



## Nueva Antropología

Nueva Antropología, A. C.  
[nuevaantropologia@hotmail.com](mailto:nuevaantropologia@hotmail.com)

ISSN 0185-0636  
MÉXICO

2002

Leticia Durand

### LA RELACIÓN AMBIENTE-CULTURA EN ANTROPOLOGÍA: RECuento Y PERSPECTIVAS

*Nueva Antropología*, septiembre, vol. XVIII, número 61

Nueva Antropología, A. C.

D. F., México

pp. 169-184



<http://redalyc.uaemex.mx>

## LA RELACIÓN AMBIENTE-CULTURA EN ANTROPOLOGÍA: RECUENTO Y PERSPECTIVAS

**Leticia Durand\***

---

---

**A** partir de la década de 1980 el deterioro ambiental (compuesto por fenómenos como contaminación, deforestación, pérdida de la biodiversidad, erosión, cambio climático, etc.), resultado de los modelos imperantes de producción y consumo, era ya un foco de seria preocupación. El debate ambiental había adquirido relevancia mundial y parte de su problemática se había incorporado a distintas áreas de las ciencias sociales. En este momento algunos antropólogos, al notar que los temas ambientales estaban siendo poco atendidos en la antropología, comenzaron a preocuparse de que la cul-

tura, como parte importante de la relación sociedad-ambiente, no fuera considerada en las reflexiones sobre tales temas, y que los mismos antropólogos tuvieran una escasa participación en estas discusiones, a diferencia de los economistas, sociólogos y politólogos (Durham, 1995; Painter, 1995).

Para algunos autores, como Durham (1995), el hecho de que el estudio de los procesos de destrucción ambiental y la forma de lidiar con ellos todavía no se establezca como un tema de estudio dentro de la antropología, se debe básicamente a la tradición apolítica del análisis de la relación ambiente-cultura dentro de la disciplina. Esta tradición posiblemente tiene su origen en las posturas relativistas que sostienen que todas las culturas

---

\* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

deben ser respetadas y valoradas de igual manera, y que todas son interpretaciones válidas de la realidad. Estos supuestos han desempeñado un papel importante en la lucha contra el etnocentrismo y la discriminación, pero al mismo tiempo provocaron que muchos antropólogos se abstuvieran de hacer juicios e involucrarse en movimientos políticos al no deslindar sus actividades académicas, dentro de las ciencias sociales, del activismo social, en algunos casos por el afán de construir una ciencia social libre de valoraciones morales (Milton, 1997).

Actualmente existe dentro de la antropología una revaloración de los temas ligados a la problemática sociedad-ambiente, pues ha sido claro que la forma de intervenir en la realidad responde a la manera en que ésta se entiende, se interpreta y se percibe, es decir, a la forma en que culturalmente se construye. Dado este resurgimiento de la cultura como punto esencial de análisis en el binomio sociedad-ambiente, en este trabajo pretendo hacer un recuento histórico de las principales ideas para explicar la relación sociedad-ambiente que provienen de la antropología y discutir la forma en que el concepto de cultura ha sido definido y utilizado, a fin de comprender cómo y en qué forma se puede concebir hoy a la cultura dentro de la investigación sobre la problemática ambiental.

#### EL DETERMINISMO AMBIENTAL

La historia del vínculo ambiente-cultura o del campo de estudio, que de forma general podemos llamar antropología ambiental, se caracteriza por la oposición de

los dos elementos involucrados en esta relación. Desde las primeras ideas planteadas por Aristóteles, Heródoto y Polibio y aún hasta nuestros días, la intención ha sido básicamente determinar cuál de los dos elementos tiene mayor importancia e influencia en la conformación de las relaciones entre el ambiente, la cultura y la sociedad.

Los griegos sostenían una visión mecanicista en la que el ambiente, y dentro de éste principalmente el clima, se consideraba un factor determinante en la configuración del comportamiento social y la forma física y psicológica de los individuos (Ellen, 1989). Este tipo de ideas dominaron la antropología del siglo XIX con los planteamientos de Friedrich Ratzel, quien sentó las bases para la conformación de la antropogeografía, que tuvo a Ellsworth Huntington como su principal exponente. El principal objetivo de la antropogeografía radicaba en investigar el grado en que la cultura es moldeada por las condiciones ambientales, pues daba por hecho que todos los rasgos culturales se definen por el ambiente, abriendo así la posibilidad de explicar la diversidad cultural a partir de las influencias ambientales (Milton, 1997). Sin embargo, pronto fue evidente que la antropogeografía no era capaz de explicar la realidad y diversidad cultural, pues culturas asentadas en un mismo ambiente podían compartir pocas características en común (Milton, 1997). Aunado a esto, los trabajos derivados de esta corriente teórica se caracterizaban por la simplificación de los procesos, la sobregeneralización y muchos de ellos también por sus tintes racistas. Todo esto, además del reconocimiento de la magnitud, la rapidez y la conciencia

con la que el hombre es capaz de modificar la naturaleza, aun en las sociedades más simples, fueron algunas de las principales razones que explican el rechazo de las ideas del determinismo ambiental y el surgimiento de posturas apoyadas en el relativismo cultural (Ellen, 1989; Morán, 1990).

#### EL POSIBILISMO

La antropología de las primeras décadas del siglo xx estuvo fuertemente influida por el trabajo de Franz Boas y su grupo de alumnos que se inscribían conscientemente en una corriente de tipo subjetivista-relativista (Rutsch, 1984). Al estudiar a los grupos esquimales, Boas encontró que muchos elementos culturales de estas comunidades se creaban de manera independiente al ambiente, lo que lo llevó a postular que el ambiente natural de una cultura limita o favorece el surgimiento de ciertos rasgos específicos, pero de ningún modo opera como un determinante general; así, desempeña un papel poco activo en la constitución y emergencia de rasgos sociales (Geertz, 1963; Rutsch, 1984, Ellen, 1989; Morán, 1990).

Para Boas y los posibilistas influidos por él, la cultura es una totalidad estructurada que no permite establecer prioridades causales entre los elementos que la constituyen, como sería el caso del determinismo ambiental. Esto impide el planteamiento de generalizaciones, pues cada cultura debe ser estudiada en su propio contexto, y justifica la negativa en cuanto a la búsqueda de causas y orígenes de los procesos culturales dada la imposibilidad de establecer la determina-

ción de causas específicas (Rutsch, 1984). De manera que se pretendía reconstruir el desarrollo histórico de las culturas sin preocuparse por sus causas.

Alfred Kroeber, alumno de Boas, se adhiere a los planteamientos de su maestro pero propone una visión mucho más radical. En su escrito *The superorganic*, Kroeber (1917) plantea un nivel autónomo para el fenómeno cultural o superorgánico, en sus propios términos, que considera imposible de ser explicado a partir de lo orgánico o la expresión biológica, química y física de la vida. La cultura debe ser abordada, de acuerdo con Kroeber, a partir de sus propias manifestaciones, pues no existen causas exteriores que puedan explicarlas (Rutsch, 1984; Ellen, 1989). Sin embargo, esta separación tajante entre lo cultural y lo natural no permitió a Kroeber consolidar una posición ecológica coherente. Años más tarde, con la publicación de *Cultural and natural areas of native North America* (1939), en donde relaciona áreas culturales con áreas naturales en busca de patrones, afirma que la cultura puede ser comprendida primariamente sólo en términos de la propia cultura, pero no puede ser totalmente comprensible si no se consideran los factores no culturales, como las variables ambientales con las que está en relación y que la condicionan.

Entre las fallas del posibilismo se pueden mencionar su énfasis en un relativismo que impide generalizar más allá de cada caso particular y la ausencia de búsqueda de las causas de las conexiones culturales (Morán, 1990). Al igual que la antropogeografía, el posibilismo es una visión que carece de potencial para explicar la diversidad cultural aun a un nivel

superficial, pues su capacidad de análisis se reduce en gran medida a que cultura y ambiente constituyen entidades separadas y variables independientes. De manera que es imposible pensar en un sistema de interacción donde se generan relaciones dinámicas que provocan movimiento o desarrollo (Geertz, 1963; Milton, 1997).

La antropogeografía y el posibilismo son vertientes del determinismo ambiental. La primera constituye la versión positiva, en la que el ambiente se establece como el factor de mayor influencia en la conformación de los rasgos culturales, y la segunda la versión negativa en la que el ambiente no es el principal factor de influencia pero sí un factor regulador, ya que limita o favorece los rasgos culturales (Milton, 1997). Ambos enfoques, aunque capaces de establecer principios generales aplicables a la relación ambiente-cultura, tienen poco que decir sobre los orígenes de un rasgo cultural particular y sobre los patrones culturales que caracterizan a ciertas regiones geográficas (Milton, 1997).

#### LA ECOLOGÍA CULTURAL

El posibilismo y las visiones relativistas de la cultura tuvieron un gran auge, sobre todo en la antropología norteamericana, pero la supremacía de un empirismo que no permitía explicaciones causales ni generalizaciones poco a poco fue cristalizando en una fuerte corriente de oposición, que dio origen a uno de los planteamientos más importantes en el análisis de la relación sociedad-ambiente: la ecología cultural.

La ecología cultural planteada por Julian Steward, otro alumno de Franz Boas, surge dentro del contexto del neoevolucionismo o evolucionismo multilíneal, y para algunos autores sus bases filosóficas se encuentran en el materialismo cultural (Harris, 1996; Ellen, 1989). La idea de que las culturas evolucionan es ya un hecho consumado en la antropología del siglo xx, pero los puntos álgidos y sobre los que existe poco consenso son, por un lado, saber cuándo las culturas similares se desarrollan a partir de condiciones similares (paralelismo) o cuándo los rasgos similares surgen de estadios iniciales disímiles (convergencia), y, por otro, las causas que provocan las semejanzas y diferencias en el proceso evolutivo de los sistemas socioculturales (Harris, 1996). La ecología cultural aportó a esta discusión la posibilidad de ver el ambiente como una variable clave en la evolución de las sociedades, al enfocarse en las similitudes que existen entre sociedades que participan de ambientes parecidos (Ellen, 1989).

Steward rompió con los planteamientos de la antropogeografía y el posibilismo, ya que para él el elemento crucial en el análisis no era ni la naturaleza ni la cultura, sino el proceso de interacción entre la organización social y los elementos del ambiente apropiados por un grupo cultural (Morán, 1996). La ecología cultural se interesó básicamente por analizar las pautas de conducta seguidas en la explotación de un ambiente específico a través de la aplicación de una tecnología particular, y el grado en la que estos patrones conductuales afectan aspectos de la cultura que no están directamente relacionados con las prácticas producti-

vas (Harris, 1996; Ellen, 1989). Ésta es una posición novedosa para la época pues, como hemos visto, la mayoría de los antropólogos opinaban que el entorno físico era en la historia cultural un factor de vaga influencia.

En 1936 Steward publica su ensayo *The economic and social basis of primitive bands*, considerado como el trabajo de mayor influencia en el estudio de la relación sociedad-ambiente surgido desde la antropología, pues por primera vez se presenta un análisis de la interacción entre ambiente y cultura, en términos causales, sin caer en el particularismo histórico (Harris, 1996; Ellen, 1989). Pero la verdadera legitimación de la ecología cultural dentro de la antropología no se dio hasta veinte años después, cuando publica *The theory of culture change* (1955)

La obra de Steward estuvo influida por Kroeber, aunque entre ambos existen diferencias cruciales. En forma opuesta a Kroeber, quien se interesaba por encontrar correlaciones a partir del planteamiento de áreas culturales, Steward se interesa más por encontrar explicaciones y le da a los factores causales una importancia que no existe en Kroeber, concediéndole al ambiente un papel activo y enfocando su atención hacia los procesos culturales más que a la clasificación de las culturas. En *The theory of culture change*, Steward rescata la visión evolutiva, que había sido rechazada por sus predecesores. No obstante, su interpretación del proceso evolutivo no era la de estados fijos por los que atraviesan todas las culturas, sino un proceso multilineal que involucra un número indefinido de posibles caminos que pueden dar origen

a instituciones similares o distintas, de acuerdo con la incorporación de diferentes combinaciones de patrones ambientales, sociales y técnicos. La ecología cultural se establece entonces como el estudio del proceso adaptativo por el cual las sociedades humanas se ajustan a un ambiente dado a partir de las estrategias de subsistencia (Ellen, 1989).

El análisis y la clasificación de las culturas se centra en lo que Steward denominó núcleo cultural (*culture core*), o el conjunto de rasgos culturales que se encuentran más estrechamente relacionados con el ambiente, resultado directo de la interacción entre hábitat y cultura, que representan ajustes ecológicos fundamentales que no se extienden al todo social y cultural (Geertz, 1963; Harris, 1996; Ellen, 1989). Desde este punto de vista las culturas son similares no porque ocurren en hábitats que son en su totalidad similares, sino porque ciertos elementos cruciales en el ambiente sí lo son. En su trabajo "The economic and social basis of primitive bands" (1936) Steward analiza las bandas primitivas como una organización social intercultural y explica su desarrollo combinando la capacidad productiva de las tecnologías que las caracterizan con los diversos tipos de hábitat en los que se presentan. Aun cuando la banda primitiva es un tipo de organización social que se presenta en distintos ambientes, Steward logró identificar los rasgos ecológicos comunes que dan origen al tipo general y otra serie de rasgos de los que se desprenden los subtipos. El aspecto ecológico determinante es la baja productividad de las técnicas de caza y recolección en hábitats adversos, que se mantiene en los distintos ambientes en

los que se encuentra este tipo de organización social, y que limita la densidad poblacional. Los subtipos de bandas identificados (patrilocal, compuesto y matrilineal) son resultado de factores que reducen las ventajas de la patrilocidad, como la existencia de animales migratorios. Además de indicar que una combinación determinada entre medio físico y tecnología hace posible la existencia de un tipo particular de organización social, Steward hace hincapié en que esta relación entre ecología y tecnología produce resultados que son independientes de las personas o individuos que estén en ella implicados y de su propia disposición hacia el tipo de organización resultante (Harris, 1996). De esta forma, la cultura es considerada como un elemento autónomo diferenciado de sus elementos portadores, es decir los individuos, que se insertan en el ambiente como un elemento más que afecta y es afectado por la red de relaciones que se establecen dentro del sistema natural, pero cuyo origen y leyes no son las mismas que rigen los fenómenos biológicos (Palerm, 1967). En este sentido la ecología cultural se separa del entendimiento del hombre como un ser puramente biológico regido por leyes naturales, e intenta comprender la forma en que la cultura es determinada por su medio ambiente, posición que posteriormente será criticada por Rapaport y Vayda, como veremos más adelante.

Las críticas a la ecología cultural se centraron en la vaguedad de la definición de núcleo cultural, en la escasa importancia que se atribuía a la cultura como unidad primaria de análisis y en la consideración de que la conclusión sobre el papel preponderante de la organización produc-

tiva en la conformación de las sociedades humanas y la cultura era prematura (Ellen, 1989; Morán, 1990). A pesar de su importancia, estas críticas no disminuyen el valor del trabajo de Steward, que tiene, entre otros méritos, la proposición de una metodología específica de trabajo apoyada en un desarrollo teórico que permite poner a prueba sus postulados, la posibilidad de superar o evitar los argumentos circulares del funcionalismo y del particularismo histórico, en los que la cultura sólo puede ser explicada por la propia cultura, y finalmente, la visión relacional y procesal en el análisis entre cultura y ambiente. Sin embargo, es necesario aclarar que la ecología cultural no significa la superación del determinismo ambiental, pues Steward únicamente reproduce tal determinismo pero a un nivel de mayor precisión. En lugar de postular que todo el ambiente determina a toda la cultura, como lo hace el viejo determinismo ambiental, propone que son ciertos rasgos ambientales específicos los que determinan ciertos rasgos culturales específicos.

#### LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

La ecología es una ciencia reciente que se inicia a mediados de los años cincuenta del siglo xx, aunque las primeras ideas de corte ecológico son anteriores. Por ejemplo, el concepto de ecosistema, clave en el desarrollo de la ecología, fue formulado por primera vez en 1935 por Sir Arthur Tansley, quien destaca las relaciones entre el medio físico y el medio natural o biológico, y sugiere que en la naturaleza existe un estado de equilibrio

dinámico. Veinte años después el concepto de ecosistema fue propuesto como la unidad básica de análisis en ecología, lo cual permitió la emergencia de una ciencia integral y cuantitativa con nuevos retos teóricos en el estudio de la organización y el funcionamiento de los sistemas naturales a niveles complejos (Morán, 1990).

Alrededor de 1960 la teoría ecológica estaba ya consolidada y poco a poco fue ejerciendo influencia en otros campos de estudio. Al mismo tiempo, el estado de los estudios ambientales en antropología estaba listo para permitir la entrada de la visión ecosistémica dada la insatisfacción producida por la ecología cultural. Esta situación llevó a los antropólogos a buscar paradigmas más explícitos en la biología, los primeros y más entusiastas de los cuales fueron Roy A. Rappaport y A. P. Vayda (Ellen, 1989; Morán, 1990).

La teoría ecológica permitió situar al hombre dentro de la perspectiva ecosistémica, pero la concepción sobre la forma en que el hombre se inserta en la trama ecológica varía entre autores. A diferencia de la ecología cultural de Steward, que considera que el entendimiento de la cultura no puede remitirse únicamente a las leyes físicas y biológicas, a otros les parece que adoptar esta visión lleva a la teoría ecológica a perder su capacidad para explicarnos la perspectiva cultural (Rappaport, 1990).

Específicamente Rappaport (1990) argumenta que la ecología cultural implica en realidad una analogía que deforma el análisis de la relación sociedad-ambiente, al considerar a la cultura humana como equiparable en funcionamiento a las poblaciones animales, y propone una vi-

sión sintética, basada en la homología, en la que los elementos que antes habían sido separados por el discurso (ambiente y cultura) sean ahora parte de un conjunto integral. Para construir esta síntesis, parte del principio de que la especie humana es una más entre la enorme variedad de especies biológicas del planeta, y que como tal sus relaciones con el medio físico y biológico son continuas, indisolubles y necesarias.

Rappaport y Vayda reconocen que aun cuando la cultura tenga un origen y leyes distintas de aquellas que rigen el fenómeno biológico, esta diferenciación no implica una total autonomía funcional. En el marco de la teoría ecológica, la cultura puede ser considerada como uno de los atributos o propiedades de las poblaciones humanas. La cultura no es análoga a las poblaciones animales, pero constituye, desde este punto de vista, el medio más importante y característico a través del cual las poblaciones humanas mantienen las relaciones materiales con los otros componentes del ecosistema del que forman parte. La cultura es para estos autores el rasgo adaptativo característico del ser humano y del que las sociedades humanas dependen para sobrevivir y satisfacer sus necesidades. La cultura es un producto de la naturaleza y está regida, aun teniendo sus propias leyes, por las leyes de las cosas vivientes (Rappaport, 1971; 1990).

Este nuevo enfoque, a partir del cual surge la escuela de la antropología ecológica, se pregunta fundamentalmente si la conducta humana, en términos de convenciones y prácticas sociales, económicas, políticas y religiosas, favorece o amenaza la supervivencia de sus propios



actores, y si mantiene o degrada los sistemas ecológicos en los que ocurre; es decir, si las prácticas o propósitos humanos son o no compatibles con los imperativos de los ecosistemas (Rappaport, 1971; 1990).

Un rasgo característico de la antropología ecológica es que, además de considerar los aspectos ecológicos en la explicación de los fenómenos culturales, éstos cobran significado biológico al ser entendidos como adaptaciones, procesos de mantenimiento del equilibrio interno y externo, y estrategias de supervivencia. La antropología ecológica pretende explicar la cultura a partir de los rasgos comunes a todos los seres vivos, partiendo del supuesto de que, a menos que se conozcan las semejanzas, será posible conocer la magnitud e importancia de las diferencias. Esto tiene la ventaja de permitir evaluar la incidencia de los seres humanos en los ambientes por medio de la metodología ecológica y de ligar las culturas y sociedades con unidades mayores en las que desarrollan sus funciones.

El método de la antropología ecológica se basa en la comparación de modelos. Uno de ellos es el modelo de organización de la naturaleza manejado por una cultura dada, o modelo percibido, y otro, el modelo teórico de funcionamiento planteado por la ecología, o modelo operativo. La efectividad de todo modelo percibido se basa en sus ventajas funcionales y adaptativas; sin embargo, esta funcionalidad se mide en términos de los efectos que tiene sobre el modelo operativo, de tal forma que mientras menos devastadora es una cultura más adaptada o funcional se considera.

Un ejemplo claro de este enfoque es el trabajo de Reichel-Dolmatoff (1976) realizado entre los indios tukano de Colombia, en el noreste de la región amazónica. En este estudio el autor explica a la cosmogonía indígena como una adaptación a las condiciones ecológicas del área. Pues de ella se desprenden reglas estrictas que controlan el crecimiento de la población, la explotación de los recursos naturales y la agresión interpersonal. Tal y como lo plantea la antropología ecológica, Reichel-Dolmatoff hace énfasis en la similitud entre la concepción del mundo natural de los tukano como un sistema limitado, de recursos finitos y restringidos, en el que la energía fluye en un circuito, con el concepto ecológico de ecosistema. Esta similitud entre el modelo percibido y el modelo operativo lo hacen considerar a los tukano como una sociedad altamente adaptada a su ambiente, y resaltan la importancia de la cultura como un mecanismo de adaptación. Sin embargo, a pesar de la existencia de este tipo de sociedades, donde cultura y ambiente interactúan en una relación de equilibrio, existen culturas que se caracterizan por ser altamente destructivas en términos ecológicos. En este sentido, Rappaport menciona la existencia de maladaptaciones culturales, que deben ser entendidas como contradicciones entre los niveles cultural y ecológico, y que por lo extendidas y generalizadas sería necesario explicar mediante una teoría particular a la que propone llamar teoría de la patología cultural (Rappaport, 1990)

El enfoque ecosistémico en la antropología ha tenido claras ventajas, como el carácter holista de la concepción del hombre y su relación con el ambiente, su ela-

boración en términos de estructura, función y equilibrio que sugiere la posibilidad de encontrar principios comunes entre la antropología y la biología y de acceder a estudios de carácter multidisciplinario, y finalmente la capacidad de ligar los estudios culturales con el interés por la preservación ambiental (Morán, 1990). No obstante, al igual que las ideas que la precedieron, la visión ecosistémica presenta también algunas desventajas. Una de las críticas más fuertes a la antropología ecológica establece que ésta ha sido un modelo teórico que ha marginado el concepto de cultura dentro de la misma antropología (Milton, 1997). Al establecer como principal unidad de análisis a las poblaciones humanas y a los comportamientos físicos observables dentro de ellas, la antropología ecológica excluye los conocimientos, pensamientos y sentimientos a partir de los cuales las personas entienden el mundo y guían sus acciones. De acuerdo con Milton (1997), si esto no se toma en cuenta, la antropología ecológica y el estudio mismo de la relación ambiente-cultura corren el riesgo de disolverse en la ecología general. En una reflexión similar, Cajka (1980) plantea que el análisis ecológico de las sociedades humanas puede aportar información sobre el impacto de las prácticas humanas en el ambiente y sobre las posibles alternativas de explotación y producción, pero menciona que las soluciones a los problemas ambientales no pueden provenir de análisis ecológicos sino más bien del análisis de los factores económicos, sociales y demográficos que dan origen a los procesos de deterioro y a la voluntad social de implementarlos.

#### LA ETNOECOLOGÍA

Una visión distinta de las que se han expuesto a lo largo de estas páginas la constituye la etnoecología. El término lo empleó por primera vez Harold Conklin en 1954 para definir un área de estudio dedicada al análisis de las conceptualizaciones y clasificaciones humanas de plantas y animales, así como para entender el conocimiento y las creencias relacionadas con los procesos biológicos. Los enfoques anteriores a la etnoecología ignoraban la importancia de la interpretación, la percepción y el conocimiento del ambiente que poseen las comunidades y que muchos suponían una mera respuesta mecánica y homogénea a estímulos ambientales. Estos factores los rescata la etnoecología, que plantea que los grupos e individuos ven su ambiente de formas notablemente diversas y que estas diferencias implican variaciones en las interacciones ecológicas (Ellen, 1989). Entender cómo un grupo humano comprende su ambiente es esencial para explicar sus relaciones ecológicas (Bellón, 1993).

El desarrollo de la teoría etnológica ha estado fuertemente ligado a las corrientes posmodernas o postestructuralistas en la antropología, que sostienen que las visiones del mundo de las personas y grupos culturales se construyen a partir de la experiencia social. Las diferentes visiones del mundo son distintas interpretaciones de una realidad común. Esto convierte la realidad en un elemento incommensurable, pues los significados y las verdades son socialmente construidos y sólo es posible acceder a ellos a partir de la interpretación cultural, sin la cual la realidad carece de sentido y es inexisten-

te (Rutsch, 1996; Milton, 1997). Este enfoque marca una profunda diferencia en cuanto al estudio de la relación ambiente-cultura planteada tanto por el determinismo ambiental como por la antropología ecológica. En la etnoecología la cultura es vista como un factor que define el ambiente, al moldearlo y englobarlo con verdad y significado, por lo que desde este punto de vista podemos hablar de la etnoecología como determinismo cultural (Milton, 1997)

Otra vertiente que se desprende de la idea general de Conklin, es la propuesta por Toledo (1991), quien argumenta que el objetivo central de la etnoecología es conocer las técnicas de producción de los campesinos del tercer mundo, que representan la mayor parte de lo que se conoce como culturas tradicionales (Toledo, 1990a). Este tipo de técnicas y manejos ha demostrado una enorme racionalidad ecológica que puede ser empleada para modificar los actuales estilos dominantes de producción agropecuaria y forestal (Toledo, 1990a, 1990b). En este sentido la labor etnoecológica consiste en descifrar el "*corpus y praxis*" del modo campesino de producción (Toledo, 1991).

La literatura etnoecológica ha crecido enormemente en las últimas dos décadas, produciendo una gran cantidad de descripciones sobre los sistemas de clasificación indígenas, tanto de elementos orgánicos como plantas y animales, como inorgánicos, suelos o clima, de los ecosistemas. Sin embargo, la disciplina ha dado un mayor énfasis a la recolección de clasificaciones y a la metodología empleada con este fin, que a las relaciones que se establecen entre las conceptualizaciones y percepciones y la estructura social y

cultural (Ellen, 1989). De acuerdo con Toledo (1990a) la mayor parte de los estudios etnoecológicos tiende a tratar de forma independiente el conjunto de conocimientos tradicionales de sus propósitos prácticos, estableciendo a la cultura como una entidad autónoma de la esfera productiva, y considera tan sólo segmentos específicos del sistema cognoscitivo, es decir se estudia específicamente lo que se conoce acerca de los hongos, las plantas útiles, los sistemas de clasificación, etc. En la etnoecología las clasificaciones se han convertido en importantes por sí mismas y se ha dejado un poco de lado el contexto en el que se desarrollan. Se ha ignorado la variación, flexibilidad y las condiciones sociales y culturales de los sistemas de clasificación, al ponderar los tipos taxonómicos particulares y el contraste entre ellos y olvidar que una cosa es saber cómo la gente denomina a los objetos de su medio ambiente y otra muy distinta cómo se realiza la interacción con esos objetos (Ellen, 1989; Bellón, 1993).

Un peligro constante en los estudios de corte etnoecológico es la idealización de las comunidades indígenas y sus formas de producción, al adolecer de una grave ausencia de problematización. Los estudios etnoecológicos cobran verdadero auge alrededor de la década de los setenta, cuando los efectos del desarrollo industrial comienzan a ser ambientalmente evidentes. La etnoecología se dedica entonces a rescatar las distintas formas de relación y uso del ambiente natural, gestadas antes del inicio de la modernidad y que han resistido la expansión cultural de occidente, esto es, la ecología tradicional o indígena. Como ya se mencionó, se encontró en ella una moralización de

la naturaleza que, al incluir valores ambientales en su comportamiento, produciría una relación más equilibrada con el ambiente. Sobre estas premisas se construyeron las ideas centrales que guían la práctica de la etnoecología, pero al no situarse en conflicto, al no problematizar lo tradicional y lo moderno, al suponer que existe *a priori* una relación funcional entre conocimiento y manejo de los recursos (Bellón, 1993), y al no considerar que la expansión de la sociedad occidental en vez de provocar un evento de destrucción de lo tradicional (Toledo, 1990a) produce un proceso de interacción, los trabajos etnoecológicos corren el riesgo de colocarse en el idealismo. En este sentido se tiende a la simplificación tanto de la visión del conocimiento tradicional sobre la naturaleza, como de la situación de las comunidades tradicionales frente al empuje de la modernidad, reforzando el mito de que las sociedades indígenas, tradicionales o no industriales, son siempre ecológicamente sustentables.

A pesar de lo anterior, la etnoecología es un campo de estudio joven que ha demostrado la diversidad de formas en que las sociedades perciben y se ajustan al ambiente, ha permitido comprender y revalorar las formas de vida y producción no-occidentales, a través de la amplia documentación sobre la congruencia ambiental de muchas poblaciones indígenas (Patton, 1993). Todo esto ha dado origen a un amplio movimiento de conservación basado en la promoción de los derechos indígenas sobre sus tierras y la preservación de sus formas de vida (Alcorn, 1994), aunque se ha mencionado que la influencia y aplicación de los conocimientos etnológicos a la problemática ambiental pue-

den ser potenciados si se abandona el concepto constructivista de cultura (Milton, 1997). El reconocimiento de la existencia de diferentes concepciones culturales del ambiente y de que su entendimiento es útil para la conservación ambiental es independiente del supuesto de un ambiente culturalmente determinado por la construcción cognoscitiva.

#### PERSPECTIVAS

Después de esta revisión, podemos distinguir dentro de la historia de la antropología ambiental la asignación de tres distintos papeles a la cultura en relación con el ambiente. Por un lado hallamos el conjunto de posturas que constituyen el determinismo ambiental (antropogeografía, posibilismo, ecología cultural), en el que la cultura es moldeada por el ambiente. En lo que puede denominarse determinismo cultural (etnoecología) la cultura es algo así como una lente a través de la cual se observa y se construye el ambiente; y finalmente, un tercer papel coloca la cultura dentro de una relación de mutua influencia con el ambiente (antropología ecológica). Además de ser distintas en cuanto al papel que desempeña la cultura en la relación sociedad-ambiente, las tres posturas identificadas difieren, y es lógico esperararlo, en el significado mismo que se le otorga al concepto de cultura y en su poder como herramienta de análisis.

El determinismo ambiental implica que la cultura está constituida básicamente por una serie de adaptaciones al ambiente y se desarrolla en un proceso equivalente al de la selección natural

(Durham, 1995; Milton, 1997). En el enfoque ecosistémico, la cultura deja de ser el concepto central en el estudio de la relación que establecen los seres humanos con el ambiente al ser vista como una adaptación más al entorno natural; y por último, en el determinismo cultural, la cultura se define como el proceso de asignación de significados a la realidad a partir del cual ésta se construye, siendo el ambiente una construcción cultural (Milton, 1997).

La secuencia temporal de estas ideas se encuentra obviamente ligada al desarrollo de las escuelas de pensamiento más generales en la antropología. El determinismo ambiental del siglo XIX, por ejemplo, tiene sus raíces en el evolucionismo y el posibilismo nace precisamente del rechazo a las teorías evolutivas y al surgimiento del relativismo cultural. La ecología cultural es un enfoque metodológico que se desprende del neoevolucionismo o evolucionismo multilíneal, mientras que la antropología ecológica está ligada con la pretensión positivista de hacer de la antropología una ciencia cuantificable y la etnoecología con la aparición de las posturas posmodernas y el rescate del romanticismo dentro de la antropología. Aunque existe una secuencia histórica en la que las propuestas son planteadas y reemplazadas o modificadas por otras, actualmente dentro de la antropología ambiental, al igual que en el resto de la antropología, existe una situación en la que conviven agregados de distintas teorías en lo que Stocking (1982) ha llamado "equilibrio poliparadigmático". Es posible encontrar trabajos más o menos recientes basados en la antropología ecológica que buscan evidenciar la conducta adaptativa de cier-

tas poblaciones (Daltabuit Godas *et al.*, 1988; Kuchikura, 1988), trabajos dedicados a la recuperación del conocimiento indígena (Figueiredo *et al.*, 1993; Toledo *et al.*, 1995), o trabajos de corte materialista (Folmar, 1992). Así, gran parte de las teorías que se fueron desarrollando a lo largo de la historia de la antropología ambiental coexisten ahora en un mismo tiempo. Sin embargo, es claro que las visiones más recientes dentro de la antropología ambiental ya no tratan de determinar si es la naturaleza o la cultura el elemento de mayor causalidad en la relación, ni tampoco consideran la congruencia entre naturaleza y cultura como una medida de éxito o adaptación.

Para Descola y Pálsson (1996), el verdadero problema que existe en el intento de discernir si es la naturaleza la que moldea la cultura o la cultura la que impone significado a la naturaleza, reside en sostener ambas entidades como opuestas e independientes. Por un lado explican que los estudios de campo realizados en sociedades no-industrializadas evidencian que no en todas las culturas existe la dualidad naturaleza-cultura, por lo que es necesario estudiar el porqué de su presencia en la sociedad occidental. Por otro, ambos autores sostienen que las dos posturas, la materialista y la culturalista, utilizan una misma concepción de naturaleza, que consideran pobre. La concepción a la que se refieren es la de naturaleza como un estado o esencia, y no como un conjunto de procesos y relaciones que se definen y orientan en su interacción; proponen entonces superar la oposición entre hombre y naturaleza y entenderlos como entidades inseparables tanto en su definición como en su relación.

Análisis como el que realizan Descola y Pálsson (1996) han permitido que algunos antropólogos dedicados al estudio de la interfase entre cultura y ambiente comiencen a cuestionar la validez y utilidad teórica de cualquiera de las posturas extremas, prefiriendo colocarse en un punto intermedio. Simmons (1993), por ejemplo, considera que ambos enfoques son correctos debido a que, por un lado, el universo existe en sus propios términos, pero por otro, las habilidades perceptuales de los seres humanos no son perfectas; de manera que los modelos que construimos serán siempre imperfectos y provisionales. Menciona que la construcción de modelos explicativos responde a que somos incapaces de observar y comprender toda la complejidad del mundo, aun ayudados por la tecnología. Los modelos son una reducción de la masa de información que obtenemos del mundo natural, siendo por lo tanto visiones parciales del mismo. Cada modelo nos dice y aporta cosas distintas en apariencia correctas o verdaderas.

Por su parte, Ingold (1992) argumenta que el desarrollo de la antropología ambiental se ha visto limitado debido a que sus supuestos fundamentales se encuentran en contradicción. Una de las ideas centrales de esta rama de la antropología es que las relaciones entre los seres humanos y su ambiente están mediadas por la cultura, que hace las veces de mecanismo de adaptación al ambiente. Sin embargo, sucede que sin la cultura el ambiente se convierte en una entidad carente de significado y existencia, por lo que la cultura se transforma en una adaptación a nada. Ingold explica que para solucionar este conflicto es necesario

abandonar la noción de cultura como un sistema de adaptación a las exigencias ambientales o desechar la idea de que los seres humanos habitan un mundo culturalmente construido en su totalidad. Para superar este dilema el autor propone considerar que no existe ninguna división entre ambiente y cultura, y que tanto las personas como el ambiente son parte de un proceso de mutua constitución donde uno da forma al otro en el curso del proceso de vida.

Basado en las ideas de Ingold (1992; 1996), Milton (1997) considera que una buena parte de la realidad se construye socialmente, pero que debe existir una base para tal construcción y ésta es la existencia misma de la realidad que contiene un componente no construido, esto es, no todo lo que hay en la realidad es producto de la asignación cultural de significados. Si el ambiente no es más que una construcción social, podríamos modificarlo con tan sólo generar diferentes verdades y significados. En este sentido es muy importante el aporte de Ingold (1992) en cuanto a la diferenciación entre naturaleza y ambiente: la naturaleza entendida como un conjunto de objetos neutros se transforma en ambiente a partir de la interpretación cultural de los individuos y grupos sociales.

En los últimos años ha sido claro que alcanzar un tipo de desarrollo viable, en términos tanto ecológicos como económicos y sociales —el denominado desarrollo sustentable—, no depende únicamente de nuestra capacidad como sociedad para producir nueva tecnología y valorar económicamente los componentes de la biodiversidad y el daño ambiental. La sustentabilidad implica en sí misma ge-

nerar nuevas formas de vida en sociedad, que nos permitan generar una nueva relación sociedad-ambiente o, lo que es lo mismo, nueva construcción cultural de la naturaleza. El gran aporte que la antropología puede hacer a la crisis ambiental es ayudarnos a entender los problemas ambientales ya no sólo como desequilibrios en las variables físicas, químicas y biológicas de los ecosistemas, sino también como producto de una relación particular de los seres humanos con la naturaleza. En este sentido es importante considerar cómo los distintos grupos culturales definen y entienden su relación con el entorno natural, los problemas ambientales derivados de tal relación y la forma en que se los interpreta. Para acercarnos al objetivo anterior me parece que teóricamente es importante retener parte de la visión del determinismo cultural expresado por la etnoecología, específicamente la idea de que a la naturaleza se la interpreta y dota de significado, y que este significado varía entre culturas; pero al mismo tiempo acotar la capacidad de la cultura en la construcción de la realidad y el ambiente, como lo proponen Ingold (1992) y Milton (1997). Acotar, en el escenario de la actual problemática ecológica, significa entender que los problemas ecológicos o ambientales existen aun cuando su percepción e interpretación varíe entre grupos sociales, pues de no ser así caemos en el peligro de considerar que los problemas ambientales existen sólo cuando son social y culturalmente percibidos. En este sentido, uno de los principales puntos de análisis para la antropología es conocer qué tipo de perspectivas culturales, o formas de ver el mundo creadas a partir de la

vivencia y conformadas por supuestos, valores, explicaciones y normas, permiten que problemas como la contaminación o la deforestación se transforman en problemas sociales, esto es, en focos de preocupación y acción de grupos e individuos, y cuáles lo impiden o dificultan.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALCORN, Janis B. (1994), "Noble savage or noble state?: Northern myths and southern realities in biodiversity conservation", *Etnoecológica*, vol. II, núm. 3, abril, México, pp. 7-20.
- BELLÓN, Mauricio R. (1993), "Conocimiento tradicional, cambio tecnológico y manejo de recursos: saberes y prácticas productivas de los campesinos en el cultivo de maíz en un ejido del estado de Chiapas, México", en E. LEFF, y J. CARABIAS (coords.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol. II, México, CIH-UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, pp. 297-328.
- CAJKA, F. (1980), "Ecología y el estudio de la sociedad", *América Indígena*, vol. 40, núm. 1, México, p.121.
- DALTAUBULT GODAS, Magali, Alicia Ríos TORRES y Fraterna PÉREZ PLAJA (1988), *Coba: estrategias adaptativas de tres familias mayas*, México, UNAM.
- DESCOLA, Philippe y Gisli PÁLSSON (1996), "Introduction", en P. DESCOLA y G. PÁLSSON (eds.), *Nature and society. Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, pp. 1-21.
- DOVE, Michael R. (1993), "A revisionist view of tropical deforestation and development", *Environmental Conservation*, vol. 20, núm.1, primavera, pp. 17-24.
- DURHAM, William H. (1995), "Political ecology and environmental destruction in Latin America", en M. PAINTER y W. H. DURHAM (eds.), *The social causes of environmental destruction in Latin America*, Michigan,

- The University of Michigan Press, pp. 249-264.
- ELLEN, Roy (1989), *Environment, subsistence and system. The ecology of small-scale social formations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FIGUEIREDO, Gisela M., Hermógenes F. LEITAO FILHO y Alpina BEGOSSI (1993), "Ethnobotany of atlantic forest coastal communities: diversity of plant uses in Gamboa (Itacuruca Island, Brasil)", *Human Ecology*, vol. 21, núm. 4, Nueva York, pp. 4-13.
- FOLMAR, S. (1992), "Variation and change in fertility in west central Nepal", *Human Ecology*, vol. 20, núm. 2, Nueva York, pp. 225-248.
- GEERTZ, Clifford (1963), *Agricultural involution. The process of ecological change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press.
- HARRIS, Marvin (1996), *El desarrollo de la teoría antropológica*, México, Siglo XXI.
- HERSHKOWITZ L. (1993), "Political ecology and environmental management in the Loess Plateau, China", *Human Ecology*, vol. 21, núm. 4, Nueva York, pp 327-353.
- INGOLD, Tim (1992), "Culture and the perception of the environment", en E. CROLL y D. PARKIN (eds.), *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*, Londres, Routledge, pp. 39-56.
- (1996), "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment", en R. ELLEN y K. FUKUI (eds.), *Redefining nature. Ecology, culture and domestication*, Oxford, Berg, pp. 117-156.
- KROEBER, Alfred (1917), "The superorganic", *American Anthropologist*, vol. 17, EUA, pp. 163-213.
- (1939), *Cultural and natural areas of native North America, California*, Berkeley, University of California Press.
- KUCHIKURA, Y. (1988), "Efficiency focus of blowpipe hunting among Semaq Beri hunter-gatherers of peninsular Malaysia", *Human Ecology*, vol.16, núm. 3, Nueva York, pp. 225-270.
- MILTON, Kay (1997), *Environmentalism and cultural theory. Exploring the role of anthropology in environmental discourse*, Londres, Routledge.
- MORÁN, Emilio F. (1990), "Ecosystem ecology in biology and anthropology: a critical assessment", en E. MORÁN (ed.), *The ecosystem approach in anthropology. From concept to practice*, Michigan, The University of Michigan Press, pp. 3-40.
- (1996), "Nurturing the forest: strategies of native amazonians", en R. ELLEN y K. FUKUI (eds.), *Redefining nature. Ecology, culture and domestication*, Oxford, Berg, pp. 531-556.
- PAINTER, Michael (1995), "Introduction: Anthropological perspectives on environmental destruction", en M. Painter y W. H. DURHAM (eds.), *The social causes of environmental destruction in Latin America*, Michigan, The University of Michigan Press, pp. 1-21.
- PALERM, Ángel (1967), *Teoría etnológica*, México, Universidad Iberoamericana.
- PATTON, David (1993), "Ethnoecology: the challenge of cooperation", *Etnoecológica*, vol. I, núm. 2, octubre, México, pp.5-16.
- PEZZOLI, Keith (1997), "Sustainable development: A transdisciplinary overview of the literature", *Journal of Environmental Planning and Management*, vol. 40, núm. 5, pp. 549-574.
- RAPPAPORT, Roy A. (1971), "Naturaleza, cultura y antropología ecológica", en H. C. SHAPIRO (ed.), *Hombre, cultura y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1990), "Ecosystems, populations and people", en E. F. MORÁN (ed.), *The ecosystem approach in anthropology. From concept to practice*, Michigan, The University of Michigan Press, pp. 41-71.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1976), "Cosmology as an ecological analysis. A view from the rain forest", *Man* (N.S.) II, pp. 307-318.
- RUTSCH MECHTILD (1984), *El relativismo cultural*, México, Línea.



- (1996), *Motivos románticos en la antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SIMMONS, Ian G. (1993), *Interpreting nature. Cultural constructions of the environment*, Nueva York, Routledge.
- STEWART, Julian (1936), "The economic and social basis of primitive bands", en R. LOWIE (comp.), *Essays in anthropology presented to A.L. Kroeber*, Berkeley, University of California Press, pp. 331-345.
- (1955), *The theory of culture change*, Urbana, University of Illinois Press.
- STOCKING, G.W. (1982), "Anthropology in crisis? A view from between the generations", en E. A. HOEBEL, R. CURRIER y S. KAISER (eds.), *Crisis in anthropology. View from Spring Hill, 1980*, EUA, Garland Publishing.
- TOLEDO, Víctor Manuel (1990a), "The ecological rationality of peasant production", en M. ALTIERI y S. HECHT (eds.), *Agroecology and small-farm development*, EUA, CRC Press.
- (1990b), "Ecología e indianidad", *México Indígena*, núm. 13, México, pp.16-22.
- (1991), *El juego de la supervivencia. Un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica*, Berkeley, Consorcio Latinoamericano sobre Agroecología y Desarrollo.
- TOLEDO, Víctor Manuel, Ana Irene BATIS, Rosalba BECERRA, Esteban MARTÍNEZ y Clara H. RAMOS (1995), "La selva útil: etnobotánica cuantitativa de los grupos indígenas del trópico húmedo de México", *Interciencia*, vol. 20, núm. 4, pp. 177-187.