mandó que lo acompañaran hasta llegar en su casa. Entonces, los que lo acompañaron, lo dejaron cerca de su casa y se regresaron. Para el hombre, el haber estado en la cueva fue sólo unos días, pero para su familia eran años buscándolo, porque no lo encontraban, hasta que se dieron por vencidos.

El hombre se sorprendió cuando vio de lejos su casa y el pueblo, todo lo que habían cambiado en unos días. La gente ya no eran las mismas, todo era diferente, y comprendió que había estado años en la cueva. Entonces se acercó a su casa y encontró a su familia cambiada. Ellos no podían creer que él estaba de regreso y le preguntaron dónde había estado, pero él les dijo que luego les contaría y la familia disfrutó del oro que tenían.

Pasados unos años, el hombre les dijo:

—Bueno, no tengo por qué seguirles mintiendo. Yo estuve en una cueva por lastimar a una serpiente. El dueño de la cueva me mandó a arrestar para ir a curarlo.

Una vez dicho esto, pasaron unos meses más, en los que el hombre dejó de hablar, hasta fallecer.

Este es uno de los paisajes actuales de la sierra de Tabasco. Probablemente, ante las dinámicas —naturales y sociales— que experimenta(rá), sea algo diferente mañana, precisamente porque esa es la esencia de estas geografías habitadas y pensadas: ser cambiantes.

Trabajar una región o una comunidad desde el paisaje nos permite adentrarnos a uno o más sistemas de conceptos y códigos de comportamiento que se han venido constituyendo tiempo atrás, ajustándose a los diferentes momentos históricos, pero siempre enfocado a la identidad cultural, porque “un paisaje es una escritura sobre otra, es un conjunto de objetos con edades diferentes, una herencia de muchos momentos diferentes [...]. Así, el paisaje es una herencia de muchos momentos pasados...” (Santos, *op. cit.*: 64), o en otras palabras, es o puede ser “un lugar: la casa, el pueblo, una comarca o región [...] puesto que todos ellos pueden convertirse en símbolos de nuestras [o sus] aspiraciones y experiencias pasadas y presentes” (Nogué, 1985: 98). Hablamos, finalmente, de pertenecer a un paisaje-espacio-comunidad, de la identidad de uno y de la comunidad, porque precisamente “la interioridad existencial es la más íntima experiencia del lugar, lo que nos permite comprender porqué el lugar puede ser una dimensión esencial de la vida y de la experiencia humanas. La interioridad existencial es una inmersión total en el lugar... La persona se convierte en parte del lugar y éste en parte de la persona” (Relph, en Nogué, *op. cit.*: 98).

Es así como ese paisaje deviene en parte de la memoria y del presente, y va delineando un futuro, como señal de la presencia activa del hombre en la geografía, y de la influencia de la geografía en el quehacer humano, en su pensamiento y en sus creencias. Y es que, hay que tener cuidado de no faltar a las normas que rigen esta *naturaleza habitada*, porque como diría don José Ascencio en Cuitláhuac, “todo tiene dueño... y *al cabo*, hay que agarrar el compás de las tradiciones *onde uno va*”.

BIBLIOGRAFÍA

ARECES, Nidia

1999 "Regiones y fronteras. Apuntes desde la historia", *Revista Andes* 10: 19-31.

AUGÉ, Marc

1994 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, GEDISA.

BARABAS, Alicia

2003 "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, pp. 13-36, Alicia Barabas (coord.). México, INAH.

DESCOLA, Philippe y Gisli PÁLSSON

1996 *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London, Routledge.

DURAND, Leticia

2002 "La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas", *Nueva Antropología* XVIII (61): 169-184, septiembre.

GEERTZ, Clifford

1963 *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, University of California Press.

HARRIS, Marvin

1968 *The Rise of Anthropological Theory: a History of Theories of Culture*. London, Routledge & Kegan Paul.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

MILTON, Kay

1997a *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London, Routledge.

1997b "Ecologías: antropología, cultura y entorno", *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 154. Edición electrónica:
<http://www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html>.

MORÁN, Emilio

1990 "Ecosystem Ecology in Biology and Anthropology: a Critical Assessment", E. Morán (ed.), *The Ecosystem Approach in Anthropology. From Concept to Practice*, pp. 3-40. Michigan, The University of Michigan Press.

NAVARRO BELLO, Galit

2004 "Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad. Apuntes para la búsqueda de variantes que determinen la patrimonialidad de un paisaje", revista electrónica *Diseño Urbano y Paisaje* 1 (1). Santiago, Chile, Universidad Central de Chile, Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje.

NOGUÉ I FONT, Joan

- 1985 “Geografía humanista y paisaje”, *Anales de Geografía* 5: 93-107. España. Universidad Complutense.

PEÑA REYES, Luis BERNETH, Amelia GÓMEZ BARÓN y Marcela RIVERA ALFONSO

- 1998 “Esbozo de las discusiones acerca del paisaje”, *Cuadernos de Geografía* VII (1-2): 216-250. Universidad Nacional de Colombia.

PÉREZ CASTRO, Ana Bella

- 2007 *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular.

RAPPAPORT, Roy

- 1971 “Nature, Culture and Ecological Anthropology”, *Man, Culture an Society*, pp. 237-267, H. L. Shapiro (ed.). Oxford, Oxford University Press.
 1987 *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid, Siglo XXI.
 1990 “Ecosystems, populations and people”, *The Ecosystem Approach in Anthropology. From Concept to Practice*, pp. 41-71, E. F. Moran (ed.). Michigan, The University of Michigan Press.

RUZ, Mario Humberto

- 2008 Protocolo del proyecto *Diagnóstico sociohistórico y cultural de la región sierra del estado de Tabasco*. Fondo Mixto CONACYT-Gobierno del Estado de Tabasco. Clave TAB-2007-C09-75035. Mecanoscrito.

SÁNCHEZ GARRIDO, Roberto

- 2009 “Percepción medioambiental y actividad cinegética”, *Gazeta de Antropología* 25. Edición electrónica:
http://www.ugr.es/~pwlac/G25_04-Roberto_Sanchez_Garrido.html

SANTOS, Milton

- 1995 *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona, Oikos-Tau.

TOMÉ, Pedro

- 2009 “Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXIV (1): 7-22, enero-junio.

URQUIJO TORRES, Pedro S. y Narciso BARRERA BASSOLS

- 2009 “Historia y paisaje: Explorando un concepto geográfico monista”, *Andamios* 5 (10): 227-252.