

LOS MITOS Y LA CONSERVACIÓN AMBIENTAL

LETICIA DURAND ¹

Resumen:

En el sur de Veracruz, México, la destrucción ambiental corre de manera paralela a la destrucción cultural. A medida que la selva desaparece se pierden también los antiguos mitos nahuas y popolucas que enlazaban a las comunidades del área con su entorno natural. El análisis de algunos de estos mitos nos muestra como éstos generaban relaciones de identidad y pertenencia con el entorno natural y ayudan a comprender la interacción hombre-naturaleza como una re-

lación de interdependencia y no de oposición. Se propone que la conservación ambiental sólo será posible cuando, al igual que los mitos, logre construir una relación con lo natural que signifique y emocione a las personas y donde la naturaleza se transforme en un verdadero componente de identidad.

Palabras Clave: cosmovisión; conservación ambiental; deforestación; desarrollo sustentable; Veracruz; México.

Abstract:

In the south of Veracruz State, Mexico, the tropical rain forest has been lost. At the same time cultural traditions and myths that relate nahuas and popolucas indigenous groups with their natural surroundings are disappearing. The analysis of some local myths show the way in which myths engage people with nature, illustrating the interdependence between man and nature instead of its

opposition. Environmental conservation will be possible only when, like the myths, it discourse and actions helps to construct a significant and emotive relation with nature, transforming it in a real component of people identity.

Key words: cosmogony; environmental conservation; deforestation; sustainable development; Veracruz, Mexico.

¹ Bióloga, Dr. en Antropología. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: antropología ambiental, ecología política. Dirección Postal: Av. Universidad s/n Circuito 2. Col. Chamilpa. Cuernavaca, Morelos. CP 62210. México. Tel. 56 22 78 38 (Ciudad de México). Fax: 3 17 59 81 (Cuernavaca). E-mail: leticia@servidor.unam.mx.

Introducción

Uno de los grandes problemas ambientales de México es la deforestación. Se calcula que el país ha perdido más del 95% de sus bosques tropicales, siendo una de las regiones más afectadas la zona de Los Tuxtlas en el estado de Veracruz (Myers, 1993; Dirzo y Mendoza, 2004; Durand y Lazos, 2004). A medida que la selva desaparece, la forma de vida de sociedades asentadas en el área desde tiempos prehispánicos se ve profundamente modificada y su visión del mundo transfigurada. De esta forma, la destrucción ecológica se entrelaza con la transformación cultural en procesos que parecen ser interdependientes. El objetivo de este ensayo es explorar la interconexión entre el deterioro ecológico y la dinámica cultural, a partir del análisis de mitos relativos al funcionamiento del mundo natural, resaltando su relevancia y discutiendo la importancia de los factores socioculturales para las estrategias de conservación.

En la mitología indígena del sur de Veracruz (México), más precisamente entre los nahuas de la comunidad de Pajapan en la Sierra de Santa Marta, existe una historia que nos acerca a su antigua concepción sobre la naturaleza, sus recursos y su relación con ella. En esta historia hay un lugar que es la morada de los chaneques, los soldados de un personaje aún más importante: el Chaneque Mayor, también llamado el Chane, el Señor del Monte o el Señor de los Animales. En algunas versiones (López Austin, 1988) este lugar es un peñasco en el mar frente a la pequeña comunidad de San Juan, en otras (Blanco *et al.*, 1996) se ubica en la punta del cerro San Martín Pajapan.

El Chaneque Mayor es, de acuerdo a los antiguos pobladores de la región, el dueño de todas las cosas de la selva. Estaba ahí para proteger a los pueblos, asegurando las lluvias y las cosechas, y por esto de vez en cuando las personas subían al cerro con ofrendas de flores y velas (Blanco *et al.*, 1996). Los chaneques están encargados de cuidar las pertenencias del Chaneque Mayor, y se enojan y castigan cuando los cazadores poco expertos dejan a sus presas malheridas y abandonadas, cuando no se pide permiso para entrar a cazar a la montaña o cuando la carne es desperdiciada. Es casos como estos, los pequeños soldados capturan a los responsables y los llevan para siempre al Tlalocan, donde se encuentra la prisión de los descuidados. Los chaneques, pequeños, desnudos y bravos tienen amarrados a sus prisioneros, mientras las iguanas usan contra ellos sus colas como látigos (López Austin, 1988).

Esta historia o mito permite vislumbrar el respeto y el miedo a lo natural de los antiguos nahuas de la Sierra de Santa Marta. El monte o selva era un bien, de él obtenían alimentos, leña y materiales para la construcción, vestido y medicamentos. Pero lo importante es que a pesar de ser vista como una fuente de recursos, la selva no les pertenecía a los hombres y, por lo tanto, no podían utilizarla indiscriminadamente. Todo lo que de ella obtenían les era cedido como un favor y ese favor era correspondido con agradecimiento y cautela. La montaña tenía un dueño al que debían respetar así como a sus tesoros, para que él respetara a las personas y las cuidara también. Así lo cuenta Don Dalio, de la comunidad de Pajapan:

(...) Porque también decían (nuestros antepasados) que estos animalitos tienen dueño porque cuando no nos daban permiso de cazar o de agarrar algún animal, se oía un ruido extraño o también los espantaba alguna víbora grande o sino algún tigre porque no les daba permiso de cazar animalitos. Mas te asustaban cuando decían que algún animal lo mataban, ya sea venado, ya sea jabalí, y que el iba a matar algún animalito para darle a alguna querida o alguna otra mujer, a la siguiente vez que vuelva se va accidentar o lo muerde una víbora a causa de que le dio un pedazo de carne a la querida. Eso quiere decir que los animalitos de la montaña tienen un dueño, y tienen un celador, que no están sueltos en la montaña si no que tienen dueño y los dueños lo tienen cuidado(...) (tomado de Blanco et al, 1996:88).

Los mitos de los antiguos pobladores de la Sierra de Santa Marta se entrelazan para conformar una perspectiva ambiental, esto es, una forma particular de entender e interpretar la naturaleza (Milton, 1996), donde ésta es vista como una entidad poderosa y capaz de infringir daño a las comunidades humanas; en contraste con las actuales ideas conservacionistas en las cuales la naturaleza es percibida como una entidad frágil que necesita ser protegida por los hombres (Milton, 1996). Sin embargo, lo que destaca es que la perspectiva nahua derivaba en un conjunto de ritos y conductas que parecían sostener un sistema de aprovechamiento de los recursos naturales, adecuado a los rasgos del ecosistema local. Este tipo de cosmovisiones ha sido hallada y estudiada también en otros grupos étnicos. Por ejemplo, Reichel-Dolmatoff (1976) hace un espléndido análisis de la relación entre cosmogonía y ecología en los indios Tukano que habitan el noreste de la región amazónica de Colombia. La similitud entre la mitología ambiental de los Tukano y la de los Nahuas de Veracruz, es sorprendente.

Reichel-Dolmatoff (1976) explica la cosmogonía de los Tukano como una adaptación a las condiciones ecológicas de la zona, pues de ella se desprenden estrictas reglas que controlan el crecimiento poblacional y la utilización de los recursos naturales. Al igual que en la cultura nahua, entre los Tukano existe un ser, el Maestro de los Animales, que es el protector de los animales de la selva. Este ser actúa contra los individuos no de forma azarosa, sino en respuesta a alguna falla en su “conducta ecológica”. En el caso de la caza y la pesca, la persona que desee desarrollar estas actividades debe someterse con anticipación a un período de preparación, que incluye la abstinencia sexual, restricciones en la alimentación y ritos de purificación. Si estos requerimientos no son cumplidos el Maestro de los Animales responderá, enfermando a la persona que no tuvo en cuenta las numerosas reglas a las que deben acatarse aquellos que cazan y pescan los animales de su dominio. Así, al igual que entre los nahuas, hombre y naturaleza son entidades casi inseparables, y de la forma en que esta relación sea manejada dependerá el bienestar de ambos.

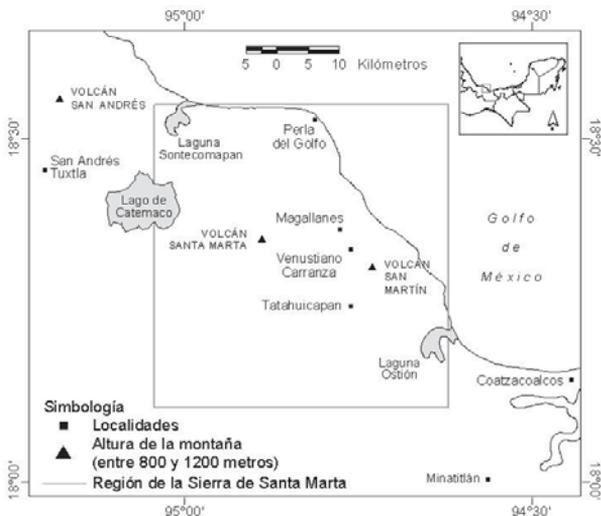
Estudios como el anterior, han dado mucho que hablar acerca de la sustentabilidad con que los pueblos indígenas pueden manejar sus recursos naturales

(Toledo, 1990; Thrupp, 1993; Alcron, 1994). Sin embargo, a veces el descuido y la tendencia a generalizar ha producido la idealización de las comunidades indígenas y sus formas de producción, llegando a pensarse que todas las culturas no occidentales mantienen una relación equilibrada con la naturaleza. Muchas de las culturas tradicionales poseen en realidad una racionalidad ecológica, pero existen muchas otras que no la tienen, o nunca la tuvieron de forma permanente. Este parece ser el caso de poblaciones indígenas mayas e incas, sobre las que evidencias históricas muestran que no siempre se hallaban en equilibrio con el medio natural ni en condiciones ideales para sostenerse (Diamond, 1986; Gómez-Pompa, 1993; Thrupp, 1993). En otros casos, la supuesta racionalidad con la que los pueblos no occidentales manejan su entorno ecológico proviene de características que nada tienen que ver con una preocupación por los equilibrios naturales, como pueden ser una baja densidad demográfica, el aislamiento geográfico o el desarrollo limitado de tecnología (Milton, 1996). No obstante, entre aquellos grupos que tienen o tuvieron una relación equilibrada con el entorno, los mitos parecen jugar un papel muy importante. La muerte de los mitos y los dioses responde a las mismas causas que han promovido la destrucción ecológica.

Destrucción Cultural, Destrucción Ecológica

La Sierra de Santa Marta mexicana es un buen sitio para analizar la interacción entre los procesos de destrucción cultural y ecológica. Esta región de Veracruz, ubicada frente al Golfo de México, destaca por ser una de las áreas más importantes del país en cuanto a biodiversidad. La zona abarca distintos tipos de vegetación

FIG. 1. REGIÓN DE LA SIERRA DE SANTA MARTA. VERACRUZ. MÉXICO.



como selvas altas, medianas, bosques de pino, encinares y manglares, que en conjunto albergan a más de 1,300 especies de plantas, así como al 40% de las especies de aves del país y al 27% de los de mamíferos reportados a nivel nacional (UACH, SEMARNAP y PSSM, 1997). Esta gran diversidad produjo que la Sierra fuera declarada en 1980 como Zona de Protección Forestal y Refugio de Fauna Silvestre, para ser reclasificada en 1982 a Reserva Especial de la Biosfera. Estos decretos no estuvieron acompañados de las medidas sociales y económicas que permitieran conservar los ecosistemas: basta decir que nunca se realizó un plan de manejo que normara las actividades productivas y que los pobladores nunca fueron informados sobre las declaratorias y su importancia. El acelerado deterioro ecológico continuó causando la pérdida de 1,500 km² de selvas, bosques y manglares, dando lugar a la erosión de los suelos, la reducción de los mantos acuíferos y la contaminación. Hoy resta tan sólo el 22.8% de la vegetación original de la Sierra de Santa Marta, y la selva alta ha casi desaparecido (UACH, SEMARNAP y PSSM, 1997). En un nuevo intento por proteger el área, en 1998 el gobierno federal reclasificó a la Sierra de Santa Marta como Reserva de la Biosfera, la categoría de protección más elevada de nuestro país, abarcando un área superior a las 150,000 hectáreas con más de 21,000 habitantes.

La devastación ecológica de la Sierra ha tenido mucho que ver con la destrucción de los patrones culturales tradicionales de las poblaciones indígenas ahí asentadas. Originalmente la Sierra era habitada por nahuas y zoque-popolucas, que han ido integrándose a las dinámicas económicas y sociales de la nación. Su interacción con núcleos de población mestiza y con los centros comerciales se acentuó después en la década de 1970, cuando Santa Marta recibió a una gran cantidad de inmigrantes que formaron en el área nuevos ejidos y comunidades.

Hasta antes del inicio de la colonización ejidal, los sistemas de producción en la Sierra de Santa Marta se caracterizaban por la asociación de actividades como la milpa, la caza, la recolección y la porcicultura. La milpa, o el cultivo diversificado de maíz, se trabajaba por el sistema tradicional de roza, tumba y quema; y en ella además de maíz y frijol se incluían otros productos como yuca, chayote y calabaza. La caza y la recolección permitían complementar la alimentación, y de la venta de puercos se obtenían ingresos para adquirir las cosas que las unidades domésticas no producían. La adopción, en la segunda mitad del siglo XX, de la ganadería extensiva como actividad productiva dominante en las comunidades indígenas desestructuró el sistema de producción tradicional, ya que los pastizales ocuparon espacios antes destinado a la selva y en muchos caso también a las milpas, ocasionando problemas como la pérdida de la subsistencia alimentaria, el acaparamiento de tierra, la erosión, la disminución de la fertilidad y la aparición de plagas persistentes. La expansión de la ganadería, fomentada por las políticas gubernamentales, fue también estimulada por el parcelamiento de la propiedad comunal y la llegada de colonos mestizos que se identificaban más con el modelo ganadero que con la cultura milpera (Lazos Chavero, 1996; Paré *et al.*, 1997, Durand y Lazos, 2004).

Sin embargo, la transformación de los sistemas productivos y sus consecuencias sobre la dinámica cultural y el uso de los recursos biológicos no se explica sólo por causas externas a las comunidades. Otros factores como la pérdida de la tenencia comunal de la tierra, el crecimiento demográfico y el prestigio de la ganadería en la región, son factores inherentes a las comunidades que influenciaron el cambio productivo (Durand y Lazos, 2004).

Los cambios narrados produjeron modificaciones tanto en la percepción de la naturaleza, como de las formas tradicionales de producción. En este sentido resulta difícil saber qué fue primero, si la devastación ecológica o la cultural. Lo más probable es que ambos procesos hayan ocurrido y sigan ocurriendo de forma interconectada, alimentándose el uno al otro. Analicemos, por ejemplo, el caso de la comunidad zoque-popoluca de Magallanes.

La Pérdida de los Mitos

Magallanes es una comunidad fundada en 1960, por indígenas que vinieron de Ocotlal Chico, un poblado zoque-popoluca muy antiguo ubicado en el suroeste de la Sierra. Cuando ocurrió el parcelamiento de este ejido, que anteriormente manejaba sus tierras de manera comunal, el área no fue suficiente para dotar a todos los jefes de familia con una parcela y muchos migraron hacia áreas despobladas en las partes altas de la Sierra. Estas áreas, consideradas en ese entonces tierras nacionales, fueron cedidas por el gobierno a diferentes grupos de campesinos que se convirtieron en ejidatarios.

Magallanes se encuentra entre dos volcanes, el San Martín y el Santa Marta, y hace más de 30 años cuando llegaron sus primeros pobladores, todo era selva:

Ellos escogieron el lugar porque les gustó, más que nada porque en ese tiempo había mucho animal, tepezcuinle, mazate, jabalí, faisán, había mucho mayacaste. Pues a ellos les gustaron y pus vamos a vivir ahí...

Don Fabían.

Yo no quería venir para acá porque aquí era puro monte, mucha madera grande. Había víboras en cantidad, hasta daba miedo.

Don Estanislao.

El nuevo lugar y su selva eran a la vez riqueza y temor, como en la historia del Chaneque Mayor. Pero con el tiempo y las urgentes necesidades, el temor fue cediendo a la subsistencia. A diferencia de otros sitios tropicales, las cosechas de maíz que se obtuvieron luego del desmonte de las primeras parcelas, fueron muy pobres. Algunos dicen que obtenían sólo 150 kg por hectárea, insuficientes para mantener a una familia de cinco o seis miembros hasta la cosecha del siguiente año. No había camino para transportar y vender los productos que podían ser

comercializados como el arroz y el ajonjolí, ni tiendas, centros de salud o escuelas, y mucho menos apoyo gubernamental para solucionar todas estas dificultades. Los campesinos necesitaban una forma de trabajo que les diera de comer, la milpa y la agricultura en esas nuevas condiciones parecían no ser suficientes:

Tumbé, sembré maíz y lo que pasó fue que cargó y no se dio nada.
Don Pedro.

De acuerdo a la mitología zoque-popoluca, Homshuk es el dios del maíz. Nació de un huevo encontrado por una pareja de ancianos en el manantial del Platanillo. Él les enseñó a cultivar su cuerpo, que renace en la primavera de cada año, para alimentar a toda la comunidad (Blanco, *et al.*, 1996). Sin embargo, las difíciles condiciones en las que estas personas fundaron la nueva comunidad y los continuos fracasos de las cosechas hacen pensar a algunos campesinos popolucas que Homshuk se ha ido muriendo, que ya no tiene fuerza (Blanco, *et al.*, 1996).

La agonía de Homshuk puede estar ligada al uso de los paquetes tecnológicos para la producción agrícola difundidos por la revolución verde, y que fueron siendo adoptados y adaptados por las comunidades indígenas del país a partir de los años sesenta. Algunos autores (Toledo *et al.*, 1993) mencionan que el uso de insumos químicos, como los fertilizantes y herbicidas, incrementan el costo de la producción de maíz y, por lo tanto, para el campesino de temporal su uso no resulta costoso, pues las ganancias obtenidas no alcanzan a cubrir los gastos realizados en estos insumos. Esto puede ser cierto en los casos en que los agricultores están en posibilidades de vender parte de sus cosechas, no obstante en zonas de muy baja productividad como Santa Marta los agroquímicos a pesar de su alto costo pueden ser útiles. En Magallanes, donde la producción rara vez rebasa las necesidades de autoconsumo, es posible que el uso de productos químicos no asegure la ganancia pero sí la subsistencia, por lo menos es probable que lleguen a cosechar el maíz que necesitan para comer durante ese año. De aquí la expansión de este tipo de productos entre comunidades indígenas con una economía orientada al autoconsumo, y también la consecuente modificación de la milpa tanto en la tecnología empleada como en su composición y asociación de especies.

...Ahorita como trabajamos con puro líquido (herbicida), la calabaza no se da, el quelite no, todo lo mata el líquido...
Don Estanislao.

La milpa que en la cultura mesoamericana era un cultivo diversificado, pasó a ser un monocultivo por el uso frecuente de herbicidas. El empleo de agroquímicos impide sembrar junto al maíz hierbas útiles, como el frijol, la calabaza y el chile. Los residuos químicos se acumulan en el suelo durante varios años e impiden el crecimiento de

muchas plantas aún cuando el herbicida no se aplique en el presente. De esta manera el éxito de las cosechas de maíz ya no depende de Homshuk si no de la posibilidad de comprar los “líquidos”. Homshuk pierde influencia y el suelo y el agua están contaminados.

Homshuk y el Señor del Monte fueron también muriendo debido a la expansión de la ganadería en el trópico mexicano, en la década de los setentas, cuando los pastizales reemplazaron a las selvas y se incrementaron en un 157% en tierras tropicales (Lazos y Godínez, 1996; Durand y Lazos, 2004). La milpa que no ofrecía ganancias fue cediendo espacio al ganado, como lo cuenta Don Aniceto, hijo de uno de los primeros colonos de Magallanes:

Aquí llegaron (mis padres) a sembrar milpa, como les enseñaron sus abuelos, pura milpa, pura milpa y eso ahora ya no sirve...el ganado es el único animal que nos sacó de la crisis, ellos nos ayudan bastante, es el único animal que nos apoya...

El bajo rendimiento de las cosechas o la imposibilidad de comercializarlas por falta de vías de comunicación o acceso al mercado, como sucedió con el plátano o el arroz, produjo que los campesinos de Magallanes vieran en la ganadería una nueva opción productiva y un sueño de solución a sus problemas productivos, que era además impulsado y apoyado por el gobierno. Grandes extensiones de selva fueron convertidas a potreros y la cultura del maíz fue substituida por la cultura del ganado (Lazos Chavero, 1996). En 1999 restaban sólo 50 hectáreas de selva alta de las 808 con las que fue dotado el ejido en 1960 (Durand, 2000; Durand y Lazos, 2004).

A pesar de lo extendido de los pastizales en esta comunidad pocas personas han tenido éxito en la ganadería o han podido crecer como ganaderos. El promedio de cabezas de ganado por ejidatario es de 9.2 en pastizales que en general rebasan las 10 hectáreas, es decir, se necesita talar más de una hectárea de selva para mantener a una sola vaca (Durand, 2000). La falta de liquidez económica, las enfermedades que atacan a los animales y los problemas en el cultivo y el manejo de los pastos, son algunas de las razones que han producido el fracaso o bajo rendimiento de la ganadería. Sin embargo, entre la población existe la idea de que la ganadería es la vocación principal de sus tierras, y que es a través de ella como podrán mejorar sus condiciones económicas y de vida. La milpa no se ha abandonado, pero tiene cada vez menos prioridad en la vida de esta comunidad indígena.

Conservar con Mitos

Hasta hoy en mis repetidas visitas a la Sierra de Santa Marta no he encontrado a nadie que mencione al Señor del Monte o a Homshuk. La gente ya no tiene dioses,

en una ocasión le pregunté a uno de los campesinos de Magallanes -¿Oiga Don Juan y aquí no hay fiestas de Semana Santa u otras fiestas? No, no hay nada ¿Y no hay Iglesia? Sí hay, pero van pocos ¿Entonces usted en que cree? En nada, nosotros aquí no creemos nada.- Ya no creen en nada o más bien dudan de todo. No sólo no creen en los antiguos dioses, sino que tampoco creen en los fertilizantes que están cada vez más caros y lejos de su alcance, en los planes de gobierno que pocas veces los incluyen, en la reserva de la biosfera y en las personas que hoy van a decirles que tumbar el monte es malo, que la ganadería siempre no es tan buena como les habían dicho, que es mejor sembrar árboles y dejar de cazar animales silvestres. Hay una sensación de abandono y confusión.

A pesar de esto, el final del mito como lo narra López Austin (1988) me parece haberlo escuchado en el relato de un campesino popoluca de la comunidad de Zapoapan. La historia del Señor del Monte plantea al final algo así como una profecía. Dice la historia que por la noche el Chane guarda a los animales en el Tlalocan y los suelta en el día, pero que ya no los deja salir porque está disgustado por tanto rifle que usan en el monte, y por eso dicen que el Chane se va llevar a todos los animales a Tabasco por unos túneles que tiene debajo del mar. En el relato trabajado por López Austin al final se menciona “ojalá que no lo disponga así” (López-Austin, 1988:47).

Pero de acuerdo a Don Miguel lo que pasó fue lo siguiente:

Fíjese que cuando llegamos aquí casi nos acostumbramos con la caza porque había mucha carne del monte, había mazate, jabalí, ahora ya no hay ese animal. Esos marines yo lo conocí, hasta lo maté, en 1930, por aquí, no vivía yo por aquí pero siempre andaba yo por aquí, ya conocía yo, me gustaba andar el monte, sí... No sé si haiga visto usted en el libro un animal que se llama pecarí, ese es el marín. Luego se empezaron a ir, así, así, esos animales se van este por este manada, como ejército. Llevan un dirigente y cuando agarran se van, se van, y no se queda ni uno... hacen un camino se van en fila, pero sí se desaparecieron de esta zona porque dicen que se fueron muy lejos, todavía por el rumbo de Pajapan los vieron... Cuando fue en 1940 se fueron, agarró este rumbo, pasó Tatahuicapan, pasó Soteapan, Chinameca, cruzó la vía, cruzó el río, se fue, se fueron en 1940. Ese cuando se fue, se fue.

La profecía se cumplió. Es difícil saber si mitos como el del gran Chane o Homshuk sobrevivirán en un medio tan adverso para ellos, pero la necesidad de rescatar la selva empieza, de manera incipiente, a discutirse entre las comunidades de la Sierra de Santa Marta. Para la mayoría la selva es importante como fuente de recursos y servicios ambientales, pero también existen algunas apreciaciones que resaltan razones éticas y estéticas para preservarla. Esto es, me parece que la visión de interdependencia entre el ser humano y la naturaleza presente en los antiguos mitos del sur de Veracruz, vuelve a la mente. Y esto sucede no sólo en las reflexiones que

los campesinos hacen de su historia y la de su entorno, sino también en el ámbito académico en el que ahora los antropólogos se preguntan si la dualidad entre hombre y naturaleza que sustenta a nuestras sociedades occidentales e industrializadas es realmente válida, al igual que la distinción entre emoción y razón. Al parecer la respuesta es negativa, el hombre y la naturaleza no existen por oposición, lo que existe es el ambiente como aquello que resulta cuando el hombre deposita su mirada en lo natural (Descola y Pálsson, 2001; Ingold, 2000; Milton, 1996; 2002).

La mirada de los indígenas del sur de Veracruz creó un ambiente particular, una serie de relaciones de ida y vuelta entre la selva, las familias, la milpa, el agua, y los animales que eran explicadas a través de los mitos. La mitología otorgaba arraigo a un sitio y a todo aquello que lo componía, esto es, creaba un ambiente donde lo natural importaba. Las preguntas que debemos hacernos ahora son: ¿podremos conservar nuestras selvas sin los mitos?, ¿podremos hacerlo sólo en base a nuestro discurso racional del desarrollo sustentable, la valoración económica y la educación ambiental? Tal vez sí, pero corremos el riesgo de generar cambios que se reviertan en cualquier momento, dado que no están enraizados en la vida y las emociones de las personas (Milton, 2002). El reto actual de los esfuerzos de conservación y de la búsqueda de bienestar se encuentra en transformar a la naturaleza en un elemento que signifique, en sensaciones de identidad y pertenencia. Eso es lo que los mitos parecen enseñar.

Bibliografía

- Alcron, Janis B. (1994), Noble savage or noble state?: northern myths and southern realities in biodiversity conservation. *Etnoecológica* Vol.II Núm.3: 7-19.
- Blanco, José Luis; Luisa Paré y Emilia Velázquez (1996), "El tributo del campo a la ciudad: historias de chaneques y serpientes" En Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coords.), *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales* (pp 83-94). México: IIS-UNAM y Plaza y Valdes.
- Centro Regional Universitario Oriente-Universidad Autónoma de Chapingo; Secretaria de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca; y Proyecto Sierra Santa Marta A.C. (1997), *Programa de desarrollo sustentable de los Tuxtlas-Santa Marta. Documento preliminar*. México: Proyecto Sierra Santa Marta A.C.
- Descola, Philip y Gísli Pálsson (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Diamond, Jared M. (1986), The environmentalist myth: archaeology. *Nature*, N° 324: 19-20.
- Dirzo, Rodolfo y Mendoza, Eduardo (2004), La selva de Los Tuxtlas, paraíso amenazado. *Pronatura*, N°5, abril-mayo: 18-35.
- Durand Smith, Marcia Leticia (2000) *La colonización de la Sierra de Santa Marta. Perspectivas ambientales y deforestación en una región de Veracruz*. Tesis de Doctorado no publicada. Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, México.
- Durand, Leticia y Lazos, Elena (2004), Colonization and tropical deforestation in the Sierra Santa Marta, Southern Mexico. *Environmental Conservation*, Vol. 31, N° 1: 11-21.
- Gómez Pompa, Arturo (1993), La silvicultura maya. En Enrique Leff y Julia Carabias (Coords.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales Vol II* (pp.367-384). México: CIIH-UNAM y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Ingold, Tim (2000) *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Lazos Chavero, Elena (1996), La ganaderización de dos comunidades veracruzanas. Condiciones de la difusión de un modelo agrario. En Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (Coords.), *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales* (pp 83-94). México: IIS-UNAM y Plaza y Valdes.
- Lazos Chavero, Elena y Godínez Guevara, Lourdes (1996), Dinámica familiar y el inicio de la ganadería en tierras campesinas del sur de Veracruz. En Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (Coords.), *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales* (pp 83-94). México: IIS-UNAM y Plaza y Valdes.
- López Austin, Alfredo (1988) *Una vieja historia de la mierda*. México: Ediciones Toledo.
- Milton, Kay (1996) *Environmentalism and cultural theory. The role of anthropology in the environmental discourse*. London: Routledge.
- Milton, Kay (2002) *Loving nature. Towards an ecology of emotion*. London: Routledge.
- Paré O. Luisa; Emilia Velazquez H.; Rafael Gutiérrez M.; Fernando Ramírez R.; A. Hernández D.; M.P. Lozada R.; H. Perales R. y J.L. Blanco R. (1997) *La reserva especial de la biosfera, Sierra de Santa Marta, Veracruz. Diagnóstico y perspectivas*. México: SEMARNAP, UNAM y PSSM.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1976), Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. *Man* (N.S.) II: 307-318.
- Thrupp, Lory Ann (1993) La legitimación del conocimiento local: de la marginación al fortalecimiento de los pueblos del tercer mundo. En Enrique Leff y Julia Carabias (Coords.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales Vol I* (pp.89-122). México: CIIH-UNAM y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Toledo, Víctor Manuel (1990) The ecological rationality of peasant production. En Altieri, Miguel y Hecht, S. (Eds.), *Agroecology and small-farm development* (pp. 53-60). Estados Unidos de América: CRC Press.
- Toledo, Víctor Manuel, Julia Carabias, Cristina Mapes y Carlos Toledo (1993) *Ecología y autosuficiencia alimentaria*. México: Siglo XXI.

RECEPCIÓN DE MANUSCRITO:
23 MAYO 2005

ACEPTACIÓN DE MANUSCRITO:
07 AGOSTO 2005