

# La dimensión cultural de la problemática ambiental

*María Fernanda Paz\**

## Introducción

**E**n los albores del siglo XXI, cuando todo apuntaba a que había sido agotada la discusión teórica sobre la relación sociedad-naturaleza, nos encontramos con nuevos fenómenos producto de esa relación, que vienen a poner de manifiesto: 1) que no todo está bajo control como lo habíamos pensado —o como el paradigma de la modernidad nos lo había ofrecido—; 2) que la forma como nos hemos apropiado de la naturaleza para satisfacer nuestras necesidades, hoy se revierte sobre nosotros en forma inusitada y peligrosa: aire contaminado, suelos degradados, escasez de agua, pérdida de biodiversidad, por sólo mencionar algunos elementos de la crisis ambiental que atestiguamos; 3) que debemos replantearnos, en fin, nuestro proyecto de futuro como especie.



**IZTAPALAPA 40**

JULIO- DICIEMBRE DE 1996  
pp. 163-184

Pero ¿qué significa replantear nuestro proyecto de futuro? ¿Implica acaso un “borrón y cuenta nueva”? ¿Una ruptura total? ¿Detener el curso de la historia? ¿Se puede hablar, finalmente, de “un” proyecto de futuro cuando lo que vivimos, a pesar de la globalización, es un mundo fragmentado y polarizado?

Reformular el futuro nos lleva, sin duda, a plantear nuevos paradigmas, aunque no creo que esto deba hacerse necesariamente a través de la negación absoluta de todo lo anterior<sup>2</sup>. El futuro implica de manera obligada

\* Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM.

una temporalidad, y ésta no puede ser entendida sin una visión del pasado y sin una ubicación clara en el futuro como especie, pues finalmente la asechancia de los cambios ambientales globales recaen sobre toda la humanidad; sin embargo, nuestra ubicación en el aquí y el ahora que antes mencionaba, nos obliga a tomar en cuenta las particularidades y las diferencias de sociedad a sociedad, de país a país, de región a región. No es "un modelo" de futuro lo que debemos construir, la experiencia vivida nos otorga suficientes elementos para saber que este ejercicio ya se ha hecho y no precisamente a partir del consenso, sino a través de imposiciones hegemónicas. Reformular nuestro proyecto de futuro implica, entonces, reconocer las diferencias, partir de la heterogeneidad cultural y *aprender a pensar de una manera distinta* las relaciones entre los seres humanos y de éstos con su entorno natural.

Lo anterior, sin embargo, no está exento de retos, y en el caso del conocimiento científico el primero de ellos se ubica en poder trascender la arbitraria separación heredada desde el siglo pasado entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, el mundo de lo natural y el mundo de lo social, entre naturaleza y cultura; pues si bien ambas se presentan como sistemas distintos dotados de sus propias leyes, son sistemas que interactúan y se transforman recíproca-

mente, lo que nos obliga a dar cuenta de esta interacción en el marco de un mundo cambiante.

La crisis ambiental actual, con sus manifestaciones visibles y sus incertidumbres futuras, es un indicador de que algo anda mal, un llamado de alerta, una invitación a reflexionar sobre nuestras acciones y repensar el rumbo buscando alternativas. Hoy prácticamente no hay foro donde no se hable de ella; concierne a la política, la economía, la demografía, las relaciones sociales, la cultura, la ecología; involucra tanto a la pobreza como a la riqueza; a los individuos tanto como a las naciones; a la tecnología por igual que a las ciencias; a la moral y la ética.

Abordar la problemática ambiental de manera adecuada no puede reducirse entonces a la simple constatación de los hechos, a la elaboración de diagnósticos, a la formulación de políticas nacionales e internacionales. Todo lo anterior son pasos necesarios pero no suficientes en sí mismos, requieren contar con un sustento teórico que los guíe y que permita articular de manera coherente los diferentes elementos que conforman el fenómeno. La búsqueda de propuestas teórico-metodológicas se convierte así en un imperativo para hacer de la realidad un objeto inteligible sobre el cual se pueda actuar.

En el presente trabajo pretendo, con cierta modestia, incursionar en este

ámbito desde la antropología de la cultura. Si bien coincido con lo que hoy ya es un consenso en cuanto a que la comprensión de la problemática ambiental requiere de un enfoque interdisciplinario, esto no significa, a mi juicio, que con ello se anule la especificidad disciplinaria. La interdisciplinariedad no es la suma de aportes disciplinarios, esto es multidisciplinaria. La interdisciplinariedad se refiere más bien a interconexión, a la articulación entre los distintos aportes disciplinarios al abordar un fenómeno bajo un mismo marco epistémico, bajo un mismo enfoque analítico.

¿Cuál es el aporte de la antropología de la cultura al estudiar la realidad socioambiental holísticamente y no de forma fragmentada? Ésta será la interrogante que guíe la discusión a los largo de las siguientes líneas. Junto con ella vendrán otras más que nos ayuden a ir develando las capas para romper con lo aparente. La realidad es vasta y compleja, no podemos aproximarnos a ella cargados de respuestas; la intuición y la duda deberán por tanto convertirse en nuestra principal herramienta.

No todas las preguntas son nuevas; algunas incluso son piedra angular en el surgimiento y desarrollo de las disciplinas, como es el caso de la Antropología en cuyo origen mismo se plantea responder al cómo de la articulación entre naturaleza y cultura.

Retomaré por tanto esta vieja inte-

rogante y estructuraré mi exposición en torno a ella: en una primera parte haré una breve revisión crítica de los distintos enfoques analíticos que, desde la antropología, han guiado el estudio de la relación cultura-medio ambiente. En la segunda parte de este ensayo me interrogaré sobre los nuevos desafíos que la crisis ambiental impone a la antropología y al pensamiento científico en general. Deberé explicitar el concepto de cultura del que parto para en un tercer apartado, confrontarlo con el paradigma de la modernidad y construir el andamiaje conceptual que me permita proponer una vía para acercarnos a la dimensión cultural de la problemática ambiental.

### **I. Antropología y medio ambiente. Algunos antecedentes**

Como arriba mencionaba, el estudio de la relación cultura-medio ambiente no es un tema nuevo para la antropología, como bien se puede apreciar en las descripciones detalladas del entorno físico que nos presenta la etnografía clásica.

Vinculada en sus intereses a la expansión colonial europea, las preocupaciones principales de la antropología evolucionista del siglo XIX y principios del XX giran en torno a explicar al "otro", y entender las pautas que guían a las diferentes alturas "salvajes" o "primitivas", ubicadas en ambientes igual-

mente salvajes desde la óptica de Occidente. Es pues por ello que los antropólogos indagan sobre cómo un medio físico particular influye en la conformación de culturas particulares y sólo éstas evolucionan a partir del tipo de apropiación que se tuviera de la naturaleza.

La forma como se aborda y analiza esta relación se liga estrechamente con el desarrollo teórico de la misma disciplina; así, pues, al hacer la revisión nos encontraremos con las diferentes corrientes de pensamiento que han dominado la reflexión científica del último siglo: el evolucionismo, el neoevolucionismo, el neofuncionalismo y el marxismo. Veamos qué nos dice cada una de ellas.

### 1) *La corriente del determinismo ambiental*

Herederos del pensamiento del siglo XVIII e influenciados por los estudios de Montesquieu sobre el determinismo geográfico en la organización sociopolítica de los grupos humanos, Kroeber y Wissler son, sin lugar a dudas, los principales representantes de aquella corriente que postula que existe una estrecha correspondencia entre el ambiente y la cultura, o lo que Kroeber llama "áreas naturales" y "áreas culturales", refiriéndose a estas últimas como "...unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución

contigua de elementos culturales". (Vesuri, 1986: 206)

En su obra *Cultural and Natural Areas of Native North America*, publicada en 1939, Kroeber indica que ninguna cultura puede ser entendida cabalmente si no se toman en consideración factores extraculturales que la determinan, como es el caso del medio ambiente:

... por un lado, la cultura puede ser comprendida primariamente sólo en términos de factores culturales; pero por otro lado ninguna cultura es totalmente inteligible sin referencia a los factores no culturales, a los factores del medio ambiente con los que está en relación y que la determinan. (Kroeber, 1939: 205, en Harris, 1985: 293)

Wissler, por su parte, afirma también a partir de sus estudios hechos en el continente americano, que los aspectos ambientales influían directamente en la conformación de las áreas culturales. No obstante, ninguno de estos dos autores lograron establecer términos nomotécnicos. A los elementos geográficos como el clima, la topografía o la hidrología que constitúan el entorno físico donde se asentaban determinados grupos de población, se les otorgaba no sólo el papel activo de la relación (asumiendo, por ende, que las sociedades humanas eran meramente receptoras), sino el determinante en la conformación cultural. ¿Cuál es el sustrato científico de esta teoría? ¿Cómo explicar las

diferencias culturales en ambientes naturales similares? ¿Cuál es el peso relativo de cada uno de los elementos que conforman el ambiente natural o, es acaso la suma de todos ellos lo que otorga el papel determinante? ¿Cómo, en fin, hablar de relación cuando los elementos en juego son visualizados como totalidades independientes y esferas distintas? Preguntas como éstas y muchas más cuyas respuestas carecieron de argumentos contundentes, establecieron sin duda el valor poco sólido de este enfoque y lo colocaron en tela de juicio.

## 2) Julian Steward y la ecología cultural

Rompiendo con el esquema geográfico determinista, Julian Steward publica en 1936, en el marco de un enfoque evolucionista, su obra *The Economic and Social Basis of Primitive Bands*, donde plantea la interacción cultura y medio ambiente en términos causales, e introduce de esta manera el elemento tecnológico, argumentando que la combinación de tecnología y medio ambiente deriva en un tipo de organización social particular y que “una relación tecnocológica particular causa un efecto similar”, independientemente de la voluntad de los actores (Harris, *op. cit.*: 578). A esta forma de articular los procesos de producción con el medio ambiente, es a lo que Steward denominó como el método de la ecología cultural.

Su objetivo es el de identificar las condiciones materiales de la producción y reproducción sociocultural articulando procesos productivos y medio ambiente. El método consiste en estudiar la relación que existe entre ciertos rasgos del ambiente, tales como la cantidad, calidad y distribución de los recursos, y ciertos rasgos de la cultura, como la tecnología, los sistemas económicos, la demografía, la organización social, entre otros.

Introduciendo como variables principales las tecnológicas y tecnocómicas, Steward planea así el concepto de “núcleo cultural” al que define como:

... la constelación de rasgos más estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y con los dispositivos económicos. El núcleo incluye aquellas pautas sociales, políticas y religiosas de las que puede probarse empíricamente que guardan íntima conexión con estos dispositivos... La ecología cultural presta máxima atención a aquellos rasgos que en el análisis empírico resultan estar más íntimamente relacionados con la utilización del entorno físico de acuerdo con las pautas culturalmente prescritas. (Steward, 1955, en Harris, *op. cit.*: 572).

El énfasis de la ecología cultural está puesto entonces en *la forma* como las sociedades se apropian de la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades y por lo tanto, para garantizar su reproducción. En otras palabras, los patrones

culturales están en estrecha relación con la organización productiva y, por tanto, sólo interesa la relación con el medio ambiente en este sentido. La evolución de las culturas está dada, entonces, por el desarrollo de factores tecnológicos que posibilitan la apropiación del entorno físico moldeando así la organización económica.

Indudablemente, frente a la posición de aquéllos que sustentaban la tesis de un determinismo geográfico en la conformación de las culturas, el aporte de Steward y de la ecología cultural otorga mayor dinamismo a la relación entre cultura y ambiente; no obstante, no podemos dejar de cuestionar un cierto determinismo tecnoeconómico que deja de lado otros aspectos de la cultura que no están "estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y con los dispositivos económicos", y que bien podrían tener relación con el medio ambiente; al parecer, éstos quedan excluidos del concepto de "núcleo cultural". Lo material, lo económico, son el eje central de la relación y lo que constituye la base del orden cultural.

¿Estamos hablando aquí de interacción con la naturaleza, de adaptación a determinadas condiciones del entorno o simplemente de apropiación selectiva con fines productivos? La pregunta realmente resulta ser ociosa en el marco de la ecología cultural, su interés

fundamental está puesto, más que en el ambiente o en la relación sociedad-naturaleza, en la evolución de las culturas.

### 3) *Uso de la energía y evolución de las culturas*

*a. Leslie White*

En el marco de esta misma preocupación por explicar la evolución de las culturas, Leslie White formula la "Ley básica de la evolución" en donde pone énfasis en los niveles de uso de energía como determinantes de la evolución cultural:

"Mientras los otros factores se mantengan constantes, la cultura evoluciona a medida que crece la cantidad de energía disponible por cabeza y por año, o a medida que crece la eficiencia de los medios de hacer trabajar esa energía." (White, 1959, en Harris, *op. cit.*: 550)

White está concibiendo al medio físico como una fuente de energía para ser utilizada, enfatizando que es la cantidad de energía disponible y la forma como el hombre se apropia de ella y la transforma (a través de la tecnología), lo que determinará el desarrollo de las culturas. Dicho de otra forma; a mayor ingreso energético, mayor complejidad de la sociedad, y al revés. Las bandas de cazadores y recolectores, desde esta perspectiva, son un ejemplo clásico de un bajo nivel energético, así como las

sociedades complejas lo son de lo contrario.

Pero si bien la energía es el eje en torno al cual White elabora su teoría de la evolución de las culturas, el peso fundamental está puesto sobre los aspectos tecnológicos que permiten su apropiación. Nos encontramos así, de nueva cuenta, frente a un determinismo de algún modo similar al planteado por Steward; sin embargo, a mi juicio, no es esto lo que cuestiona su enfoque y nos remite a ciertas interrogantes sin respuesta. El problema, a mi modo de ver, está en las condicionantes que él mismo establece: "Mientras los otros factores se mantengan constantes..."

¿Qué significa esto? ¿Cuáles son los factores que deben mantenerse constantes y de qué depende que eso se logre? ¿Está concibiendo a las culturas como sistemas cerrados? Finalmente ¿qué sucede con las características de los ecosistemas en términos de disponibilidad energética? ¿Se encuentran acaso en éstas las nuevas condicionantes?

Resulta interesante revisar la teoría antropológica y encontrar que no es siempre contracorriente como se refutan los postulados, sino que la crítica más fina puede surgir de un desarrollo posterior de las ideas básicas que les dieron origen. Éste es, a mi modo de ver, el caso de Richard Adams.

### b. Richard Adams

El estudio del manejo de los flujos de energía iniciado por White ha encontrado seguidores en la antropología moderna dentro de la corriente neoevolucionista. Richard Adams es sin duda uno de los principales representantes; sin embargo, la propuesta de Adams (1975) resulta más interesante en tanto que plantea que no es el uso de la energía el eje de la discusión, sino *el control* que de ella se tenga; control que se traduce en poder, al que a su vez define como una relación social. La tecnología deja ya de ser un elemento determinante, para convertirse en un simple instrumento ("conocimientos, habilidades y materiales necesarios...") para manipular la energía, y la sociedad es entendida en tanto sistema abierto con una estructura disipativa (Adams, 1983).

La teoría del poder social elaborada por Adams a partir del control de los flujos de energía resulta particularmente atractiva ya que no está hablando de un control en abstracto, sino del control que se ejerce sobre alguna forma de energía que culturalmente esté reconocida por otros actores como una fuerza de movimiento. Visto desde esta perspectiva, el medio ambiente para Adams no sólo comprende los elementos físicos (como la topografía, el clima, los recursos naturales, etcétera) sino también los sociales (las personas, el habla,

el comportamiento, etcétera), “todo constituye formas o flujos de energía que forman el ambiente” (*Ibid.*: 29). Me pregunto sin embargo si no hay en su propuesta una sobre sociologización del medio ambiente en donde lo social (entendido como lo económico, lo político, lo cultural) es quien lleva la voz cantante. Volveremos sobre esta discusión más adelante.

4) *Adaptación a las condiciones específicas del entorno: la corriente neofuncionalista*

En el seno de la antropología cultural, muy en boga en los EUA durante los años sesenta, algunos antropólogos neofuncionalistas como Marvin Harris, Vayda y Rappaport, entre otros, comenzaron a abordar la problemática ambiental reconociendo el papel activo del entorno físico; esto es, ya no sólo como el marco estable que proporciona insumos para la conformación cultural, sino siendo a su vez transformado por ésta (Vessuri, *op. cit.*); sin embargo, su gran debilidad estriba en las razones que ofrecen al *porqué* de la interacción, a la cual la plantean en términos funcionales.

Retomando en su análisis conceptos teóricos de la biología y la ecología (que dicho sea de paso, trasladan de manera mecánica al análisis social), estos autores indican que la organización y la cultura de los grupos humanos son *adaptacio-*

*nes funcionales* que permiten explorar el medio ambiente sin exceder la capacidad de carga de los ecosistemas. Desde el punto de vista de los neofuncionalistas, el medio ambiente es un “nicho” al cual se adaptan las estrategias culturales para incrementar las oportunidades de sobrevivencia. Hay una ausencia total en el análisis neofuncionalista sobre la relación sociedad-naturaleza, de las condiciones históricas y sociales específicas que influyen en la organización productiva y el comportamiento cultural de las poblaciones con el medio ambiente, aspecto que será fuertemente cuestionado por la antropología marxista.

5) *Las relaciones de producción como marco de referencia a la relación hombre-naturaleza: la corriente marxista*

Es sin lugar a dudas la corriente marxista la que expondrá sus más fuertes críticas contra el neofuncionalismo, al plantear que la relación entre hombre-naturaleza no puede ser abordada sino en el marco de las relaciones de producción (fuerzas productivas y relaciones sociales de producción). Así pues, para Marx y sus seguidores, en el acto de transformar a la naturaleza, el hombre se transforma a sí mismo, pero esta transformación de la naturaleza sólo puede darse en el marco social específico, y es sobre este último sobre el cual



volcará su análisis, influenciando, de manera directa, los estudios sobre sociedad y medio ambiente en una perspectiva estructural.

### *Recapitulando*

Diferentes corrientes, diferentes enfoques, pero en todos ellos el peso está puesto en el mismo lugar; a saber: la formación y la conformación cultural. Evolucionistas, neoevolucionistas, funcionalistas, marxistas, todos ellos dan cuenta de la relación por determinantes (geográficas, tecnológicas, económicas, socioeconómicas) o por adaptación funcional, entre cultura y medio ambiente. Por otro lado, en todas ellas encontraremos que lo que predomina es el aspecto material; dicho de otra forma, el entorno físico visto sólo en términos de fuente de recursos y por ello ligado a formas de organización social y económica.

A contracorriente de estos enfoques que enfatizan el aspecto material en la relación cultura-naturaleza, a principios de los años sesenta, comienza a surgir el enfoque que podríamos llamar ideacional, vinculado a la antropología cognitiva (Arizpe, 1990), encabezado por Goodenough y Frake, quienes introducen la importancia de los aspectos distintivos de la cultura en la relación con el entorno físico. Esta postura, que tendrá fuertes influencias en la investi-

gación etnoecológica, alude al principio de la heterogeneidad cultural y del papel de ésta en las distintas percepciones sobre el entorno. Así pues, el medio físico no sólo existe, sino que es percibido culturalmente de manera diferenciada; el observador externo deberá, entonces, dejar de imponer sus estructuras cognitivas para entender a la naturaleza culturalmente ubicada (Vesuri, *op. cit.*, Simmons, 1993).

## **II. La problemática ambiental y el nuevo reto para la antropología**

La revisión teórica antecedente nos deja claro cómo para la antropología la dimensión cultural es un elemento constitutivo tanto de los procesos sociales como de la apropiación de la naturaleza; en ella interfiere y a través de ella se recrea. A partir de los diferentes enfoques (omitiendo en ellos al determinismo geográfico), se nos abren sin lugar a dudas las perspectivas para analizar esta relación entre naturaleza y cultura en el contexto de los procesos sociales, económicos, políticos o simbólicos. Sin embargo, frente a la problemática ambiental actual esto ya no es sólo insuficiente, sino que además puede constituir un freno para su cabal comprensión y aprehensión.

¿Qué quiero decir con esto? Pues simplemente, que la relación naturaleza-cultura es una relación dinámica e

interactiva; que no es sólo la cultura la que se forma y transforma sino también la naturaleza, y que la relación entre ambas no es lineal sino sistémica. Esto requiere, por tanto, romper con la fragmentación del conocimiento que colocaba a lo social por un lado y lo natural por el otro, como cotos privados del saber de ciencias distintas. No estoy abogando aquí por la "naturalización" de la sociedad ni mucho menos por una "sociologización" del entorno físico. Aludo y me adhiero, más bien, a lo que Edgard Morin (1984) ha denominado *el principio de complejidad* que busca superar el conocimiento fragmentado cuyo reflejo ha sido, como dice el mismo autor, que "... las ciencias del hombre no tienen conciencia del carácter físico y biológico de los fenómenos humanos. Como las ciencias de la naturaleza no tienen conciencia de su inscripción en una cultura, una sociedad, una historia...". (En: Naredo, J. M., 1992: 139)

La crisis ambiental es sin duda la que ha venido a poner el dedo en la herida y confrontar así nuestro pensamiento, nuestra manera de acercarnos a la realidad. Hoy queda claro, o por lo menos debería quedar claro, que para entenderla y ofrecer soluciones —lo que en primera y última instancia constituye el principal interés— debemos abordarla bajo una perspectiva que conjugue tanto los aspectos que conciernen a los ecosistemas y su funcionamiento, como

a la interacción de éstos con los socio-sistemas. Esto es, desde la complejidad.

La complejidad, desde el punto de vista de Rolando García (1986) es la interacción de elementos heterogéneos e interdefinibles (sociales, económicos, políticos, biológicos, físicos, culturales) dentro de un sistema. Desde esta perspectiva, la realidad no puede ser abordada de manera fragmentada ni como una sumatoria de los elementos que la componen. Éstos, por sí mismos, no tienen importancia, no nos dicen nada del fenómeno, lo que dinamiza al sistema es su interacción e interdefinibilidad. La realidad así vista es, pues, una totalidad organizada y la relación sociedad-medio ambiente forma parte de esa totalidad expresándose a través de diversos procesos (Ávila, 1996):

- 1) Económicos: formas de producción, actividades productivas (producción, circulación y consumo de bienes y servicios)
- 2) Políticos: poder y control social y procesos demográficos
- 3) Sociales: organización social y procesos demográficos
- 4) Culturales: valoración, simbolización, representación y prácticas
- 5) Tecnológicos: apropiación de modelos tecnológicos
- 6) Físicos: clima, geología, hidrología
- 7) Ecológicos: cambios ecosistémicos (erosión, desertificación, azolvamiento...)

La propuesta metodológica de los sistemas complejos, cuyas bases teóricas se encuentran en el estructuralismo genético de J. Piaget, resulta a mi juicio bastante atractiva para el estudio de la problemática ambiental pues además de articular el entorno social con el entorno físico a través de procesos interactivos, nos aleja de los determinismos (económicos, políticos, sociales, demográficos, biológicos, etcétera) al romper con la noción de las relaciones lineales.

Sin embargo, hay dos cuestiones que me inquietan con respecto a este modelo: la primera se refiere a la omisión del sujeto y, por tanto, de la dimensión subjetiva de la acción social. La segunda, si bien ligada a la anterior, concierne más bien a ¿cómo frente a un modelo tan vasto y complejo (literalmente hablando), no pasar de especialista a “todólogo” y perder, en este tránsito, la especificidad del aporte disciplinario que, en lo que a mí concierne como antropóloga y para el tema que aquí me ocupa, es el de la dimensión cultural de la problemática ambiental? Para hacer confluir ambas preocupaciones me veo por tanto obligada a manifestar mi posición frente a la dualidad sujeto/objeto y luego, a partir de ello adoptar un concepto de cultura.

*Objetividad/Subjetividad: ¿disyuntiva insuperable o mera apariencia?*

Esta preocupación me remite a la ya tradicional discusión en la teoría social sobre lo objetivo y lo subjetivo, la estructura y el sujeto, que expresadas en las corrientes estructuralista e interpretativista aparecen como entidades dicotómicas e irreconciliables. Para los que pertenecen a la primera corriente, que se ha caracterizado por un “descentramiento del sujeto” (Giddens, 1995), el significado de la acción social está dado únicamente por las relaciones estructurales: “está ahí”. Los interpretativistas, por su parte, consideran que las estructuras sólo pueden ser concebidas a partir del sujeto pues es éste el que las interpreta y les da significado.

No voy a detenerme demasiado en esta discusión; desde mi punto de vista, el *principio de complejidad* del que hablábamos y que aquí defiendo como *principio de análisis para abordar la problemática ambiental*, no debe limitarse a vincular de manera interactiva e interdefinible sólo lo social con lo natural, la cultura con la naturaleza, sino de igual modo lo material con lo simbólico, lo objetivo con lo subjetivo. Todo ello forma parte de la realidad como un todo, aunque evidentemente el problema está en cómo abordarla. En este sentido quisiera aproximarme a la propuesta que sobre esto hacer Pierre Bourdieu.

Según Bourdieu las ciencias sociales han estado debatiéndose entre el objetivismo y el subjetivismo creando falsas

dicotomías de la realidad social que se expresan en oposiciones tales como individuo/sociedad, teoría/práctica, estructura/sujeto, y que impiden por tanto analizar la complejidad de los procesos sociales. El autor critica ambas posiciones a las que acusa de caer en determinismos. En el caso del objetivismo, porque al negar al sujeto se toman los hechos sociales como si sólo estuvieran determinados por las estructuras; mientras que el subjetivismo cae en el lado opuesto captando sólo la experiencia de los sujetos, el sentido común que éstos tienen de los hechos.

Bourdieu intenta superar esta contradicción entre objetivistas y subjetivistas, proponiendo el análisis del "estructuralismo constructivista" que se basa en el hecho de que en el mundo social hay estructuras objetivas que orientan y coaccionan las prácticas de los agentes sociales y, al mismo tiempo, son ellas el fundamento de los esquemas de pensamiento, percepción y acción de los sujetos; "...esas representaciones también deben ser consideradas, dice Bourdieu, si se quiere dar cuenta de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que tienden a transformar o conservar esas estructuras." (Bourdieu, 1987:129)

El esquema de Bourdieu podría entonces resumirse de la siguiente manera: la realidad social se funda a partir de estructuras objetivas pero también de representaciones subjetivas de los suje-

tos, cuyo fundamento lo encuentran en las primeras. Romper con la visión del sujeto motivado en sus acciones por el libre juego del sentido común es, como el mismo Bourdieu anota, un paso necesario para abordar el análisis de lo social; sin embargo, se torna necesario asimismo, incorporar la percepción del mundo social pues ésta no está dada a priori, es decir, no está vacía, sino que está socialmente estructurada y es al mismo tiempo estructurante pues es a partir de ella que los sujetos actúan y guían su práctica; esto es a lo que él llama *habitus* y que define como "un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas". (Bourdieu, *op. cit.*: 134).

Dicho de otra forma, lo que hace este autor en su propuesta analítica es establecer una relación entre lo socioeconómico y lo cultural, lo estructural y lo simbólico. Y es precisamente a través de la interiorización de las estructuras del mundo social y exteriorización de éstas, objetivadas en la práctica, como se va construyendo la realidad social; todo lo cual nos lleva a coincidir con él en el sentido de que *la cultura, entendida ésta como un sistema de símbolos estructurados y estructurantes, es un ingrediente de toda práctica social, no sólo individual sino también colectiva.*

Teniendo esto claro estamos en posibilidad de avanzar con más firmeza en

el estudio de la dimensión cultural de la problemática ambiental, pues, como dice García Canclini

Se reduce la discusión a si la cultura es expresión o reflejo de estructuras materiales, ya que es concebida como un nivel específico y necesario de toda práctica humana... La cultura designa, en la actual perspectiva, la dimensión simbólica presente en todas las prácticas del hombre, con lo cual a la vez se afirma su imbricación en lo económico y social [y yo agregaría aquí también lo biofísico] y se crea la posibilidad analítica de distinguirla.

Con plena intención agrego aquí la imbricación con lo biofísico para insistir en lo que ya antes he mencionado en el sentido de que no sólo hemos transformado el medio ambiente a través de procesos económicos, políticos, sociales y culturales, sino que esas transformaciones han generado procesos físicos y ecológicos que inciden e interactúan con el ámbito de lo social generando nuevos procesos.

### **III. La dimensión cultural de la problemática ambiental**



### 1. El paradigma de la modernidad

En los últimos siglos, el “progreso” ha sido punto de horizonte del modelo civilizatorio, tanto de Occidente como del mundo occidentalizado, sustentado por el paradigma de la modernidad. La conjugación de la ciencia, tecnología y razón se perfiló así como la alternativa que emanciparía a los hombres de las fuerzas del oscurantismo y de la naturaleza indomable. La modernidad era una caja cargada de promesas: a través de la ciencia se lograría el control de la naturaleza; el desarrollo tecnológico, apoyado en el conocimiento científico, permitiría abundancia material y satisfacción por lo tanto de todas las necesidades humanas; la razón, en fin guiaría a una óptima organización social para alcanzar el ideal de paz y justicia. Como dice Norgaard (1995), la modernidad era la “vía rápida” de acceso al progreso.

Hoy, sin embargo, a decir del mismo autor, ante las evidencias de un mundo que presenta una desigualdad económica y social acentuada, de un ambiente degradado, de una innegable devastación de los recursos, de enfrentamientos e intolerancia, la modernidad se presenta más que como una promesa, como una traición al progreso (*Ibid.*). Opino que no es hasta hoy cuando la modernidad se convierte en traición del progreso; a mi juicio, la modernidad dejó de ser promesa en el momento

mismo en que se constituyó como proyecto hegemónico, negando la heterogeneidad cultural, ocultando las diferencias, (económicas, sociales y políticas), favoreciendo intereses, bloqueando las alternativas y aniquilando, a su paso, todo lo que constituyera un obstáculo, incluidas aquí, por supuesto, tanto la naturaleza como la cultura.

Tomemos sólo, a manera de ejemplo y en forma breve, lo que el proyecto modernizador —expresión de la modernidad— hizo con el trópico húmedo mexicano en los últimos treinta años.

En México, como en la mayor parte de los países tropicales, las selvas húmedas funcionaron como zonas de reserva: áreas de expansión de la frontera agrícola, zonas de dotación de tierra a solicitantes, utopía de reservorio de alimentos. No hubo en las políticas gubernamentales hacia el trópico húmedo mexicano, durante los años sesenta, setenta y ochenta, ninguna consideración que llevara a un manejo adecuado y sustentable del ecosistema. El saldo hoy día es un trópico húmedo poblado mediante programas de colonización dirigida o promovida por el Estado; una población empobrecida, pues la dotación de tierras no estuvo siempre acompañada de programas productivos y, finalmente, un área fuertemente degradada desde el punto de vista ecológico, presentando en muchos casos pérdidas irreversibles (muchas veces como conse-

cuencia de los propios programas productivos donde sí los hubo).

El proyecto modernizador en el trópico mexicano tuvo su máxima expresión en la aplicación de la tecnología de la revolución verde, convirtiendo selvas en pastizales, que dicho sea de paso hoy presentan altas tasas de erosión, y anulando la capacidad productiva de los ecosistemas al imponer monocultivos comerciales altamente degradantes y contaminantes por el uso de agroquímicos. En pos de la modernidad se actuó sobre el ambiente y las personas de la misma manera; a saber: como objetos manipulables. Con el primero, se obviaron las características y el funcionamiento ecosistémicos; con las personas se hizo lo mismo con lo que respecta a la cultura, el conocimiento tradicional y la organización social, imponiéndoles técnicas y formas de organización productivas que estaban, de entrada, condenadas al fracaso. Lo que imperó aquí fue una racionalidad instrumental guiada por un principio de eficiencia económica. Los saldos son por todos conocidos.

## *2. La corriente etnoecológica: crítica al paradigma de la modernidad y reivindicación del conocimiento tradicional*

Ante las evidencias del fuerte deterioro ambiental y social de la última mitad del siglo que está por terminar y constatando, como dice E. Leff que "... la natura-

leza y la cultura no tienen valores asignables dentro de la racionalidad económica prevaleciente" (1993: 57), se comenzaron a desarrollar diversos estudios dentro de la corriente etnoecológica —influenciados por la teoría de la dependencia y la antropología cognitiva—, cuyo objetivo era mostrar, fundamentalmente, la "irracionalidad" social y ambiental de la "racionalidad" económica, así como rescatar los aportes de la cultura y el conocimiento tradicional en el manejo sustentable de los recursos y los ecosistemas, pugnando así por el reconocimiento y respeto de las culturas, especialmente de los grupos indígenas.

Los estudios etnoecológicos, realizados a nivel micro (y hay que decir aquí que más por iniciativa de ecólogos y biólogos que de antropólogos), si bien retoman de la antropología cognitiva la necesidad de incorporar las diferencias culturales en la relación sociedad medio-ambiente, no se quedan en el mero listado o recuperación de las taxonomías y clasificaciones de flora y fauna de los grupos indígenas, sino que se interrogan también por los valores y creencias asociados al uso y manejo de los recursos en el marco de la organización económica y las prácticas productivas y reproductivas de los grupos humanos. Como dice Toledo. (1929: 9)

In doing this, ethnoecology should treat human groups not as mere study objects

but as social subjects who put into action intellectual procedures (knowledge, perception and belief), make decisions and execute practical operations in order to appropriate nature [...] In doing this, ethnoecology becomes a discipline covering the three unseparable dominions of landscape: nature, production and culture.

Los aportes de los estudios etnoecológicos son, sin lugar a dudas, invaluable no sólo por su rigor metodológico que los lleva a descripciones detalladas del entorno físico, a buscar la conexión entre el *corpus* (símbolos, conceptos y percepciones de la naturaleza) con la *praxis* (operaciones prácticas mediante las cuales se da la apropiación material de la naturaleza), o dicho en términos bourdianos, el *habitus*, y evaluar ecológicamente esta *praxis* analizando el impacto sobre los ecosistemas utilizados (*Ibid.*: 10); sino también, y especialmente, por su carácter crítico a la vez que propositivo.

No existe en su propuesta un afán "conservacionista" a priori, ni de la naturaleza ni de la cultura. Se oponen de entrada a una visión estática del conocimiento "tradicional", al que conciben en continuo movimiento, formándose y transformándose a partir de la experiencia concreta. Su crítica al modelo modernizador opera por el carácter homogeneizante y devastador que éste presenta al imponerse sobre sociedades y ecosistemas como si fuesen tábulas rasas, las primeras; y estáticos, los se-

gundos. Los resultados de diferentes trabajos nos muestran cómo la racionalidad productiva campesina es diferente a la racionalidad económica de la modernidad, pues mientras ésta funciona guiada únicamente por criterios de eficiencia económica, la primera se define a través de prácticas culturales de uso integral de los recursos, lo que no quiere decir que sea ineficiente en términos de mercado y esto es justamente lo que los etnoecologistas quieren resaltar.

Su propuesta se resume entonces a la búsqueda de una nueva racionalidad productiva que incorpore los procesos ecológicos y culturales en la búsqueda de la sustentabilidad tanto ecológica como económica y social. Esto está implicando no sólo que se reconozca a nivel de discurso la importancia de los aportes específicos de las diferentes confirmaciones culturales en el manejo sustentable de los recursos. El reconocimiento y el respeto sólo podrán operativizarse, desde esta perspectiva, en el contexto de nuevas relaciones sociales fundamentadas en la democracia y la equidad.

### 3. La dimensión cultural de la problemática ambiental más allá de su cristalización en prácticas de manejo agrícola

Los trabajos de la corriente etnoecológica constituyen, desde mi punto de vis-



ta, una fuente obligada en el análisis de la dimensión cultural de la problemática ambiental; sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que la dimensión cultural está presente únicamente en el caso de las sociedades agrarias y más concretamente en los grupos étnicos, expresándose o cristalizándose en prácticas de uso y manejo de los recursos. Ahí está, es cierto, expresada en el *habitus* campesino. Pero está también en las sociedades no agrarias, en las modernas industriales, en las que están en transición; y esto es así porque la cultura es, como antes mencionamos, un elemento constitutivo de toda práctica social. Tal vez la pregunta que deba formularse aquí es ¿qué es lo que orienta la práctica social?

El concepto de *habitus* que nos ofrece Bourdieu, y al que aquí nos referimos más arriba, nos ofrece elementos para aproximarnos a esto al relacionar en él tanto condiciones objetivas como condiciones subjetivas, estructuradas y estructurantes. Considero, no obstante, que el estudio de la dimensión cultural de la problemática ambiental podría enriquecerse si utilizamos, además del concepto de *habitus*, el de *representaciones sociales* propuesto por Moscovici, ya que ambas propuestas para el análisis de lo real, lejos de ser contradictorias resultan complementarias, remitiéndonos más a la práctica social, con el *habitus*, y a lo que podríamos llamar el proceso

de estructuración subjetiva-objetiva de esa práctica, con la propuesta de Moscovici. Veamos con más detenimiento este concepto.

### *Las representaciones sociales*

La noción de representación social fue acuñada por Moscovici en su libro *El psicoanálisis su imagen y su público*, publicado en 1961, en un afán por acercarse a la forma de aprehender lo real propia de las sociedades modernas, y se parece a éstas en su carácter híbrido, aunque lo que hace confluir no es lo nuevo y lo viejo, lo propio y lo ajeno, sino a la psicología y a la sociología. Así pues, la representación social es una forma de pensamiento social ubicada que parte de lo social y sobre él actúa.

¿Cómo se forma nuestra visión de la realidad? ¿Cómo incide ésta en nuestras conductas cotidianas? son éstas quizás las principales preguntas que guían el concepto de la representación social como forma de conocimiento del sentido común que, como dice Jodelet:

... concierne a la manera cómo nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que de él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano [...] se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmi-

timos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido. Bajo sus múltiples aspectos intenta dominar esencialmente nuestro entorno, comprender y explicar los hechos e ideas que pueblan nuestro universo de vida o que surgen en él, actuar sobre y con otras personas, situarnos respecto a ellas, responder a las preguntas que nos plantea el mundo. (1986: 473)

La representación social no es por tanto una simple visión del mundo, un producto sociocultural, un mero reflejo de lo real en la mente de los sujetos; de lo real se forma pero sobre lo real actúa construyéndolo; a decir de Ibañez (1988), es por tanto a la vez un "pensamiento constituido y pensamiento constituyente", en el que intervienen tanto aspectos objetivos de la realidad como es la inserción social del sujeto (en determinadas condiciones económicas, sociales, políticas, históricas), como sus representaciones simbólicas (a partir de los sistemas de creencias y valores).

Moscovici indica que la interacción entre lo social y lo psicológico, es decir, la forma como lo social transforma el conocimiento en una representación y cómo esta representación, a su vez, transforma lo social, se da a partir de dos procesos: *la objetivación y el anclaje*, a través de los cuales se elabora y funciona la representación social.

El primero se refiere básicamente a la transformación del concepto en imagen, a poner en forma de ícono, a materializar las ideas abstractas; dicho en palabras de Moscovici: "Objetivizar es reabsorber un exceso de significados materializándolos" (Moscovici, 1976, En: Jodelet, *op. cit.*; 481). Es, pues, el proceso mediante el cual se reconstruye el objeto en la mente y, por tanto, se construye el mundo social (Uribe, 1996).

El anclaje, por su parte, se refiere a la integración de este objeto representado y materializado dentro de nuestro sistema de pensamiento al que a su vez transforma; se refiere, como dice Jodelet:

... a la integración cognitiva del objeto representado dentro del sistema de pensamiento preexistente y a las transformaciones derivadas de este sistema, tanto de una buena parte como de otra. Ya no se trata, como en el caso de la objetivación, de la constitución formal de un conocimiento, sino de su inserción orgánica dentro de un pensamiento constituido. (*Ibid.*, 486)

Cabe anotar aquí que esta integración cognitiva está condicionada no sólo por los esquemas de pensamiento, sino también por la posición social del sujeto. Así, pues, la representación social de un objeto variará en forma y contenido según los diversos grupos sociales y culturales de que se trate; es decir, está socialmente determinada.

La representación social alude por tanto a ese proceso mediante el cual los sujetos sociales se aproximan a lo real, lo incorporan, lo descomponen, lo explican, lo dotan de significado y se apropian de él, para sobre él actuar; como dice Ibañez (*op. cit.*: 55) "Las representaciones sociales producen los significados que la gente necesita para comprender, actuar y orientarse en su mundo social".

Para el tema que aquí nos ocupa, el concepto de representación social constituye una herramienta útil al tiempo que necesaria para el estudio de la relación entre sociedad y medio ambiente, ya que nos permite ver no sólo cómo actuamos sobre el ambiente, sino qué es lo que guía esta práctica en un marco de condicionamientos socioestructurales y de configuraciones simbólicas. Por otro lado, no sólo introduce el principio de la diferencia social y cultural, sino que permite asimismo, indagar sobre las sutilezas de estas diferencias sin confundir ambas esferas; así por ejemplo, puede permitirnos entender por qué, en aparente igualdad de circunstancias, diversos individuos o grupos reaccionan frente a un mismo hecho de manera distinta y toman decisiones diferentes. Vayamos a un ejemplo concreto.

Uno de los factores que ha conducido al mayor deterioro de las selvas tropicales ha sido la transformación de su cubierta arbolada en pastizales para ganado bovino, exponiendo los frágiles

suelos a la erosión, con lo que se anula la capacidad de regenerarse. En México, como en la mayor parte del mundo tropical, la miopía de las instituciones gubernamentales y de ciertos organismos internacionales (por cierto, y dicho sea de paso, hoy son los mismos que pugnan por la conservación del ambiente), fue la que fomentó esta ganaderización de las selvas a través de la promoción indiscriminada de créditos.

En la selva Lacandona, que es el lugar que más conozco, siempre me llamó la atención que en un mismo ejido y en idénticas condiciones socioeconómicas y de pertenencia étnica, algunos campesinos aceptaran los créditos y otros no. Al interrogar a los ejidatarios sobre el porqué de la decisión, los primeros la explicaban diciendo que "el ganado es dinero" (y por tanto también *status*), mientras que los otros aludían a razones ecológicas:

Las vacas necesitan bastante terreno para sus potreros y además maltratan mucho la tierra con sus pies. Aunque esté bien el zacate donde caminan, siempre dejan pelado el suelo y luego, cuando viene la lluvia ahí se va lavando la tierra. Se queda sin nada el potrero, ya que no crece el zacate, menos la milpa, porque se cansa mucho el pobre terreno (Garza *et al.*, 1995: 79).

Como se puede observar, la valoración de la selva es pues, totalmente distinta en ambos grupos y no puedo expli-

cármela por ubicación en la estructura social ni por razones étnicas, lo que me lleva a pensar que esta apropiación distinta del entorno obedece a otras razones que pueden ser desde diferente adscripción religiosa hasta diferencias en el conocimiento construido a partir de la experiencia y de la asimilación de información externa. Creo que abordándolo en términos de representación social del objeto se podrían tener más elementos para diferenciar ambos grupos y, por tanto ambas conductas. Hoy los créditos ganaderos están suspendidos, pero hay que considerar que no es sólo esto lo que guió la práctica de los sujetos.

El concepto de la representación social es útil no sólo para analizar cómo apprehendemos el medio ambiente de manera diferenciada, sino también cómo, en los mismos términos, abordamos la problemática ambiental. Hoy mi condición de clase, mi acervo de conocimientos, mi estatus privilegiado de investigadora y también mi propia experiencia y vivencia, me permiten hablar de crisis ambiental. Tengo una representación social de este objeto que seguramente comparto con mis pares, lo que no quiere decir que con todo el resto de la sociedad mexicana. Lo que hoy para mí parece ser una evidencia, no lo es forzosamente para todos. Si en mi afán está la búsqueda de soluciones, es indudable que debo tomar esto en consideración.

#### IV. Consideraciones finales

Desde el inicio de la historia misma el hombre ha transformado a la naturaleza para satisfacer sus necesidades, desde sus orígenes, la antropología se ha interrogado sobre esta relación tratando de explicar a las sociedades humanas. Hoy, en las puertas del tercer milenio, la pregunta sigue vigente, pero la realidad nos obliga a reformularla en el marco de las transformaciones sociales y ambientales de nuestro tiempo, en el contexto de la incertidumbre, en el afán de encontrar respuestas que guíen nuestro devenir.

Hemos visto, en líneas anteriores, que los problemas ambientales se nos presentan en una realidad vasta y compleja y que por ello, es desde la complejidad desde donde debemos abordarlos. Ello nos invita, por tanto, a modificar nuestros esquemas de análisis y pensar en lo diverso y lo heterogéneo no como obstáculos sino como posibilidad. La propuesta consiste, entonces, en realizar un ejercicio de articulación de las diferencias, más que buscar una fórmula para integrarlas. Es con ellas y a partir de ellas que podremos pensar el futuro; el universalismo y la homogeneidad han demostrado sobre el ambiente, tanto social como físico, su ineficiencia.

Me resulta difícil pensar en este apar-

tado en términos de conclusiones, ya que, desde mi punto de vista, no hay nada concluido (afortunadamente). Se trata de meras aproximaciones sobre las que habremos de ir profundizando para hacer de la realidad un hecho inteligible y poder actuar sobre él de manera más adecuada. La reflexión teórica sobre un fenómeno, lejos de ser mera ociosidad, nos permite apartarnos de él, descomponerlo, y escudriñar sobre las distintas dimensiones que lo componen. En este trabajo he intentado, así, hacer una propuesta para acercarnos a la problemática ambiental desde la cultura.

## NOTAS

- 1 En días pasados, en el III Foro del Ajusco sobre "Globalización Económica y Desarrollo Sostenible en América Latina y el Caribe", organizado por El Colegio de México, la Universidad de Harvard y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, al comentar las ponencias presentadas en la sesión sobre "Valores y Comportamientos Sociales", el Dr. Luis Villoro indicaba que si bien hay un consenso sobre la "incomodidad y disgusto ante el paradigma modernizador", esto planteaba dos alternativas: 1) la ruptura y 2) la renovación, adhiriéndose él a la segunda en términos de "conservar el momento de verdad del pensamiento moderno", lo que no significaba que la relación hombre-naturaleza no debía cambiar. Marcaba, asimismo, lo que él consideraba los cuatro peligros de la ruptura total: 1) el naturalismo, 2) el primitivismo, 3) el desindividualismo y 4) el irracionalismo que desemboca en fundamentalismo. No me extenderé más sobre sus comentarios, pero considero que son altamente sugerentes y concuerdo con él.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard. *Energía y Estructura. Una teoría del poder social*. México FCE, 1983.
- \_\_\_\_\_. *La red de la expansión humana*. México. CISINAH, Ediciones de La Casa Chata. 1978.
- Arizpe, Lourdes. *Cultura y Desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*. México. Miguel Ángel Porrúa, El Colegio de México, UNAM, 1989.
- Avila García, Patricia. *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *Cosas Dichas*. Barcelona, Gedisa, 1988.
- \_\_\_\_\_. *El Sentido Práctico*. Madrid, Taurus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo-CNCA, 1990.
- García Cancini, N. "Los estudios culturales de los 80 a los 90: Perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina". En: *Revista Iztapalapa* núm. 24. México, UAM-I.
- García, Rolando. "Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos". En Enrique Leff (coord.) *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México. Siglo XXI, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Interdiscipliniedad y sistemas complejos". Proyecto UNAM/UNESCO. México, 1992.
- Garza, Anna María, et al. *Voces de la Historia: Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán y Nuevo Matzám*. Cuernavaca, CRIM-UNAM, 1995 (reedición).
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1995.

- Giddens, A. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. México, Siglo XXI, 1985.
- Ibañez, Tomás. "Representaciones sociales. Teoría y Método". En: *Ideologías de la vida cotidiana*. Barcelona, Senda, 1988.
- Jodelet, Denise. "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". En S. Moscovici, *Psicología Social, II*. Barcelona, Paidós, 1986.
- Leff, E. y Julia Carabias (coords.) *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*. vol. 1. México, CIH-UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- Naredo, José M. "El oscurantismo territorial de las especialidades científicas". En José González Alcantud y Manuel González Molina (Eds.) *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Granada, Anthropos, 1992.
- Norgaard, R. *Development Betrayed. The end of progress and a coevolutionary revisioning of the future*. Londres. Routledge, 1994.
- Redclift M. y Ted Benton (Eds.). *Social Theory and the global environment*. Londres, Routledge, 1994.
- Sahlins, Marshall. "Cultura y Medio Ambiente". En Sol Tax (Ed.) *Antropología. Una nueva visión*. Cali, Norma, 1964.
- Simmons, I. G. *Interpreting Nature. Cultural construction of the environment*. Londres, Routledge, 1993.
- Toledo, V. M. *La producción rural en México: alternativas ecológicas*. México, Fundación Universo XXI, 1988.
- \_\_\_\_\_ "What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline." En: *Etnoecológica*, vol. 1, núm. 1. México, abril 1992.
- Uribe, Francisco Javier. "La representación social". mimeo, 1996.
- Vessuri, Hebe. "Antropología y Ambiente". En Enrique Leff (coord.) *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México, Siglo XXI, 1986.