

LAS SENDAS DE UNA DISCIPLINA: NOTAS SOBRE LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL

JOSÉ DÍAZ DIEGO^[1]

RESUMEN

El presente artículo pretende exponer una breve síntesis de las principales corrientes de pensamiento e investigación que desde las Ciencias Sociales, y especialmente desde la Antropología, se han aproximado al estudio de las relaciones entre el medioambiente y la cultura. Las principales líneas teóricas comentadas pertenecen a las desarrolladas hasta finales de los años 80, que forman los principales precedentes históricos de las actuales etnoperspectivas que se desarrollan en áreas de interés como la biopiratería, la recuperación de la agrobiodiversidad tradicional, la ecoteología, el empoderamiento de comunidades locales, especialmente de las comunidades indígenas, y el desarrollo vinculado al control de los recursos naturales, entre otras.

PALABRAS CLAVE: Teoría Antropológica, Antropología Ambiental, Ecología Cultural, Ciencias Sociales.

[1] Antropólogo. Master en Antropología, Master en Sociología y Master en Geografía. Profesor Asociado de Antropología Social en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (España). Miembro del Grupo de Investigación 'Instituto de Desarrollo Local' HUM-260. Correo electrónico: jdiadie@upo.es

Parte del trabajo para la redacción del presente texto ha contado con el soporte del Proyecto de I+D ref. CSO2010-18764, financiado por el IV Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2008-2011 del Ministerio español de Ciencia e Innovación.

Fecha de recepción: septiembre de 2011. Fecha de aceptación: noviembre de 2011.

ABSTRACT

The goal of this article is to present a brief synthesis of the main trends of thought and research that have approached, from Social Sciences and especially from Anthropology, the study of the relationships between environment and culture. The main schools of thought discussed are those developed until the late 80s, which are the main historical precedents of the current ethno-perspectives developed around bio-piracy, restoration of traditional agro-biodiversity, eco-theology, empowerment of local communities, especially indigenous ones, and development linked to the control of natural resources, among others.

KEY-WORDS: Anthropological Theory, Environmental Anthropology, Cultural Ecology, Social Sciences.

INTRODUCCIÓN

Aunque el primero en usar el término ecología fue el filósofo y naturalista estadounidense Henry D. Thoreau en 1858, fue el zoólogo alemán Ernst Haeckel quien lo desarrollaría como concepto científico en su obra *Generelle Morphologie der Organismen*, en 1866. El estudio de la Ecología tendría un lentísimo desarrollo hasta comienzos del siglo XX, donde empezó a destacar en Estados Unidos, Canadá y la antigua Unión Soviética (Rossi y Valsecchi, 1986). A partir de ese momento, la Ecología experimentaría una doble evolución. Por un lado, se convertiría en un prisma ideológico donde reconocer y reconocerse diversos movimientos sociales y por otra parte, quizás la que más éxito ha tenido en el mundo académico y de los discursos con valor, evolucionaría enriqueciendo su experiencia teórica y metodológica hasta convertirse en un área científica (Bramwell, 1989).

A comienzos del siglo XX, la Ecología se consolidó como subdisciplina dentro de la Biología, lo que se conocería como Ecología Natural. A partir de los años 20, componentes de la Escuela de Chicago comienzan a desarrollar métodos de aproximación a la ecología de los grupos sociales, al estudio de los ecosistemas sociales. Esta corriente vendría a conocerse como Ecología Humana. El término lo acuñan Robert E. Park y Roderick D. McKenzie en su obra de 1921, *Introduction to the Science of Sociology*. Algo más tarde, Julian Steward, de quien hablaremos más adelante, comienza sus análisis sobre la adaptación ecológica de los grupos indígenas amazónicos (Steward, 1938), investigaciones que terminarían configurándose en lo que conocemos como Ecología Cultural y que suponen uno de los primeros intentos de hacer una Ecología desde la Antropología, desde la perspectiva cultural. Por su parte, la Ecología Humana continuó siendo ampliamente desarrollada por Hawley (1950). A continuación, los diferentes abordajes teóricos fueron haciendo aparecer en el seno de la Ecología Humana otras líneas disciplinares en las ciencias sociales, como la Etnoecología de Conklin (1954, 1969), el Neofuncionalismo Ecológico de Rappaport (1987), la Ecología Política de Schmink y Wood (1987), la Ecología Procesual de Bennett (1993) o la Ecología Espiritual de Kinsley (1995) (en Little, 2006).

González de Molina y Martínez Alier (1993) nos apuntan los muchos temas de interés que han centrado la mirada de los investigadores de las ciencias sociales y la historia en el campo ecológico. El estudio de los sistemas energéticos ha sido central en las primeras aproximaciones que científicos naturales y sociales han hecho a este área de estudio, principalmente por la consolidada idea inicial de una ecología como la metaciencia de las relaciones y los flujos de energía entre los seres vivos y su entorno físico. Así, autores como Alex Podolinsky, Patrick Geddes, Bernard Brunhes, Henry Adams o Wilhelm Ostwald desarrollaron estudios sobre eficiencia energética entre los años 1880 y 1910, aunque eso sí, sin demasiado seguimiento. Sería en 1962 cuando el estudio *The Economic History of World Population*, de Carlo M. Cipolla, alcanzase un notable reconocimiento y validase los estudios históricos sobre el intercambio de flujos energéticos entre los grupos sociales y sus entornos naturales.

La Historia Ecológica y la historia de la Economía Ecológica también han sido un campo de estudio bastante desarrollado por las aproximaciones ecologistas. Entre los autores más citados en la histo-

ria de las ideas económicas y sus relaciones con el medioambiente encontramos a Jean Paul Deléage (1991) quien, siguiendo a Donald Worster (1985), anima a reflexionar sobre las interrelaciones presentes y pasadas de los grupos sociales con sus contextos ecológicos abordando un holismo sociohistórico donde variables económicas, sociales, tecnológicas y ecológicas son necesarias para una correcta interpretación de la construcción cultural del medio.

Otros temas ampliamente tratados por investigadores sociales de perfil ecologista han sido el intercambio ecológico desigual (Watkins, 1963; Raumolin, 1984; MacEvoy, 1986; Puntí, 1988; Bunker, 1989; Schedvin, 1990), la contaminación atmosférica (Brimblecombe, 1987; Caselli, 1992; Iizuka, 2003; Jacobi, 2003), el crecimiento galopante de las ciudades (Geddes, 1915; Mumford, 1982; Peré et al., 1985; Carreres et al., 1990; Guha, 1992), la gestión de riesgos (Bramwell, 1989; Golding y Skrimsky, 1991; Mairal, 1996), la Ecología y el papel de la mujer o Ecofeminismo (Shiva, 1988; Rao, 1991; Llord, 1994; Cavana et al. 2004; Puleo, 2005), la Ecología y la pobreza, también conocida como Ecología de los Pobres (Aragón, 1991; Boff, 2002; Martínez Alier, 1991, 2005) o las ya clásicas líneas de estudio de las formas de propiedad y el uso de los recursos naturales, estrechamente relacionadas con los estudios del campesinado (Wolf, 1982; Aguilera, 1992; Toledo, 1993; Sevilla Guzmán y González de Molina, 1993; Acosta, Díaz y Amaya, 2001).

COMIENZA LA DIVERSIDAD EN LAS APROXIMACIONES ECOSOCIALES

En todo este abordaje ecosocial, casi inagotable en autores, líneas de investigación y literatura científica, confluyen muchas ideas y aproximaciones. Como las clásicas disciplinas científicas no se desarrollaron aisladamente, tampoco lo han hecho así las aproximaciones más contemporáneas. En el caso de las disciplinas que abordan los marcos ambientales desde las ciencias sociales parece evidente de una forma más clara que las interrelaciones entre teorías sociales y medioambientales van a estar muy presentes. Dependiendo de las corrientes, el medio era interpretado como agente condicionante o incluso determinante de la dinámica social. Recordemos las teorías deterministas o, como las llamaba Clifford Geertz, antropogeografías (Geertz, 1963:1-2). Autores como Mason (1896) o Huntington (1924) intentaron establecer correlatos entre las condiciones geoambientales y el estado de desarrollo tecnológico de los grupos sociales. Kroeber (1939) abogó posteriormente por el posibilismo como forma de determinismo más suave, que ayudaba a explicar por qué grupos étnicos vecinos en lo territorial, con condiciones biogeográficas casi idénticas, mostraban pautas simbólicas, matrimoniales, de intercambio material o de institucionalización diferentes, evidenciado en las etnografías de F. Boas (1911) o B. Malinowsky (1922) a principios del siglo XX.

Años más tarde, Steward (1955), en su obra *Theory of Cultural Change* (Teoría del cambio cultural) vuelve sobre el posibilismo achacándole un análisis demasiado influenciado por el antideterminismo que sucede a los evolucionistas del XIX, y que lleva a Kroeber a relegar a un papel excesivamente pasivo la influencia del entorno en beneficio de las posibilidades culturales de los grupos sociales. Steward aboga así por un análisis más profundo de las circunstancias ecológicas de los grupos y su red de relaciones. Para Steward, las culturas tenían aspectos muy condicionados por el medio, y otros que no tanto. Aquellos sectores íntimamente relacionados con lo ambiental, normalmente sectores productivos, formaban para él el “núcleo cultural” (Steward, 1955:37). Julian Steward creía en la posibilidad de establecer teorías sociales aplicables a los aspectos más nucleares de todas las culturas, de ahí su interés en que el estudio del núcleo cultural fuese comparativo. Además, su convencimiento de que los elementos formantes del núcleo eran los principales causantes de la evolución cultural llevaba a que el estudio debía ser también diacrónico. Por su parte, aquellos otros aspectos que no estaban directamente condicionados por el ambiente o no se dirigían a establecer las relaciones culturales con él, los denominaba rasgos secundarios. Así, el núcleo cultural debería permitir establecer similitudes culturales en el tiempo y en el espacio, y los rasgos secundarios, por el contrario, deberían poder analizar las singularidades de cada cultura, aunque esto último no quedó excesivamente muy claro en su teoría.

Los rasgos o elementos que intervienen de manera más directa en la obtención de la subsistencia, a saber, los recursos, la tecnología y el trabajo, y la interrelación entre ellos,

fueron conceptualizados por Steward como el núcleo cultural, dentro del cual se genera el cambio cultural, el primero a ser considerado en cualquier análisis, a fin de no perder de vista la interrelación funcional de los elementos de la cultura. Brigitte Boehm (2005:20)

Julian Steward desarrolla una metodología de investigación basada en tres pasos. El primero de ellos consistía en el análisis de la tecnología empleada en el uso y aprovechamiento de los recursos naturales. Una vez obtenidos los primeros datos, se debía continuar con la esfera comportamental, es decir, qué comportamientos tiene el grupo social directamente relacionados con esta tecnología, usos y consecuencias. En tercer lugar, se debía establecer con claridad las relaciones causales que existían entre estos comportamientos atados a la tecnología de uso ambiental y el resto de esferas sociales. Así se definiría el núcleo cultural del grupo y por tanto el área social condicionada exclusivamente por lo ambiental. Con esta metodología se evidenciaban de igual forma aquellas otras dimensiones que, lejos del manejo ambiental, seguían poseyendo un condicionamiento ecológico radiado desde el núcleo. El mismo planteamiento teórico de Steward adelantaba estos resultados como conclusiones, sólo que la metodología permitía dibujar la línea entre el núcleo condicionado y condicionante del resto.

En estudios realizados por Ladislav Holy en el grupo étnico de los toka-leya de Zambia a mediados de los años 70 del s. XX (Holy, 1988) se puede rastrear una metodología similar a la planteada por Steward aunque con conclusiones divergentes (Milton, 1997). Los toka-leya son un grupo asentado, hoy agricultores. Si bien tienen una larga historia como pastores de ganado vacuno, la mosca tsé-tsé diezmó buena parte de sus rebaños y se convirtieron en un pueblo agrícola, cultivadores de mijo y maíz principalmente. En aquellas zonas más libres de mosca tsé-tsé, los agricultores toka utilizan el arado tirado por bueyes. Esta primera anotación correspondería al primer paso de la metodología de Steward: estudiar la tecnología empleada en el aprovechamiento ambiental. El grupo de trabajo asociado al arado de tiro con bueyes es muy valorado entre los toka por su nivel de especialización. Los bueyes deben haber seguido un largo aprendizaje así como sus arrieros. El aprendizaje de los bueyes necesita del acompañamiento de éstos por otros bueyes más viejos en fincas vecinas, lo que supone toda una red de intercambios. Esta segunda observación constituiría el segundo paso de la metodología de Steward, que consistía en observar los patrones de comportamiento relacionados directamente con el uso de una tecnología concreta para el manejo del medio, esto es la cooperación entre agricultores para la enseñanza y aprendizaje de los bueyes de tiro.

Esta nueva tecnología para el manejo del medio (el arado se incorporó en los años 30 del s. XX) implicó cambios en otras dimensiones de la vida social de los toka-leya. Este grupo africano, dividido en tribus, regula su sistema hereditario matrilinealmente, es decir, las propiedades pasan de la hermana de la madre a la hermana del hijo. En las tareas de arado, una división del trabajo por géneros relega a las mujeres a ocupar el papel secundario de "semilleras", siendo los hombres los verdaderos especialistas de las tareas más valoradas, véanse tiro, arreo y arado. Los hijos acompañan desde pequeños a sus padres en las faenas agrarias, muy especialmente a la hora de arar los campos. Cuando un hijo crece y establece una nueva unidad familiar se entiende que es capaz de realizar todas las tareas productivas, entre ellas la de arar. Cuenta por tanto con una especialización valorada entre los suyos. Cuando "se casa", comienza su vida productiva con la dote de su mujer, esto es con un arado distinto, unos animales distintos y unas tierras distintas. Y aunque esto sólo le supone una adaptación, al padre le supone perder no sólo mano de obra sino mano de obra especializada. En estos casos el padre puede proponer al hijo continuar arando sus tierras a cambio de un jornal pero, primando estrategias personales y no familiares, el hijo puede libremente decidir invertir su tiempo arando sus tierras además de las del mejor postor, sea o no su padre. Esta delicada situación para los padres hizo que el sistema hereditario matrilineal comenzara a volverse patrilineal en los años en que Ladislav Holy hacía su etnografía entre ellos. Los padres comenzaron a prometer a sus hijos los bueyes y las tierras a cambio de que, una vez fuera del núcleo familiar, continuaran trabajándolas. Esta estrategia entre parientes, perteneciente a dimensiones más próximas a la organización familiar y a los sistemas de herencia coincidiría con el tercer paso de la metodología de la ecología cultural: cómo los patrones de comportamiento relacionados con la tecnología ambiental afectan a otros rasgos culturales.

Los contextos ambientales condicionarían la tecnología aplicada en su manejo y ésta los manejos sociales de la misma. A su vez, estos manejos sociales o comportamientos en relación con la tecnología

implicarían modificaciones concretas de otros aspectos culturales pero ¿y si esos rasgos culturales condicionados se vuelven tan centrales en la vida social de los grupos que generan cambios significativos en su vida cotidiana o festivo-ritual? Así, determinados rasgos secundarios se volverían directamente condiciones de lo ambiental y por tanto parte del núcleo, rasgos que aparentemente estaban fuera de él. La categorización entre núcleo cultural y rasgos secundarios no parece operativa aquí porque el sistema de condicionamientos está relacionado con el ambiente, sí, pero también con actitudes, comportamientos, percepciones e interpretaciones puramente culturales, y que por tanto, se corre el peligro de que todo se disuelva dentro del todo (Ellen, 1982:61).

LA IMPORTANCIA DE LOS EQUILIBRIOS ECOSISTÉMICOS

El término ecosistema es introducido en las ciencias sociales por Robert E. Park y empleado interdisciplinariamente por el zoólogo y antropólogo Gregory Bateson, a quien debemos una ecléctica crítica epistemológica a las formas y maneras en que las ciencias acotan los límites de sus intereses cognoscitivos y por tanto estrangulan las posibilidades de interpretación y, a la postre, el carácter holístico de las conclusiones. Volcado a las investigaciones sobre sistemas de aprendizaje y comunicación, Bateson (1972) dio un paso más allá en los estudios de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, sosteniendo que si bien el sistema conforma un contexto o conjunto de entidades y relaciones que condicionan a las partes, toda experiencia es subjetiva, por lo que toda realidad natural tiene necesariamente un componente de vivificación, una dimensión construida por la interpretación y por tanto, cultural. La realidad de todo elemento natural estaría mediatizada por una lectura psico-social.

Sin embargo, posiblemente el caso más estudiado dentro de la Antropología Ecológica que sigue el modelo analítico de ecosistema es la investigación de Rappaport sobre la vida de los tsembaga maring de Nueva Guinea (Rappaport, 1987). Por ser ampliamente conocido no desarrollaré con detalle los ciclos de guerra y paz de los tsembaga maring y sus rituales de sacrificio y comensalidad de cerdos para la renovación de las alianzas y la disminución de la presión ecológica causada por el gran número de estos animales. Rappaport parte de la definición de ecosistema como *“el total de las entidades vivientes y no vivientes íntimamente relacionadas en intercambios materiales dentro de una porción definida de la biosfera”* (Rappaport, 1987, en Milton, 1997:7). Guiado por esta definición, Rappaport aseguraba que había variables dependientes y determinantes que estaban interrelacionadas y a su vez ejercían una influencia condicionante sobre otras, todo conectado por un flujo de intercambios materiales. En el caso de los tsembaga maring, la población humana, la población de cerdos, el alimento y el territorio eran las variables principales de la ecuación ecosistémica. Un desequilibrio en las proporciones ideales de estos factores desencadenaba un número de medidas sociales conducentes a restablecer el equilibrio entre las partes. Así, cuando el número de cerdos crecía tanto que había molestias vecinales por las incursiones de los animales en los huertos ajenos y competencia por los recursos alimenticios de la población humana, los tsembaga iniciaban un ritual de sacrificio de cerdos donde se renovaban o establecían nuevas alianzas de guerra y se disminuía, por el sacrificio en sí, el número de animales. Fortalecidas las alianzas y solucionados los problemas de presión y competencia alimentaria, los tsembaga estaban preparados para reemprender los hostigamientos con los grupos enemigos a fin de conseguir recursos, principalmente territoriales.

Los seguidores de corrientes más afines al modelo sistémico veían en los estudios y explicaciones de Rappaport cómo las culturas locales estaban inmersas en realidades físicas innegables materialmente que modelaban las actitudes y comportamientos culturales. Este sistema de modelamientos y reequilibrios superaba la definición biológica del ecosistema y permitía a los investigadores sociales trabajar bajo el marco de un ecosistema social más amplio que las dimensiones individualistas. No debemos olvidar que dentro de esta misma perspectiva, hubieron matizaciones a este abordaje ecosistémico de la llamada “Nueva Ecología Cultural”, como por ejemplo las de A. Vayda (1975, 1976), quien sostenía que el enfoque debía estar dirigido al estudio de las adaptaciones ambientales pero que éstas no sólo se daban y por tanto no sólo se las debía estudiar a nivel sistémico sino también a nivel individual o de grupos domésticos (en Biersack, 1999:4).

Por su parte, Marvin Harris con su materialismo cultural intentó dejar atrás estas dificultades conceptuales continuando, eso sí, con los principios básicos del determinismo ambiental. Harris (1999) escapó de la diferenciación y jerarquización de parcelas sociales en relación con sus determinismos ambientales y estableció un determinismo funcional teorizando sobre la multi-influencia de los condicionamientos ambientales en las diferentes esferas de lo social. Para Harris, un mismo factor ambiental podía tener lecturas condicionantes en diferentes aspectos de la vida cultural. Su caso de estudio más conocido, la prohibición de matar y alimentarse de vacas entre los hinduistas de la India podría suponer una contrariedad en momentos de carestía económica puesto que rehúsan de un aporte alimenticio de excelente calidad por motivos aparentemente religiosos. Harris por su parte sostiene que la vaca tiene una función más allá de una sola dimensión social, en este caso la religión. La religión sería aquí la esfera donde justificar simbólicamente la explicación formal del hecho para el grupo, es decir la interpretación cultural. La vaca es un animal que, vivo, ofrece tanto alimento como fuerza de trabajo. Por un lado da leche y por otro sirve como animal de tiro en los arrozales y campos de labor. En una balanza energética, para Harris la vaca produciría más viva y trabajando que sacrificada y comida. Se trataría de una optimización energética adoptada por causa de los condicionantes ambientales y que influiría y estaría presente en muchos ámbitos de la vida cotidiana y festivo-ritual de los hinduistas, generando tabúes y prohibiciones de control tanto informal como formal contra el incumplimiento de la norma establecida. No existiría un núcleo condicionado y unos aspectos secundarios libres de ellos sino un número indeterminado de aspectos condicionados y relacionados con estas condiciones que se traducirían en comportamientos y actitudes sociales con funciones definidas.

Pero pensar que los condicionantes ambientales siempre desencadenan adaptaciones culturales que optimizan las posibilidades de las sociedades en el entorno que les rodea tiene también sus contradicciones históricas. No se pueden resolver con ella, por ejemplo, algunos de los pasajes históricos descritos por Ponting en su obra *La historia verde del mundo* (Ponting, 1991), tales como las serios episodios de supervivencia que sufrieron los habitantes de la Isla de Pascua al afrontar su crisis forestal cortando más y más árboles para hacer los mecanismos de construcción de sus moais. En vez de optar por soluciones más lógicas (desde la perspectiva material) como disminuir el número de monolitos erigidos o destinar la madera para construir canoas con las que sustituir a las ya viejas para pescar o con las que explorar el océano en pos de territorios más fértiles, los habitantes de Rapa Nui resolvían su crisis social agravando las causas ambientales al gastar más árboles para la construcción de más totems de piedra a los que pedir estos mismos árboles.

¿CONSTRICCIONES O POSIBILIDADES DE LAS CULTURAS EN SUS ENTORNOS?

En este punto, en el seno de la Antropología Ambiental se vive un momento de división. Por un lado se sitúan los que continúan apostando porque la cultura, incluso de pequeños grupos, está insertada en sistemas más amplios entre los que el contexto geoambiental aparece como marco condicionante y por otro lado, aquellos cuyo interés se vuelca en saber cómo piensa la gente su entorno concreto y cómo ello construye planos cosmogónicos –no necesariamente exclusivos o excluyentes– en los que se desenvuelven las relaciones sociales con el medio. La solución para los primeros continuó de la mano del Neoevolucionismo de White y de la Ecología Cultural de Rappaport y Vayda, tal y como hemos visto, además de propuestas más flexibles y ligadas al marxismo y a corrientes materialistas, que terminarían cuajando en la Ecología Política. Uno de los pioneros de esta nueva perspectiva fue Eric Wolf, quien además, según Comas (1998), fue el primero en introducir el término de ‘ecología política’. Wolf, en su amplia literatura sobre el campesinado, hizo especial hincapié en hallar el *locus* en el que confluyesen naturaleza, economía y poder, de manera que pudiera observarse cómo incluso los grupos humanos que no han tenido la capacidad de escribir su propia historia, sí han dejado su huella en los lugares y momentos en los que han vivido. Desde una escala meso, Wolf defendía la posibilidad de poder comprobar cómo a través de la investigación de los modos de producción –ese lugar donde se encuentran poder, economía y entorno físico– era posible entender la historia y la evolución cultural del hombre, estrechamente condicionadas por dos aspectos, las estrategias económico-ambientales de los pueblos y la capacidad de influencia de los grupos o esferas de poder.

Además de Wolf, otros antropólogos, como Maurice Godelier, influyeron notablemente en la Ecología Política. Godelier (1976 y 1990) criticó la división estanca de infraestructura, estructura y superestructura aplicada por los marxistas clásicos, defendiendo que en determinadas sociedades, como los baruya, de Papua Nueva Guinea, la organización familiar y los esquemas de parentesco forman parte al mismo tiempo de las lógicas productivas, de las relaciones políticas y de los sistemas ideológicos, por lo que las anteriores divisiones, cuando son comprendidas de forma inflexible, no sirven para explicar las relaciones de los grupos humanos con su entorno natural. Para analizarlo y comprenderlo, Godelier apostó por explicar la diversidad de mecanismos productivos a través de lo que llamó “racionalidad económica”. Todas las culturas abordarían la aventura de su supervivencia física aplicando una racionalidad económica concreta, es decir, un conjunto de mecanismos dispuestos intencionadamente para cumplir con las pretensiones, metas o expectativas sociales. Ello suponía que ni existía una racionalidad única ni existía una racionalidad óptima, pues las racionalidades no son sino las respuestas adaptativas de los grupos humanos a su entorno pero modeladas por sus propios intereses culturales, lo que explicaba para Godelier por qué en contextos ecológicos similares, incluso en la misma región y al mismo tiempo, se han desarrollado culturas singularmente distintas.

Otros conocidos antropólogos han trabajado bajo la perspectiva de la Ecología Política, como Polanyi (1944), Geertz (1963), Brosius (1999) o Escobar (1999), ahondando en la imprescindible apuesta por comprender íntimamente al “otro” cuando se investiga sobre sus relaciones socio-ecológicas, introduciendo en la perspectiva eco-política la necesidad de la empatía etnográfica, el extrañamiento cultural, el análisis holístico y el ineludible esfuerzo de observar las categorías como entidades ideológicas relativas, redimiendo el interesado dogmatismo imperante entre los productores del pensamiento único.

Al mismo tiempo que el pensamiento antropológico ha influido en la Ecología Política, la heterogeneidad teórica y metodológica de ésta ha influido también en antropólogos ambientales y del desarrollo. La Ecología Política, como sostiene Santamaría (2008), ha contribuido a que los estudios de estos antropólogos pasen a incorporar de forma más central el análisis de la política y el poder en la interacción entre las culturas y el medioambiente; además de haber alimentado el espíritu comprometido de una Antropología Revolucionaria o de la Liberación, como la defendida por Ikenna Nzimiro (1988), muy puesta en cuestión y que de nuevo vuelve a encontrar sendas de aplicabilidad práctica en un campo actualmente de rabiosa actualidad, la crisis ambiental. Ello es especialmente útil para las etnografías contemporáneas pues, abordando el estudio de comunidades multilocalizadas, proyectos vitales transnacionalizados, segmentos de sociedades occidentales o grupos aparentemente alejados de la vorágine globalizadora, todas ellas se desarrollan en contextos socioeconómicos cada día más interdependientes e influidos por centros de poder, puede que, distantes en el espacio pero inmediatos en el tiempo.

Por otro lado, aquellos menos interesados en la trilogía poder - recursos - cultura, es decir, aquellos cuya propuesta teórica pasaba por comprobar cómo las dimensiones más simbólicas eran capaces de construir los planos cosmogónicos, van desarrollando una aproximación cognitivista: la Etnociencia. Estos antropólogos priorizan aproximaciones mucho más sensibles al mundo de la vida cotidiana y a las interpretaciones individuales donde lo causal y determinante pierde fuerza frente a las interacciones sociales, las actitudes individuales y el pensamiento cotidiano.

Estos antropólogos de la “Nueva Etnografía” (como también se denominó a la Etnociencia), volcados a indagar en las dimensiones cognoscitivas, primaron metodologías que les permitiesen aproximarse a enfoques parcialmente individualistas de las personas con su entorno, las relaciones con él y la comunidad y la toma de decisiones. Según Kay Milton (1997) comienza a desarrollarse a partir de los años 60 del pasado siglo un interés por las cuestiones relacionadas con los objetivos personales, las motivaciones, las percepciones, las interpretaciones, las suposiciones, las creencias, etc., para lo cual se construyen modelos cognitivos que explican las actitudes de cada individuo en el seno de una cultura concreta. Nace así la Antropología Cognitiva, con nombres como Ward Goodenough (1956), Floyd G. Lounsbury (1956), Charles O. Frake (1969), Brent Berlin (1969) o Harold C. Conklin (1969), y muy concretamente Stephen A. Tyler (1969). Estos autores se centran en realizar etnografías descriptivas y sistemáticas del entorno social a partir de analogías gramaticales. El comportamiento podía ser así

abordado desde patrones puramente lingüísticos capaces de recoger y describir con mayor precisión y formalización los datos etnográficos. Ángel Díaz de Rada (1992) apunta que los antropólogos cognitivistas se dejaron llevar por los adelantos de la lingüística estructural de su época, sosteniendo que las culturas podrían ser desmarañadas a partir del análisis lingüístico, pues en el lenguaje podían verse el nivel cognitivo y la acción práctica.

De este enfoque cognitivista van surgiendo subdisciplinas que aplican el modelo a los diferentes campos del saber en los diferentes grupos culturales, como la Etnobiología, la Etnomedicina, la Etnobotánica o la Etnoecología. Ésta última llega renovada hasta nuestros días de la mano de autores como Víctor Toledo, centrada en el *“estudio de todos los componentes del universo natural que interaccionan con el grupo cultural”* (Toledo, 1992:4; traducción propia). Se diferencia de la Agroecología (íntimamente relacionada con ella) en que ésta no se ocupa de ese holismo sino de lo relacionado más concretamente con la agricultura y la comunidad (Toledo, 1992; Altieri, 1999; Altieri y Nichols, 2000, González de Molina et al., 2000; Labrador y Sarandón, 2001; Martínez, 2002; Sevilla Guzmán, 2006; Acosta y Díaz Diego, 2008; Díaz Diego, 2009a).

Algunos autores achacan un cierto error de perspectiva en la Etnoecología por su particularismo de comunidad, que dificulta la aplicación de conclusiones más allá del grupo estudiado:

El prefijo “etno-“ denota un campo de conocimiento definido más desde el punto de vista de los pueblos estudiados que desde el punto de vista de quien los estudia y es similar, por lo que a su significado se refiere, al término [popular] [...] De este modo, mientras que la ecología es una disciplina científica cuyas premisas y descubrimientos son asumidos por la mayoría como de aplicación universal, la etnoecología es el conocimiento ambiental que pertenece a tradiciones culturales concretas y sólo es válido en el contexto de dichas tradiciones. Kay Milton (1997:9)

Ahora bien, partiendo de la crítica fundamentada del problemático traslado de conclusiones obtenidos de técnicas cognitivistas a otras realidades culturales, hay que apuntar que el formalismo de los métodos y técnicas diseñadas para la recogida de datos en contextos de Antropología Cognitiva permitieron visualizar la amplísima diversidad de cosmovisiones y formas como la gente percibe e interpreta su medio, incluso entre grupos culturales muy próximos.

EL RELATIVISMO EN LAS (ETNO)MIRADAS

En cierta forma, esta querencia por introducirse en la maraña de significaciones de las culturas concretas con el convencimiento de su validez cosmogónica, presente en parte del pensamiento antropológico de los años 60, 70 y 80 del siglo pasado, arguyó una serie de reflexiones que venían a menoscabar el valor que hasta entonces se le había concedido a la pretensión comparativa para establecer hipótesis y teorías sociales, verdades globales en suma. Estas reflexiones encaminan la perspectiva que termina cuajando como relativismo cultural. El espíritu reflexivo del relativismo cultural es el convencimiento de que no existen valores absolutos extrapolables a todas las culturas, con validez universal, sino que la producción de significados, valores o normas de las diferentes sociedades y sus estructuras de pensamiento son válidos para interpretar el mundo.

El relativismo cultural propugna la validación de todas las interpretaciones socioculturales. Un paralelismo, apoyado en esta idea, y que a su vez ayuda a conceptualizarla es el elaborado por el filósofo L. Wittgenstein en su segunda etapa como pensador. Wittgenstein, desde la Filosofía del Lenguaje propone que el significado de las palabras y de las proposiciones depende de su uso en un determinado contexto. Así, el sentido de las palabras y las frases está condicionado por su función dentro del lenguaje, y como son muchas las funciones que pueden desempeñar dentro del mismo lenguaje, una palabra o un conjunto de éstas serán correctas en relación con su contexto. A estos contextos los llamó “juegos del lenguaje” (Wittgenstein, 1988). De esto se deriva que cada juego del lenguaje y por extensión cada lenguaje es operativo y válido para explicar, en su propia lógica gramatical y contextual, la realidad que

le rodea. A su vez, esta idea sirve para argumentar que la cultura como un metalenguaje comprensivo, en parte herramienta de comprensión (continente) y en parte generador de significados (contenido), es capaz por sí misma de explicar y comprender los sentidos del mundo a los que alcanza su experiencia compartida. Revisando las aproximaciones de Wittgenstein y Peter Winch para el caso de la objetividad en el estudio de las religiones, Manuela Cantón propone:

La verificación empírica que la ciencia positivista practica no es sino uno de entre los muchos juegos del lenguaje posibles, y no el soporte de verdad alguna de carácter extralingüístico y extracultural, por lo que utilizar los juegos del lenguaje de la ciencia como vara de medir el grado de adecuación a la realidad objetiva de las creencias religiosas, sólo puede desembocar a la postre en una caricatura de éstas. Manuela Cantón Delgado (2003:261).

Pero ahondar en la creencia de que las culturas son autónomas para comprender la realidad que comparten hasta el punto de ver las culturas concretas como organismos inconexos, herméticos y autojustificativos es desembocar en un relativismo extremo que no permite lo que en la práctica otros modelos culturales sí pueden hacer, aproximarse a la diversidad, imbuirse en ella, comprenderla y explicarla. En definitiva, el relativismo extremo impide las comparaciones de cualquier índole y niega la posibilidad de comprensión puesto que al núcleo interpretativo de una cultura sólo se llegaría desde ella misma y en tanto que el antropólogo no se ha enculturado en esa sociedad concreta, es teóricamente incapaz de realizar una descripción densa y enteramente significativa al modo de C. Geertz (1990). Ello no es sólo una obstrucción al desarrollo de la Antropología y de otras disciplinas de corte comprensivo e interpretativista (Microsociología, Interaccionismo Simbólico, Geografía Cultural,...) sino que niega la evidencia de la comunicación que diariamente y a nivel casi mundial se da entre las distintas culturas, en el seno de las políticas de la globalización.

Partimos de las reflexiones de Habermas sobre la verdad de los hechos sociales para superar el relativismo extremo que invalida las posibilidades de comprensión íntima de las culturas locales. Habermas sostiene que la verdad sigue caminos discursivos (Habermas, 1982). En su teoría discursiva de la verdad encontramos una diferenciación entre “mis verdades”, que serían certezas basadas en lo individual y lo subjetivo, y “las verdades”, que serían resultado de la interacción social o intersubjetividades. Las verdades individuales estarían sujetas a las certezas y éstas a su vez a los bagajes personales. Las verdades individuales se harían presentes en las verdades sociales, resultado dialógico de los bagajes individuales y del resto de interacciones exteriores. La intersubjetividad o suma de subjetividades reflejaría en cierta forma ese núcleo compartido que poder comprender y explicar pues está abierto/sujeto, por su propia dinámica, a la subjetividad de quien se acerca a comprender y a explicar. Esta interpretación de la dinámica social permite apreciar el sentido interno de las culturas, el papel activo de sus individuos, el papel de la sociedad como algo más allá de la suma de sus partes y la posibilidad de estudiar las culturas siendo conscientes que la presencia del investigador es variable condicionante de la dinámica y que los resultados de los estudios pueden ser leídos comprensivamente por otros en tanto que el texto antropológico se vuelve posible.

En este contexto es por tanto viable el estudio de las relaciones sociales y de la producción cultural dejando atrás dualismos como el de cultura/naturaleza y avanzando, para el caso de las aproximaciones sociales a la Ecología, hacia la diversidad de nociones de “naturaleza” como “concreciones sociales” tal y como lo hacen Philippe Descola o Gisli Palsson (Descola y Palsson, 2001; Descola, 2005).

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA HERENCIA TEÓRICA PARA LA APLICABILIDAD ECOLÓGICA

Es precisamente en este tiempo relativista donde la Antropología y otras disciplinas de corte comprensivo tienen la oportunidad de realizar un importante papel en el campo ambiental. Una vez cuestionados los pilares etnocéntricos de la cosmovisión tardo-moderna del progreso y puesto en consideración lo oportuno de determinados conocimientos folk para la sostenibilidad ecológica, la Antropología puede trabajar como mediadora entre el lenguaje experto y las lógicas vernáculas. La crisis ambiental ha

puesto en evidencia la ineficacia de nuestro modelo de desarrollo, cuyas incoherencias pero principalmente cuya voracidad están restando credibilidad moral a la célebre locución de Séneca: *'homo homini sacra res'* [el hombre es sagrado para el hombre]. Al contrario, el actual modelo ideológico-económico que conjuga liberalismo y capitalismo, asolando recursos ecológicos y acrecentando desigualdades, se vuelve inestable incluso entre las propias sociedades que lo gestionan, pues la lógica del beneficio ha sido excluyente para los grupos más débiles de la periferia, pero además también para los grupos más débiles del centro. Contamos con numerosos estudios que así lo evidencian, como los de Bretón (2010) o Escobar (2010) sobre las políticas de desarrollo o los de O'Connor (1987, 2000 y 2001) y Altvater (1994) sobre destrucción de recursos ambientales, crisis del bienestar y sustentabilidad del sistema capitalista.

En este contexto y centrados mayoritariamente en unidades de observación locales, de pequeñas comunidades, los resultados de las investigaciones etnográficas difícilmente coinciden con las necesidades explicativas de una sociedad que demanda respuestas globales a problemas globales. Además, una Ecología Cultural así de pretenciosa, necesita de investigadores sociales especialistas en campos físico-naturales, no siendo ésta la tónica general. Estas dos circunstancias las expone Milton para explicar el poco impacto de ciencias como la Antropología en el discurso ambiental contemporáneo (Milton, 1997:19), si bien no debe dejarse atrás la invisibilidad a la que los gestores del conocimiento condenan a todas las disciplinas y especialistas no sólo críticos sino también subversivos con el pensamiento dominante, y las Antropologías, especialmente las más comprometidas, han sufrido históricamente veto cuando no persecución. Uno de los últimos ejemplos de ello lo ha protagonizado el conservador Rick Scott, Embajador de Florida (EEUU), quien en una entrevista para el Herald-Tribune y en una brillante demostración del dogmatismo imperante entre los prosélitos del modelo-único, abogó por la desaparición de los estudios de Antropología de las universidades del Estado debido a que son carreras que no contribuyen decididamente a la economía: *"If I'm going to take money from a citizen to put into education then I'm going to take that money to create jobs (...). So I want that money to go to degrees where people can get jobs in this state"* (Scott, en Anderson, 2011).

Sin embargo, estas desventajas, no por ello insuperables, son suplidas por la necesidad de comprender el papel de la cultura en las relaciones con el medio, donde, ahora sí, la necesidad de las perspectivas culturales como mediadoras es insustituible, desde la economía ambiental a la moral ecológica pasando por una más correcta lectura de los paisajes culturales (Díaz Diego, 2009b y 2010). Valga la metáfora: cada vez parece ser más necesario consultar a la cultura antes de legislar. La antropóloga Tracey Heatherington nos evidenció con sus estudios en el Parque Nacional de Orosei y Gennargentu, en Cerdeña, cómo la legislación ambiental de determinadas áreas naturales y las regulaciones (cuando no prohibiciones) en el acceso a los recursos naturales históricamente usados por las comunidades locales provocan un elevado número de tensiones sociales que se enconan sin aparente solución más allá del diálogo (Heatherington, 2001). Sobre lo mismo incide Lúcia Ferreira en las áreas protegidas del Valle del Ribeira, en Brasil (Ferreira, 2004). Y muy parecida experiencia tuvimos los investigadores participantes en el estudio sobre variedades locales en el Parque Nacional de Doñana y su entorno, durante 2006 y 2007, donde las restricciones a la comunidad local en el acceso a los recursos naturales del área protegida y la negativa gestión de la misma que, según los agricultores de Almonte, Hinojos y Villamanrique de la Condesa, se estaba llevando a cabo por parte de los biólogos conservacionistas, despertaba continuos recelos y hostilidades que se proyectaban a todo lo que oliese a ecologista.

Las ciencias sociales, y en concreto la Antropología, tienen mucho que hacer aquí, no sólo prospeccionando el conocimiento vernáculo y profundo sobre los cosmos ecológicos, las bondades de determinados agroecosistemas tradicionales o, por ejemplo, las posibilidades religiosas para una más extendida ética ambiental entre los creyentes, sino como gestoras de la intermediación que es necesaria para que el conocimiento y las experiencias de una y otra parte de la sociedad puedan ser comprendidas en relación con su utilidad mutua para la resolución de los conflictos.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, R. y DÍAZ DIEGO, J. 2006. "Globalización, comunidades rurales y recuperación de las variedades cultivadas locales". *Actas del III Congreso Internacional de la Red SIAL 'Sistemas Agroalimentarios Locales'*. Baeza, Universidad Internacional de Andalucía.
- ACOSTA, R. y DÍAZ DIEGO, J. 2008. *Y en sus manos la vida. Los cultivadores de las variedades locales de Tentudía*. Badajoz, Cedeco Tentudía.
- ACOSTA, R., DÍAZ, A. L. y AMAYA, S. 2001. *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de la comarca de Tentudía*. Vol. I y II. Badajoz, Cedeco Tentudía.
- AGUILERA, F. 1992. "El fin de la tragedia de los bienes comunales". *Ecología Política*, Nº 3.
- ALTIERI, M. 1999. *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Ediciones Nordan. Montevideo.
- ALTIERI, M. y NICHOLS, C. 2000. *Agroecología. Teoría y práctica para una agricultura sostenible*. Roma, Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO). ONU.
- ALTVATER, E. 1994. *El precio del bienestar: expolio del medio ambiente y nuevo (des)orden mundial*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- ANDERSON, Z. 2011. "Rick Scott wants to shift university funding away from some degrees". *The Herald-Tribune*, 10/10/2011, online: <http://htpolitics.com/2011/10/10/rick-scott-wants-to-shift-university-funding-away-from-some-majors/>
- ARAGÓN, L. E. 1991. *A desordem ecológica da Amazônia*. Belem, Universidade da Amazônia.
- BATESON, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: collected essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicaco, University of Chicago Press.
- BENNET, J. W. 1993. *Human ecology as human behavior: essays in environmental and development anthropology*. New Brunswick, Transaction.
- BERLIN, B., BREEDLOVE, D. E. y RAVEN, P. H. 1969. "Folk taxonomies and biological classification". TYLER, S. (Ed.). *Cognitive Anthropology*. Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- BIERSACK, A. 1999. "From the "New Ecology" to the news ecologies". *American Anthropologist*, Vol. 101, Nº 1.
- BOAS, F. 1992 [1911]. *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires, Editorial Alma Gesto.
- BOFF, L. 2002. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid, Trotta.
- BRAMWELL, A. 1989. *Ecology in the 20th century: a history*. Nueva York, Yale University Press.
- BRIMBLECOMBRE, P. 1986. *The Big Smoke. A History of Air Pollution in London since Medieval Times*. Londres, Routledge, Chapman and Hall.
- BROSIUS, P. 1999. "Analyses and interventions: Anthropological engagements with environmentalism". *Current Anthropology*, Vol. 40, Nº 3, pp. 277-310.
- BUNKER, S. 1988. "Staples, Links and Poles in the Construction of Regional Development Theories". *Sociological Forum*, Vol. 4, Nº 4.
- CALAVIA, O. 2006. "El indio ecológico. Diálogos a través del espejo". *Revista de Occidente*, Nº 298.
- CANTÓN DELGADO, M. 2003. "Religión, racionalidad y juegos del lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones". *Política y Sociedad*, Vol. 40, Nº 2.
- CARRERES, C. et al. 1990. "Modificaciones térmicas en las ciudades. Avance sobre la isla de calor en Barcelona". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, Nº 17.
- CASSELLI, M. 1992. *La contaminación atmosférica*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- CAVANA, M. L. et al. 2004. *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*. Madrid, Almudayna.

- CIPOLLA, C. M. 1978 [1ª edición 1962]. *Economic History of World Population*. Londres, Trophy Pr.
- COMAS, D. 1998. *Antropología económica*. Barcelona, Ariel.
- CONKLIN, H. 1954. "An etnoecological approach to shifting agriculture". *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Vol. 7, Nº 2.
- CONKLIN, H. 1969. "Ethnogenealogical method". TYLER, S. (Ed.). *Cognitive anthropology*. Nueva York, Holt, Rinehard & Winston.
- DAWKINS, R. 1995. *River out of Eden*. Londres, Weindenfel and Nicholson.
- DELÉAGE, J. P. 1991. *Une histoire de l'Écologie*. París, Le Seuil.
- DESCOLA, Ph. 2005. *Par-delà de la nature et culture*. París, Gallimard.
- DESCOLA, Ph. y PALSON, G. (coord.). 2001. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- DÍAZ DE RADA, A. 1992. "Etnociencia. El orden del sentido y el sentido del orden". *Textos del Curso de Verano sobre Procesos Cognitivos y Simbólicos*. Granada, Universidad de Granada.
- DÍAZ DIEGO, J 2010. "Extremadura y la ensoñación del territorio. La naturaleza simbólica en la promoción turística". *Revista de Estudios Extremeños*, Vol. 66, Nº 2, pp. 839-876.
- DÍAZ DIEGO, J. 2009a. "La agricultura tradicional en el mercado de los símbolos. Consideraciones teóricas para el estudio de sus recursos". Márquez Domínguez, J. A. (Ed.). *Aportaciones internacionales al entrenamiento para el desarrollo local*. Huelva, Universidad de Huelva.
- DÍAZ DIEGO, J. 2009b. "El encantamiento de la ecología. Capitales religiosos en el ecologismo moderno". *Boletim Goiano de Geografia*, Vol. 29, Nº 2, pp. 13-40.
- ELLEN, R. F. 1982. *Environment, Subsistence and System: the ecology of smallscale social formations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ESCOBAR, A. 1999. "After nature: steps of antiessentialist Political Ecology". *Current Anthropology*, vol. 40, Nº 1, pp. 1-30.
- ESCOBAR, A. 2010. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ferreira, L. 2004. "Dimensoes humanas da biodiversidade: mudanças sociais e conflitos em torno de áreas protegidas no Vale do Ribeira, SP, Brasil". *Ambiente & Sociedade*, Vol. 7, Nº 1, pp. 47-66.
- FRAKE, Ch. O. 1969. "Notes and queries in ethnography". TYLER, S. (Ed.). *Cognitive anthropology*. Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- GEDDES, P. 1915. *Cities in Evolution: an Introduction to the Town Planning Movement and to the Study of Civics*. Londres, Williams.
- GEERTZ, C. 1963. *Agricultural Involution: the process of ecological change in Indonesia*. Berkeley, University of California Press.
- GEERTZ, C. 1990. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GODELIER, M. 1976. *Antropología y economía*. Barcelona, Anagrama.
- GODELIER, M. 1990. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid, Taurus.
- GOLDING, D. y KRIMSKY, S. (eds.). 1991. *Social Theories of the Risk*. Westport, Praeger.
- GONZÁLEZ DE MOLINA, M. y MARTÍNEZ ALIER, J. 1993. *Historia y Ecología*. Madrid, Asociación de Historia Contemporánea.
- GONZÁLEZ DE MOLINA, M., GUZMÁN, G. y SEVILLA GUZMÁN, E. 2000. *Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible*. Madrid, Ediciones Mundi-prensa.
- GOODENOUGH, W. 1956. "Componential analysis and the study of meaning". *Language*, Nº 32.

- GUHA, M. 1992. "Lewis Mumford: el olvidado ecologista norteamericano. Un ensayo de recuperación". *Ecología Política*, N° 3.
- HABERMAS, J. 1982. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus.
- HARRIS, M. 1999. *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza Editorial.
- HAWLEY, D. 1950. "When man is on the menu". Crary, J. y Kwinter, S. (Eds.) *Incorporations*. Nueva York, Urzone.
- HEATHERINGTON, T. 2001 "Ecology, alterity and resistance in Sardinia". *Social Anthropology*, Vol. 9, N° 3.
- HOLY, L. 1988. "Strategies and norms in a changing matrilineal society: descent, succession and inheritance among the Toka of Zambia". *Africa, Journal of the International African Institute*, Vol. 58, N° 2.
- IIZUKA, M. 2003. "Importancia de la conciencia ciudadana para promover la descontaminación atmosférica en las áreas metropolitanas de América Latina". Simioni, D. *Contaminación atmosférica y conciencia ciudadana*. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe. ONU.
- JACOBI, P. 2003. "Participación de la ciudadanía y fortalecimiento de su intervención activa en la lucha contra la contaminación atmosférica en América Latina". Simioni, D. *Contaminación atmosférica y conciencia ciudadana*. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe. ONU.
- KINSLEY, D. 1995. *Ecology and religion: ecological spirituality in cross-cultural perspective*. Nueva York, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- LABRADOR, J. y SARANDÓN, S. 2001. "Aproximación a las bases del pensamiento agroecológico". LABRADOR, J. y ALTIERI, M. (coords.). *Agroecología y desarrollo. Aproximación a los fundamentos agroecológicos para la gestión sustentable de agrosistemas mediterráneos*. Madrid, Ediciones Mundi-prensa.
- LITTLE, P. E. 2006. "Ecología política como etnografía: um guia teórico e metodológico". *Horizontes Antropológicos*, año 12, N° 25.
- LLORT, I. 1994. "Ecofeminismo o feminismo ecologista". *Charla Coloquio en la Fundación Asia Formación*. Madrid, Asia Formación.
- LOUNSBURY, F. G. 1956. "A semantic analysis of Pawnee kinship usage". *Language*, N° 32.
- MACEVOY, A. F. 1986. *The fisherman's Problem: Ecology and Law in the California Fisheries, 1850 – 1980*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MAIRAL, G. 1996. "Antropología aplicada al riesgo". *Revista de Antropología Aplicada*, Vol. 1, N° 96.
- MALINOWSKY, B. 1995 [1922]. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Ediciones 62.
- MARTÍNEZ ALIER J. 1993. "Temas de historia económica-ecológica". GONZÁLEZ DE MOLINA, M. y MARTÍNEZ ALIER, J. *Historia y Ecología*. Barcelona, Asociación de Historia Contemporánea.
- MARTÍNEZ ALIER, J. 1991. "La pobreza como causa de la degradación ambiental". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, N° 18.
- MARTÍNEZ ALIER, J. 2005. *El ecologismo de los pobres*. Barcelona, Editorial Icaria.
- MARTÍNEZ, R. 2002. "Agroecología: atributos de sustentabilidad". *Revista InterSedes*, Vol. 3, N° 5.
- MILTON, K. 1997. "Ecologías: antropología, cultura y entorno". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 154.
- MUMFORD, L. 1982. *Técnicas y civilización*. Madrid, Alianza.
- NZIMIRO, I. 1988. "La antropología de la liberación para el año 2000". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, volumen especial: 'Tendencias de la Antropología: perspectivas futuras, cultura y biología', N° 116, pp. 231-240.
- O'CONNOR, J. 1987. *Crisis de acumulación*. Barcelona, Ediciones 62.
- O'CONNOR, J. 2000. "¿Es posible un capitalismo sostenible?". *Papeles de Población*, N° 4, pp. 9-35.

- O'CONNOR, J. 2001. *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- PARK, R. y MACKENZIE, R. 1921. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago, University of Chicago Press.
- PERÉ, M. et al. 1985. *Ecologia d'una ciutat: Barcelona*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- POLANYI, K. 1944. *The great transformation: the political and economics origin of our time*. Richmond, Beacon Press.
- PULEO, A. 2005. "Del ecofeminismo clásico al deconstructivismo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido". AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. *Teoría feminista. De la Ilustración a la Globalización*. Madrid, Minerva.
- PUNTÍ, A. 1988. "Energy Accounting: Some New Proposals". *Human Ecology*, Vol. 16, Nº 1.
- RAO, B. 1991. "Las mujeres y el agua en Maharashtra". *Ecología Política*, Nº 1.
- RAPPAPORT, R. 1987. *Cerdos para los antepasados*. Madrid, Siglo XXI. Madrid.
- RAUMOLIN, J. 1984. "L'homme et la destruction des ressources naturelles: la Raubwirtschaft au tournant du siècle". *Annales. Économies, Sociétés, Civilizations*, Vol. 4, Nº 39.
- ROSSI, L. y VALSECCHI, A. 1986. "Ecología". *Ibíd. Diccionario enciclopédico de Teología Moral*. Madrid, Paulinas.
- SANTAMARÍA, B. 2008. "Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica". *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 3, Nº 2, pp. 144-184.
- SCHEDVIN, C. B. 1990. "Staples and Regions of Pax Britannica". *The Economic History Review*, Vol. 4, Nº 43.
- SCHMINK, M. y WOOD, Ch. H. 1987. "The political ecology of Amazonia". LITTLE, P. D., HOROWITZ, M. H. y NYERGES, E. (Eds.). *Lands and risk in the Third World*. Boulder, Westview Press.
- SEVILLA GUZMÁN, E. 2006. "Agroecología y agricultura ecológica: hacia una "re"construcción de la soberanía alimentaria". *Agroecología*, Vol. 1.
- SEVILLA GUZMÁN, E. y GONZÁLEZ DE MOLINA, M. 1993. "Ecología, campesinado e historia. Para una reinterpretación del desarrollo del capitalismo en la agricultura". *Ibíd. Ecología, campesinado e Historia*. Madrid, La Picota.
- SHIVA, V. 1988. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Montevideo, Instituto del Tercer Mundo.
- STEWART, J. 1938. "Basin-Plateau aboriginal sociopolitical groups". *Bulletin*, Nº 120.
- STEWART, J. 1955. *Theory of Cultural Change: the methodology of multilineal evolution*. Urbana, University of Illinois Press.
- TOLEDO, V. M. 1992. "What is ethnoecology". *Etnoecológica*, Vol. 1, Nº 1.
- TYLER, S. (Ed.). 1969. *Cognitive Anthropology*. Nueva York, Holt, Rinehard & Winston.
- VAYDA, A. 1976. "On the "New Ecology" paradigm". *American Anthropologist*, Vol. 78.
- VAYDA, A. y MCCAY, B. J. 1975. "New directions in ecology and ecological anthropology". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4.
- WATKINS, M. H. 1963. "A Staple Theory of Economic Growth". *Canadian Journal of Economy and Political Sciences*, Nº 29.
- WITTGENSTEIN, L. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Ciudad de México, UNAM.
- WOLF, E. R. 1982. *Los campesinos*. Barcelona, Labor.
- WORSTER, D. 1985. *Nature's Economy. A History of Ecological Ideas*. Cambridge, Cambridge University Press.