

Modernidad y romanticismo en etnoecología

LETICIA DURAND*

La etnoecología es un campo de estudio muy ligado a la antropología, sobre todo a su corriente romántica. Sin embargo, la etnoecología se ha mantenido al margen del conflicto que surge entre los planteamientos positivistas de la ciencia y el relativismo, es decir, entre modernidad y romanticismo, que ha marcado la actividad antropológica desde sus inicios. Esta ausencia de conflicto genera conceptos absolutos y por lo tanto una visión idealizada de las comunidades tradicionales, su conocimiento y su relación con la naturaleza, reduciendo el alcance de los estudios etnoecológicos.

La etnoecología, como el estudio de las relaciones entre el ambiente natural y los pueblos tradicionales, incluyendo el conjunto de conocimientos, estrategias, actividades y habilidades que les permiten reproducir sus condiciones materiales y sociales de existencia (Patton, 1993), es una ciencia híbrida que descubre sus bases teóricas y metodológicas tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales. Entre estas últimas la antropología conforma una de las principales influencias (Patton, 1993). Sin embargo, la etnoecología ha logrado escapar y se halla poco expuesta a la tensión en la que nacen todas las preguntas antropológicas, derivada de la confrontación entre la visión positiva de la ciencia y la inexistencia de la verdad definitiva planteada por posiciones relativistas. En este texto trato de explicar las razones por las cuales la etnoecología surge desde su inicio como una disciplina romántica y las consecuencias teóricas de esta ausencia de conflicto, cuyo origen radica básicamente en la interacción entre las visiones y modos de vida particulares que encontramos en las comunidades bajo estudio, con una visión universalista y unificadora del mundo, esparcida por la modernidad.

El término etnoecología fue empleado por primera vez en 1954 por Harold Conklin, para definir un área de estudio dedicada al análisis de las concepciones y clasificaciones humanas de plantas y animales, así como a entender el conocimiento y las creencias relacionadas con los procesos biológicos. Los anteriores enfoques antropológicos que abordaban la relación ambiente-cultura (entre los que pueden mencionarse la ecología cultural de Julian Steward y la antropología ecológica de Roy Rapaport) ignoraban la importancia de la interpretación, la percepción y el conocimiento del ambiente que poseen las comunidades, y muchos suponían una respuesta mecánica y homogénea a los estímulos ambientales. Esta problemática fue rescatada por la etnoecología, planteando que los grupos e individuos conciben a su ambiente de formas notablemente diversas y que estas diferencias implican variaciones en las interacciones con el medio natural (Ellen, 1989); de tal forma que entender cómo un grupo humano comprende su ambiente es esencial para explicar sus relaciones ecológicas (Bellón, 1993).

Los estudios etnoecológicos cobran verdadero auge dos décadas después de los planteamientos de Conklin.

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

A finales de los años setenta, los efectos ecológicos del modelo de desarrollo capitalista comienzan a ser evidentes y constituyen un foco de preocupación y discusión. La desaparición de selvas y bosques, la extinción de especies, la contaminación del aire y el agua, la erosión de los suelos, y la homogeneización de ambientes son muestras, a veces irreversibles, de una relación dominante y destructiva, y de la ausencia de un continuo entre el hombre y la naturaleza. El deterioro ecológico viene además acompañado por la desigualdad social y la falta de bienestar para la mayor parte de la población del planeta, que convive diariamente con niveles críticos de pobreza. La racionalidad económica prevaleciente tiene como rasgo distintivo la ausencia de un valor asignado a la cultura y la naturaleza (Leff, 1993).

En este contexto, la literatura etnoecológica creció enormemente produciendo una gran cantidad de descripciones sobre los sistemas de clasificación tradicionales, tanto de elementos orgánicos (plantas y animales) como inorgánicos (suelos o climas). Más tarde, este énfasis en la recolección y reconstrucción de las taxonomías fue criticado por los mismos etnoecólogos (Toledo, 1990), quienes entonces intentaron no sólo conocer la forma en que la gente denomina a los objetos de su ambiente, sino entender cómo se realiza la interacción con esos objetos, principalmente dentro de la esfera productiva (Ellen, 1989; Toledo, 1990; Bellón, 1993). Esto marca una profunda diferencia con otros trabajos realizados en el campo antropológico, que tenían como principal objetivo determinar si era la cultura o la naturaleza la variable con mayores efectos en la determinación de las características de una sociedad (Morán, 1993).

Modernidad, desilusión y romanticismo

La modernidad como proceso histórico se inicia a mediados del siglo XV. Marcada por la Reforma, el descubrimiento del Nuevo Mundo, el Renacimiento y la Ilustración, resulta en la disolución del Estado eclesiástico que es sustituido por los estados modernos y la soberanía nacional. La modernidad trae consigo la afirmación del sujeto, que a través de la razón es capaz de establecerse como un ente individual, libre, autoconsciente e independiente cuyo referente no es Dios o la naturaleza sino su propia razón, su capacidad de reflexión y análisis (Rutsch, 1996). De esta manera queda eliminada, en el pensamiento occidental, la validez de cualquier argumentación metafísica alejada de la razón, la ciencia positiva se establece como la única forma de conocer e interpretar el mundo.

La llegada y expansión del hombre occidental cargado de ciencia y razón, en el siglo XVIII y XIX, a nuevas fronteras geográficas donde establece sus colonias inicia el contacto con nuevas culturas. En la dinámica que ha marcado el encuentro del mundo occidental con el "mundo salvaje", ambos mundos se enfrentan y se definen en función del otro, y el uno contra el otro (Duchet, 1975). La antropología de la segunda mitad del siglo XIX (en proceso de institucionalización), se concentra en la realización de las grandes monografías que describen las formas de vida de los pueblos no occidentales, información que serviría como materia prima para su transformación en pueblos "civilizados". Estos trabajos justificaban "científicamente" el proyecto de incorporación y asimilación de las consideradas culturas inferiores al curso de la civilización occidental, por medio de las ideas evolucionistas predominantes (Stocking, 1989; Palerm, 1967; Duchet, 1975). La modernidad llegó a los nuevos continentes imponiendo a la ciencia como único medio de acceso a la realidad. El cientificismo despreció todas las actitudes religiosas, las formas empíricas de conocimiento y la experiencia personal y comunitaria de los pueblos indígenas en nombre del conocimiento objetivo. En un lento proceso, que abarca hoy más de medio siglo, se produjo y se produce la erosión del saber tradicional y la edificación del uso de la ciencia y la tecnología occidental como única vía para el conocimiento y manejo de la naturaleza (Toledo, 1991).

La modernidad abanderada por la igualdad, la fraternidad, la libertad y el progreso es rebasada por una realidad colmada de guerras, anarquía social, violencia, pobreza y desigualdad en el camino hacia la conformación de las nuevas naciones o estados modernos, que persiste aun después de su consolidación. Para muchos, en tiempos de la revolución francesa es evidente que las transformaciones sociales deben ser acompañadas por un cambio moral trascendente, por el entendimiento del otro y la aceptación de la diferencia y el relativismo. El romanticismo nace como crítica a la modernidad despreciando el dominio de la razón analítica que reduce la existencia del ser a su saber racional, rechazando la negación de los mitos como formas de cohesión social y desconociendo la existencia obligada de lo absoluto y lo verdadero. Se busca la unión de la razón con la fantasía, la imaginación y el arte (Rutsch, 1996).

Para los románticos el objeto de conocimiento forma parte y es partícipe del proceso de reflexión, tiene vida propia y junto con el sujeto se funde en un proceso dialógico de conocimiento. Hay reciprocidad entre objeto y sujeto y entre todas las expresiones de la naturaleza, por lo que el hombre, según los románticos,

necesita abandonar el afán de dominar y hostilizar a la naturaleza, y comenzar a reconocerla y trascenderla, dándole un fin que no corresponda a su posesión (Rutsch, 1996).

Los nuevos románticos y la posmodernidad

A mediados del siglo XX se produce dentro de la antropología el movimiento de la nueva etnografía o etnociencia (muy ligado a las corrientes románticas). La etnociencia tiene como propósito producir descripciones que integren los sentidos, las intenciones, la naturaleza y la presencia de los actores involucrados, entendiendo a la cultura no sólo como un todo ordenado sino también como producto de personajes individuales inmersos en un drama vivo. En este tipo de descripciones, también llamadas de carácter *emic*, las proposiciones están hechas de los contrastes y discriminaciones que, quienes las viven, consideran significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún modo apropiadas para explicarse a sí mismos (Harris, 1996). Es decir, en la etnografía *emic* las proposiciones adecuadas no son las consideradas de este modo por la comunidad de observadores científicos, sino por los miembros de la propia comunidad bajo análisis (Harris, 1996). Para muchos antropólogos la etnoecología surge como una rama de la etnociencia, pero más importante que esta delimitación del eje de procedencia es la influencia que la etnociencia ejerció sobre la etnoecología, al legitimar y hacer accesible el universo de los sentidos, las intenciones, las motivaciones y los objetivos de aquellos que producen la cultura y no sólo de quienes la estudian.

Es también a mediados de este siglo cuando surge la antropología estructuralista, heredera de los postulados románticos, cuyas bases son formuladas por Claude Lévi-Strauss. El estructuralismo destaca que los sistemas mitológicos son característicos de los seres humanos y reivindica la capacidad de los "pueblos primitivos" en la construcción de conocimiento objetivo a partir de premisas distintas de las sociedades occidentales contemporáneas (Masferrer Kan, 1990). De esta forma, uno de los más sólidos resultados de la antropología estructural es la revaloración de la mentalidad o conocimiento no occidental, pues señala que no existen formas inferiores de explicación ni tampoco una concepción del mundo antiguo superada por una concepción moderna y verificada (Auzias, 1969). Según Lévi-Strauss la idea de progreso es totalmente subjetiva, carece de sentido fuera de su matriz occidental, y la categorización de sociedades más o menos avan-

zadas o civilizadas no es más que la cuantificación de aquello que la sociedad occidental comparte y entiende de otras culturas, afirmando que:

...consideraríamos (como) acumulativa toda cultura que se desarrollase en un sentido análogo a la nuestra, es decir cuyo desarrollo estuviese dotado para nosotros de significación. En tanto, las otras culturas nos aparecerían estacionarias, no necesariamente por serlo sino porque su línea de desenvolvimiento no significa nada para nosotros, no es medible en los términos del sistema de referencias que utilizamos... (Lévi-Strauss, 1990: 318-319).

Esta ruptura en las concepciones etnocéntricas del desarrollo del conocimiento, y la idea de que la expansión y adopción de la forma de vida occidental tiene más que ver con la imposición que con la libre opción, abrió paso al cuestionamiento de la ciencia como estrategia única de conocimiento y a encarar la diversidad de culturas humanas como producto no tanto del aislamiento, sino de las relaciones que los unen, es decir, el otro y la alteridad sólo pueden existir en la medida en que el sí mismo se define como diferente.

El conflicto entre modernidad y romanticismo en los años setenta del presente siglo cristalizó en el movimiento posmoderno, que arranca como una oposición contemporánea a la modernidad. Dentro de la antropología, la posmodernidad se pronuncia en favor de la construcción de la disciplina como un acto interpretativo, en donde lo simbólico tiene un sentido real y tangible y cobra valor explicativo. La cultura es vista como un sistema entramado de interacción de símbolos que cobran sentido en un contexto particular. Dado que los contextos pertenecen a espacios y tiempos definidos y específicos, la posmodernidad anuncia el fin de la historia, como la narración de la historia universal de una cultura universal inventada en el imaginario de Occidente. La inexistencia de la universalidad histórica y cultural plantea la incapacidad del hombre de acceder a la verdad única, a la totalidad de la cultura, y establece la particularidad y relatividad como característica humana y objeto de análisis.

La ciencia, como forma actual y dominante de conocimiento, pasa a ser vista como un fenómeno cultural específico, sujeto a la influencia del contexto histórico, social y económico que sustituyó en la civilización occidental a lo mágico, a todo aquello que no proviene del método científico. Al ser concebida como producto cultural se vuelve difícil sostener que exista una verdad que se equipara a la realidad, pues las experiencias cargadas de condicionantes sociales dejan de ser neutras, incluyendo la experiencia científica. Desde esta perspectiva, la subjetividad no tiene que ser entendida

como inconmensurabilidad o el no acceso a la experiencia de otro, sino como la posibilidad de un auténtico diálogo (Rutsch, 1992; Krotz, 1987).

La posmodernidad aparta las ciencias sociales de las naturales reivindicando la capacidad expresiva como forma de conocimiento, de tal forma que los trabajos antropológicos son vistos como hechos contruidos o ficciones, distinguiendo entre veracidad y verdad, al interpretar lo que otros interpretan de sí mismos. El conocimiento se produce por el diálogo entre el observador y el observado, la construcción del otro implica la construcción del yo propio y en este camino se rescata la subjetividad, al concebir la cultura como relacional y dialógica (Geertz, 1996; Zengotitia, 1989; Clifford; 1986).

Una ciencia romántica

Como ya se mencionó, en un principio la etnoecología intentó tan sólo sistematizar las concepciones indígenas sobre el ambiente y comprender los mecanismos adaptativos de las distintas culturas a diferentes ecosistemas, sin conexión alguna con los procesos de desarrollo modernos (Hawley, 1962; Daltabuilt, 1988). Sin embargo, a medida que los estudios permitieron profundizar en la interacción de estos pueblos con el entorno, se encontró una moralización de la naturaleza al incluir valores ambientales en su comportamiento, produciendo una relación ambiente-sociedad más equilibrada. Poco a poco, las prácticas de producción tradicionales fueron revaloradas y propuestas como posibles caminos para la solución de los problemas de la población rural del mundo subdesarrollado (Toledo, 1991; Thrupp, 1993); visión que se generaliza después de la segunda mitad de los años ochenta con el impulso del concepto de desarrollo sustentable. En este momento, los estudios etnoecológicos se abocan 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. Es importante mencionar que a pesar de que la relación hombre-naturaleza había sido abordada desde hacía mucho tiempo por la antropología y la biología, gran parte de los estudios etnoecológicos en la actualidad se distinguen por legitimar el conocimiento ecológico tradicional y proponerlo como viable para las sociedades modernas (Toledo, 1991; Patton, 1993; Alcorn, 1994).

En el contexto de su recorrido, la etnoecología, influida por los planteamientos de Lévi-Strauss y por la crítica posmoderna, se encuentra fuertemente ligada a la corriente romántica de la antropología. Al resaltar la importancia del conocimiento tradicional en

el manejo de los ecosistemas y sus componentes, conocimiento basado más en el valor de uso que en el valor de cambio, la etnoecología vuelca su objeto de estudio hacia lo que la modernidad entiende como pasado, y se enfrenta a la visión evolutiva de la historia y a la concepción ontológica de la verdad que acarrea la razón como principio fundador de la modernidad (Popper, 1992; Rutsch, 1996). La etnoecología actualiza la vigencia de otras modalidades de articulación con la naturaleza que hoy se encuentran embebidas en más de 6,000 culturas no occidentales, como otras formas de aproximación al mundo natural, intentado rescatar más que imponer valores y conceptos, considerando al hombre occidental y por lo tanto a los propios investigadores como sujetos de observación con una cultura propia (Patton, 1993). Los principios de la etnoecología son un contrapunto al positivismo, señalando a la ciencia misma como un obstáculo que dificulta la sobrevivencia de los pueblos indígenas (Hecht, 1987).

La confrontación entre los usos de los recursos naturales que llevan a cabo los pueblos tradicionales y las sociedades occidentales reveló concepciones y prácticas asociadas totalmente opuestas. Estas diferencias permitieron construir las ideas centrales que guían el desempeño actual de la etnoecología. No obstante, al no situarse en conflicto, al no problematizar lo tradicional, lo subjetivo y lo particular en su coexistencia con lo moderno, lo racional y lo universal, se corre el riesgo de caer en el idealismo y de simplificar tanto la visión del conocimiento tradicional sobre la naturaleza, como la situación de las comunidades frente al empuje de la modernidad.

Uno de los asuntos problemáticos es la definición de lo tradicional como objeto de estudio. En algunos casos la cultura tradicional corresponde a la cultura indígena o a los pueblos indígenas, que por lo general poseen culturas cohesivas con fuertes instituciones sociales que mantienen los vínculos culturales y que les permiten adaptarse a las modificaciones sociales u económicas producidas por las políticas gubernamentales (Toledo, 1991; Alcorn, 1994). En otros casos lo tradicional se concibe como aquellos rasgos culturales que podemos encontrar entre las poblaciones rurales del tercer mundo o los campesinos, sean éstos indígenas o mestizos, pero que se mantienen al margen de los modos de producción occidentales (Toledo, 1991; Thrupp, 1993). En ambas situaciones un elemento característico en la definición de lo tradicional, es que de una u otra manera, las estrategias productivas de estos pueblos se mantienen diferenciadas de aquellas impuestas por la sociedad occidental, preservando una relación menos destructiva con la naturaleza y

conformando comunidades autocontenidas que conservan sus rasgos culturales y sociales (Dasmann, 1991).

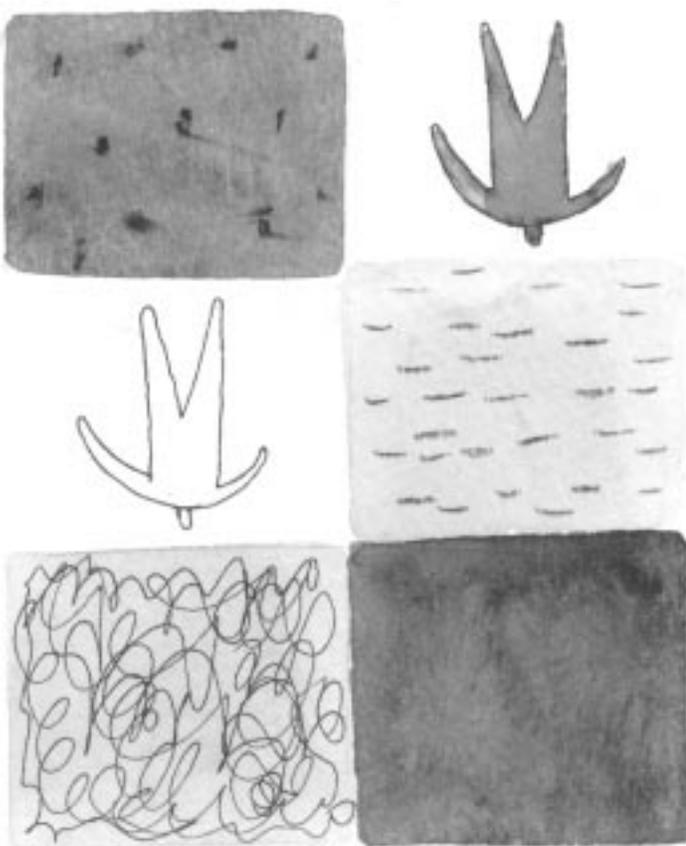
Desde mi punto de vista, existen varios problemas en la concepción de lo tradicional en la etnoecología. Por un lado es complicado concebir a las comunidades tradicionales como aisladas de los procesos nacionales o internacionales cuando, en estos días, las políticas económicas y sociales que las regulan tienen influencias que se resienten en los rincones más apartados del mundo. En México, por ejemplo, el Decreto de la Comunidad Lacandona de 1972, firmado por Luis Echeverría y al que públicamente se le presentó como un acto de justicia, dotó a seis familias de lacandones con más de 614,321 hectáreas, negando el derecho sobre la tierra a más de cuatro mil familias choles y tzetzales que vivían en la zona, generando graves conflictos sociales (Tello Díaz, 1995). En ese entonces el sureste del país era una zona poco habitada y las políticas poblacionales fomentaron la ocupación de los trópicos mexicanos, en un proceso que sin duda tuvo graves consecuencias para las comunidades indígenas allí asentadas y para las que llegaron como migrantes (Revel-Mouroz, 1980; Tudela, 1989). Otros ejemplos son el Programa de Inversiones Públicas para el Desarrollo Rural (PIDER), también establecido en el mandato de Echeverría, o el Programa de Apoyo Directo a los

Productores Rurales (Procampo) durante el sexenio de Carlos Salinas. Ambos programas procuraron fomentar y modificar el desarrollo rural a partir de la inversión federal en el campo, incidiendo en más de 5,000 comunidades rurales en todo el país.

En México, es posible que la noción de aislamiento de las comunidades tradicionales muchas veces propuesta por la etnoecología haya surgido por la profunda división que existía entre los ámbitos rurales y urbanos hasta la década de los setentas. Sin embargo, hoy en día las poblaciones rurales, indígenas o mestizas, se encuentran interconectadas a los procesos macrosociales y existen múltiples cruces socioculturales entre lo tradicional y lo moderno que es importante considerar e integrar al estudio de la relación entre cultura y ambiente (García Canclini, 1996). Un buen ejemplo de este tipo de situaciones es el caso de los yaquis, ubicados en la región centro-sur del estado de Sonora y narrado por Figueroa Valenzuela (1996). Los yaquis y sus territorios se han integrado a la modernización agrícola de la zona. Casi todos viven como agricultores produciendo granos que se comercializan nacional e internacionalmente, utilizando maquinaria para el trabajo agrícola como tractores, trilladoras y automóviles propios, y obteniendo resultados competitivos en relación con los agricultores no indios de la región. No obstante, esta integración al mercado no ha producido el abandono de sus propios patrones culturales y su visión del mundo, donde existe una fuerte jerarquización de las relaciones de los hombres entre sí y con lo divino y lo natural. En palabras del autor, esto ha permitido que "...a pesar de los procesos de modernización en los que (los yaquis) participan de manera decisiva, no ha penetrado esa racionalidad individualista y de obtención de ganancias a costa de la destrucción de un mundo de vida en el que persiste la idea de la naturaleza" (Figueroa Valenzuela, 1996: 27).

Así, tomando en cuenta lo anterior, más que hablar de aislamiento es necesario comenzar a considerar las distintas maneras y procesos en los que las comunidades tradicionales se articulan con las sociedades modernas, formas que en la mayoría de los casos, por ser parciales, desequilibradas o violentas complican la dinámica de estas comunidades y su propia existencia, siendo por lo tanto aspectos que la etnoecología no puede olvidar.

La etnoecología, resalta también, como peculiaridad de las culturas tradicionales su equilibrada relación con el entorno natural. Muchas de las culturas tradicionales poseen en realidad esta racionalidad ecológica (que no debemos considerar estática o inmutable), pero igualmente existen otras que no la tienen o nunca la tuvieron de forma permanente. Este parece ser el caso

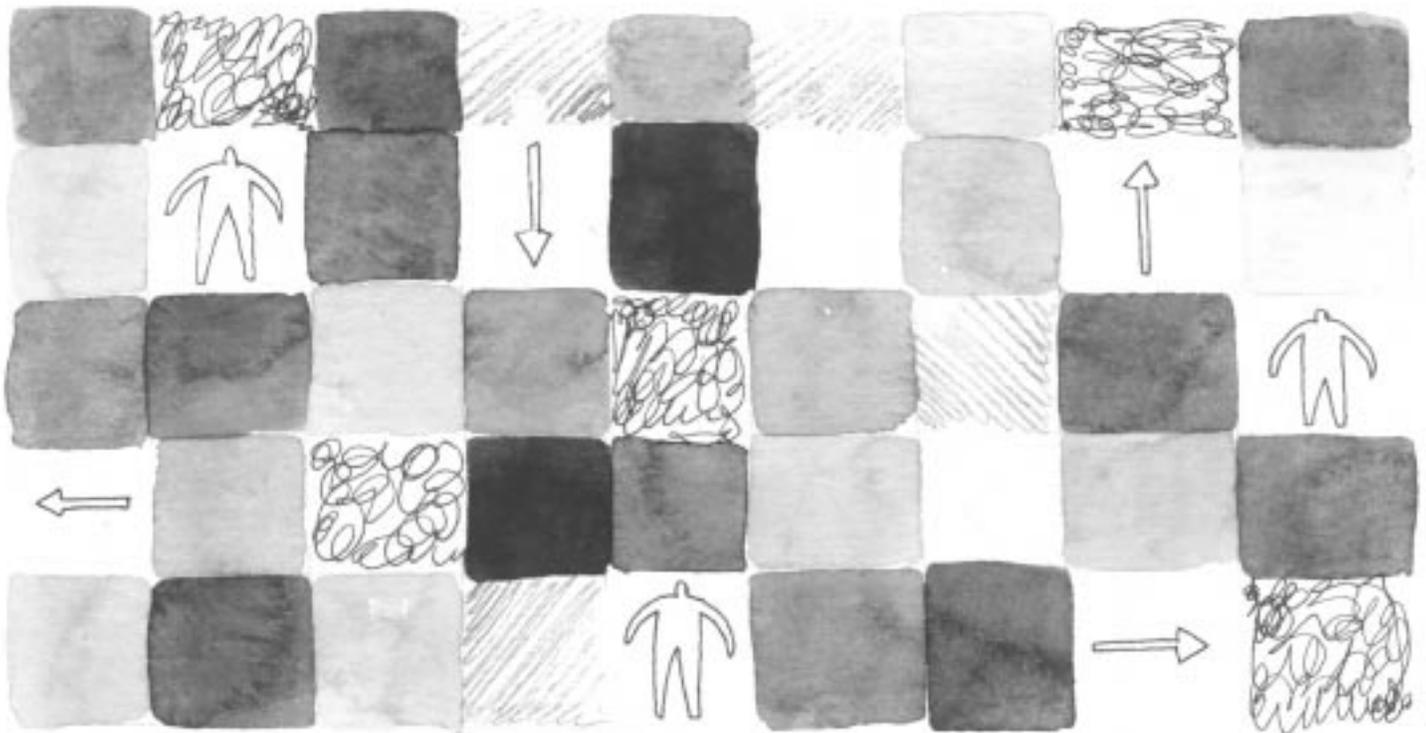


de poblaciones indígenas mayas e incas, pues las evidencias históricas muestran que no siempre se hallaban en equilibrio con el medio natural ni en condiciones ideales para sostenerse (Diamond, 1986; Gómez-Pompa, 1993; Thrupp, 1993). A pesar de esto, la ausencia de esta racionalidad ecológica o los cambios sufridos que la hacen débil o deficiente, no permite definirlos como culturas occidentales o modernas. Un caso ilustrativo es el de las comunidades nahuas asentadas en la región de la Sierra de Santa Marta en el estado de Veracruz. La mayor parte de la población es indígena, bilingüe de náhuatl y español. El deterioro ecológico de la zona debido a la conversión de la milpa a pastizales para la introducción de ganado es enorme, y también lo es la pérdida de las prácticas agrícolas diversificadas realizadas tiempo atrás. Un estudio de percepción realizado en la zona muestra la carencia de una relación equilibrada y sustentable de estas comunidades indígenas con el ambiente, como lo establecería la visión predominante de lo tradicional en etnoecología (Lazos Chavero, 1995). Por otro lado, entre las comunidades indígenas y mestizas de la selva Lacandona existen pocas diferencias en la manera en que se percibe la problemática de la deforestación (Arizpe *et al.*, 1993; Daltabuilt *et al.*, 1994). Aunque los indígenas conservan más árboles en sus parcelas y huertos, comparten con los mestizos la pobreza y los pocos beneficios de las actividades agrícolas, por lo que ambos grupos reconocen la deforestación como pro-

blema pero no lo asumen como prioritario (Arizpe *et al.*, 1993). De la misma manera en que no encontramos comunidades aisladas de la modernidad, pues éstas se sitúan más bien en un continuo entrar y salir de ella (García Canclini, 1996), no todos los pueblos tradicionales se hallan en una situación de sustentabilidad ambiental, y ésta no puede ser considerada como una característica intrínseca de las sociedades no occidentales. Es necesario reconocer que algunos no cuentan con conocimientos funcionales y otros ponen en práctica algunos que resultan inconvenientes para sus propios intereses. Los conocimientos están adaptados a ciertas circunstancias y, cuando éstas cambian, a veces se vuelven inadecuados y su reestructuración toma tiempo (Thrupp, 1993).

Conclusión

El problema que la etnoecología enfrenta ahora no es averiguar si las distintas culturas tienden a la sustentabilidad como un atributo cultural, pues sabemos que esto sucede en algunos casos y en otros no, lo importante es considerar la prioridad que se le otorga a la naturaleza y a la relación que con ella se establece ante otro tipo de valores; pues aun cuando pueda existir un valor de conservación hacia los bienes naturales éste puede verse subordinado a otros que ejercen una mayor presión sobre el bienestar a corto o largo plazo



(Arizpe *et al.*, 1993). En este sentido los estudios sobre la percepción del ambiente y las transformaciones a las que está expuesta son muy importantes.

Asimismo, es necesario analizar la manera en que las comunidades integran su saber tradicional a los nuevos conocimientos adquiridos durante su interacción con la sociedad moderna, esto es, ¿cómo se modifica este conocimiento?, ¿qué de lo moderno se asimila más fácilmente?, ¿qué de lo tradicional tiene más resistencia al cambio?, ¿qué elementos internos o externos de las comunidades facilitan o complican este tránsito?, y ¿cómo se evalúan y eligen aquellos elementos, técnicas o conocimientos que se piensa son los más convenientes de aplicar en un cierto momento? Para responder éstas y otras interrogantes es indispensable considerar a los elementos culturales relacionados con el conocimiento y uso del ambiente natural como dinámicos y expuestos a un cambio continuo.

La etnoecología nace como disciplina en un momento en que la modernidad es fuertemente criticada y tanto los estudios prácticos como sus postulados teóricos se suman como evidencias y argumentos a esta crítica. Sin embargo, a pesar de la relevancia interpretativa que las corrientes ligadas al romanticismo le confieren al estudio de la cultura y, por lo tanto, a la etnoecología, es importante ir integrando a las prioridades de investigación los nuevos procesos y condiciones que se gestan en los ámbitos sociales, políticos, económicos y ambientales para evitar el riesgo de caer en la simplificación. La modernidad ha generado un mundo formado por mosaicos de lo nuevo y lo tradicional, lo objetivo y lo subjetivo, lo rural y lo urbano, que no pueden ser desligados ni agrupados en polos opuestos. La etnoecología en su desarrollo debe ser ahora capaz de transitar entre estos mosaicos y descubrir la interrelación entre ellos, si es que queremos interpretar y entender la realidad compleja que se nos presenta, y si queremos una disciplina que sea capaz de aclarar nuestra desconfianza en la modernidad y abrir caminos hacia algo en lo que suponemos estaremos todos más cómodos, pero que aún no sabemos bien qué es.

Bibliografía

- ALCRON, JANIS B.
1994 "Noble savage or noble state?: northern myths and southern realities in biodiversity conservation", en *Etnoecológica*, vol. II, núm. 3, pp. 7-19.
- ARIZPE, LOURDES; FERNANDA PAZ Y MARGARITA VELÁZQUEZ
1993 *Cultura y cambio global: percepciones sociales sobre la deforestación en la Selva Lacandona*, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México.
- AUZIAS, JEAN MARIE
1969 *El estructuralismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- 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 Enrique Leff y Julia Carabias, coords., *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol. II, CIIH-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México.
- CLIFFORD, JAMES
1986 "Partial Truths", en James Clifford y Marcuse, eds., *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, California.
- DALTABUILT, MAGALI
1988 *Ecología humana en una comunidad de Morelos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DALTABUILT GODAS, MAGALI, LUZ MARÍA VARGAS, ENRIQUE SANTILLÁN Y HÉCTOR CISNEROS
1994 *Mujer rural y medio ambiente en la selva Lacandona*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DASMANN, RAYMOND F.
1991 "The importance of cultural and biological diversity", en Margery L. Olfield y Janis B. Alcorn, eds., *Biodiversity: culture, conservation and eco-development*, Westview Press, Boulder.
- DIAMOND, JARED M.
1986 "The environmentalist myth: archaeology", en *Nature*, núm. 324, pp. 19-20.
- DUCHET, MICHELE
1975 *Antropología e historia en el siglo de las luces*, Siglo XXI editores, México.
- ELLEN, ROY
1989 *Environment, subsistence and system. The ecology of small-scale social formations*, Cambridge University Press.
- FIGUEROA VALENZUELA, ALEJANDRO
1996 "Los yaquis, tradición cultural y ecología", en Luisa Paré y Marta Judith Sánchez, coords., *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, México.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1996 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- GEERTZ, CLIFFORD
1996 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.
- GÓMEZ POMPA, ARTURO
1993 "La silvicultura maya", en Enrique Leff y Julia Carabias, coords., *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol. II, CIIH-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México.
- HARRIS, MARVIN
1996 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI editores, México.
- HAWLEY, AMOS H.
1962 *Ecología humana*, Tecnos, España.
- HECTH, S. B.
1987 "The evolution of agroecological thought", en M. Altieri, *Agroecology: the scientific basis of alternative agriculture*, Westview Press, Boulder.

- KROTZ, ESTEBAN
1987 "Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica", en Carlos García Mora, coord., *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- LAZOS CHAVERO, ELENA
1995 *Percepciones de un ambiente deteriorado. Estudio comparativo entre nahuas y mestizos del sur de Veracruz*, ponencia presentada en el seminario Los Tuxtlas: conservación y desarrollo sustentable. Catemaco, Veracruz.
- LEFF, ENRIQUE
1993 "La cultura y los recursos naturales en la perspectiva del desarrollo sustentable: una nota introductoria", en Enrique Leff y Julia Carabias, coords., *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol. I, CIH-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1990 *Antropología estructural*, Siglo XXI editores, México.
- MASFERRER KAN, ELIO
1990 "Antropología y etnobotánica. Una larga y compleja relación", en Enrique Leff, Julia Carabias y Ana Irene Batis, coords., *Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*, Universidad Nacional Autónoma de México/Programa para el Medio Ambiente de las Naciones Unidas/Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, México.
- MORÁN, EMILIO F.
1993 *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PALERM, ÁNGEL
1967 *Teoría etnológica*, Universidad Iberoamericana, México.
- PATTON, DAVID
1993 "Ethnoecology: the challenge of cooperation", en *Etnoecológica*, vol. 1, núm. 2, pp. 5-15.
- POPPER, KARL
1992 "Hacer la guerra por la paz", entrevista con la revista *Der Spiegel*, *Excélsior*, 13 de mayo.
- REVEL-MOUROZ, JEAN
1980 *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- RUTSCH, METCHILD
1992 "Antropología y crisis de sentido", en *Nueva antropología*, vol. XII, núm. 41, pp. 27-46.
1996 *Motivos románticos en la antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- STOCKING JR., GEORGE W.
1989 "The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition", en George W. Stocking Jr., ed., *Romantic motives. Essays on anthropological sensibility. History of anthropology*, vol. 6, The University of Wisconsin Press.
- TELLO DÍAZ, CARLOS
1995 *La rebelión de las cañadas*, Cal y Arena, México.
- THRUPP, LORY ANN
1993 "La legitimación del conocimiento local: de la marginación al fortalecimiento de los pueblos del tercer mundo", en Enrique Leff y Julia Carabias, coords., *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales* Vol. I, CIH-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México.
- TUDELA, FERNANDO
1989 *La modernización forzada del trópico: el caso de Tabasco*, México, Proyecto integrado del Golfo/El Colegio de México/Centro de Investigaciones y de Estudios Avanzados/IFIAS/UNRISD.
- TOLEDO, VÍCTOR MANUEL
1990 "The ecological rationality of peasant production", en M. Altieri y S. Hecht, eds., *Agroecology and small-farm development*, CRC Press.
1991 *El juego de la supervivencia. Un manual para la investigación etnoecológica en latinoamérica*, CLADES.
- ZENGOTITIA, THOMAS DE
1989 "Speakers of being. Romantic refusion and cultural anthropology", en George W. Stocking Jr., ed., *Romantic motives. Essays on anthropological sensibility. History of anthropology* Vol. 6, The University of Wisconsin Press.