

Racionalidad e imaginarios de la crisis ecológica: sustento de la interacción sociedad-naturaleza*

Ernesto Navarro Hinojoza**

Resumen

La crisis ecológica, como una faceta de la crisis de civilización por la que transita la humanidad, no es una premonición, sino un hecho que se ha venido agudizando con los años; pero, ¿cómo llegamos a esta realidad? En este documento se discute y argumenta a favor de la idea de que la racionalidad social *contra natura* y los imaginarios de modernidad han dado el apoyo para el sacrificio de la naturaleza y el ser humano, lo que ha conformado una verdadera ideología de dominación que ha puesto en peligro la vida en general. ¿Existirá alguna alternativa?, al respecto, se intenta contribuir al debate teórico que sugiere como necesaria la construcción de otra racionalidad, que esté respaldada en una ética del reconocimiento y cuidado del otro, donde este otro incluya la naturaleza. Dicha racionalidad tendrá que surgir de un lugar diferente de donde emergió el problema, y se concluye que una opción plausible son los *imaginarios* ya existentes en algunas comunidades de carácter indígena o campesino, principalmente, pero también las periurbanas, que con su doble función preservadora y destructora pueden dar pie a la construcción de utopías posibles, como posible ha sido su existencia a lo largo de los años.

Palabras clave: racionalidad instrumental, racionalidad ambiental, ética ambiental, periurbano.

Recibido: 4 de abril de 2014

Aprobado: 19 de junio de 2014

Cómo citar este artículo: Navarro Hinojoza, E. (2014). Racionalidad e imaginarios de la crisis ecológica: sustento de la interacción sociedad-naturaleza. *Traza* (9), 8-26.

* Este artículo hace parte del trabajo de tesis *Apropiación social simbólica de la naturaleza de ambientes periurbanos*, requisito parcial para la obtención del grado de doctor en Ciencias.

** Estudiante del Doctorado en Ciencias Agrarias del Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo, México. Correo electrónico: ernahi@yahoo.es



Logic and Imaginaries of the Ecological Crisis: The Support of the Interaction between Society and Nature

Abstract

The ecological crisis, as a part of the crisis of civilization currently being experienced by humanity, is not a premonition but a fact that has intensified over the years; how did we get to this situation, though? This paper discusses and supports the idea that the *contra natura* social logic and the imaginaries of modernity have supported the sacrifice of nature and human beings, which has formed a true ideology of domination that has endangered life in general. Is there an alternative? In this respect, we seek to contribute to the theoretical debate that suggests the need to build another logic supported by the ethics of recognition and the care of others, in which said 'others' include nature. Such logic must come from somewhere different from where the problem first arose, and it is concluded that a plausible option would be the already existing *imaginaries* (mostly in certain indigenous or rural communities, but also in some peri-urban communities) that, with their double preserving-destructive role, can give rise to the construction of possible utopias, in the same way that its existence has been possible over the years.

Keywords: Instrumental rationality, environmental rationality, environmental ethics, peri-urban.

Introducción

Fenómenos como la pérdida de biodiversidad, la escasez y la contaminación de agua potable, la desertificación, un inminente cambio climático cada vez más palpable, entre otros muchos, son algunas de las expresiones más evidentes de una crisis ecológica, la cual es solo una de las facetas de la crisis de civilización por la que transitamos como humanidad. Este fenómeno no es una premonición, sino un hecho que actualmente casi nadie se atreve a negar, puesto que lo padecemos a diario o lo hacen visible los estudios científicos (Ribeiro, 2014).

¿Cómo llegamos a esta realidad?, con este documento se quiere contribuir a la discusión y la argumentación sobre qué son la racionalidad social *contra natura* (Leff, 2004) y los *imaginarios* de modernidad (Giraldo, 2013), que conforme se fueron implantando a través de la historia como otra forma de concebir la naturaleza y fue cambiando la cultura de las sociedades, llevaron al sacrificio de la naturaleza y el propio hombre, lo que conformó una verdadera ideología de dominación, que es el:

[...] soporte de un modo de producción, cuya sed de lucro y desarrollo irracional están provocando no solo la pauperización de la población del planeta, sino que ha llevado a la depredación y contaminación de la naturaleza, poniendo en peligro la vida de todos los sectores [y al tiempo] a la población humana. (*Una visión general de la relación del hombre con la naturaleza*, 2007)

De igual manera, se quiere aportar a la discusión sobre las posibles alternativas de solución. Como se podrá observar, en el debate teórico, y a razón de quien escribe, es necesaria la construcción de otra racionalidad que esté sustentada en una ética del reconocimiento y cuidado del otro, donde este otro incluya la naturaleza. Durante el texto se argumenta cómo dicha racionalidad tendrá que venir de otro lado diferente de donde vino el problema, y se concluye que una opción plausible son los imaginarios ya existentes en algunos pueblos, que con su doble función preservadora y destructora pueden dar pie a la construcción de utopías posibles, como posible ha sido su existencia a lo largo de los años.

Al final del documento, como reflexión emergente, se propone que los ámbitos urbanos, y en particular los periurbanos, como partícipes y principales expresiones de la problemática ambiental, podrían ser además de parte del problema, parte de una posible solución que se ha estado ignorando y a la que se le debería prestar más atención.

Racionalidad y racionalidades

Toda sociedad humana, independientemente de su momento histórico y el contexto en el que se encuentre, presenta una articulación con la naturaleza, como lo menciona Toledo: “Las sociedades humanas no existen en un vacío ecológico, sino que afectan y son afectadas por las dinámicas, ciclos y pulsos de la naturaleza” (2008, p. 3), lo que supone el reconocimiento de que los seres humanos organizados en sociedad responden no solo a fenómenos o procesos de carácter exclusivamente sociales, sino que también son afectados por los fenómenos de la naturaleza.

Estas respuestas se manifiestan en acciones sociales, como expresión de las distintas formas de relación con el medio natural, donde existe una interacción con la naturaleza tanto material como simbólica y de significados. Aquí se retoma el concepto que plantea Ricoeur, quien menciona que “hablaremos de acción en la medida en que el individuo que actúa asigna una significación subjetiva a la conducta” (1991, pp. 213-214); sin embargo, la acción se vuelve social debido a que “depende no solamente de que tenga sentido para el sujeto, porque también debe tener sentido en relación con otros sujetos” (pp. 213-214); por lo tanto, la acción es subjetiva y al mismo tiempo intersubjetiva.

Es importante resaltar que “la acción es algo dado por mediación simbólica, la acción misma es simbólica en el sentido de que está estructurada sobre la base de símbolos fundamentales” (Ricoeur, 1991, p. 215). Entonces, en todas las acciones sociales de las formas de relación con la naturaleza se puede identificar una base simbólica, un conjunto de ideas, instituciones y prácticas en torno al medio natural. Este entramado simbólico forma parte de la ideología imperante en el grupo, la cual puede ser “un factor constitutivo [...] porque los símbolos transmitidos por la ideología son parte de la definición de una sociedad en términos de valores, esperanzas, miedos y fantasías, [y al mismo tiempo como] [...] un factor constituido porque la ideología es también resultado de prácticas sociales” (Lezama, 2004, p. 54). Debido a esta característica dual, se puede asumir que el entramado simbólico es dinámico, lo que, para fines de la discusión, es de mucho interés.

Otro elemento importante a destacar en esta disquisición conceptual es que dentro de las ideologías, como entramado simbólico de las sociedades, la asignación de significado de las acciones sociales está orientada por distintas motivaciones, que según Weber, en su obra *Economía y sociedad* (citado en Ricoeur, 1991, p. 215), pueden agruparse, de manera general, en una categorización de cuatro tipos ideales o fundamentales, donde la acción social puede ser:

1. Teleológicamente racional (con arreglo a fines), es decir, está determinada por lo que se espera en cuanto al comportamiento de objetos del ambiente y de otros seres humanos.
2. Valorativamente racional (con arreglo a valores), es decir, determinada por una creencia consciente en el valor intrínseco de alguna forma ética, estética, religiosa u otra forma de conducta, independientemente de las perspectivas de éxito que pueda tener.
3. Afectiva (especialmente emocional), es decir, determinada por los afectos y los estados anímicos específicos del actor.
4. Tradicional, es decir, determinada por hábitos inculcados.

Según lo visto hasta este momento, todas las sociedades, para enfrentarse al mundo y controlar su entorno, hacen uso de un conjunto de símbolos y motivaciones que orientan y sustentan su actuar cotidiano, de manera que tenga un sentido y, como se verá más adelante, sea considerado por los otros como racional.

Esta racionalidad, compartida por el grupo social, justifica y orienta las acciones sociales en la vida cotidiana y, por consiguiente, en la interacción con la naturaleza. Debido a que se puede prestar a ambigüedades, es necesario, desde el contexto teórico-metodológico, hacer una revisión del concepto de *racionalidad* como se entiende en esta investigación.

En primera instancia, partiendo del análisis que Habermas, en su obra *Teoría de la acción comunicativa I*, realiza sobre Weber, se encuentra como primera advertencia que “por racionalismo (y racionalidad), pueden entenderse cosas muy distintas” (Habermas, 2001, p. 228); por ejemplo, según se esté pensando en “el tipo de racionalización a que el pensador sistemático somete una imagen del mundo, con el resultado de un creciente dominio teórico de la realidad mediante conceptos cada vez más precisos, o la racionalidad en el sentido de la consecución metódica de un determinado fin práctico mediante el cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados” (p. 228); con la primera acepción se hace referencia a la racionalidad como dominio teórico de la realidad, mientras que con la segunda, a la de dominio práctico.

Partiendo de esta división, al hablar de la racionalidad en la motivación de la acción, se está haciendo referencia a la racionalidad práctica. En este sentido, vale la pena aclarar que esta racionalidad también presenta diferentes aspectos; según Habermas, Weber “diferencia el concepto de racionalidad práctica bajo el triple aspecto de utilización de medios, de elección de fines y de orientación por valores” (2001, p. 233), los cuales corresponden con la racionalidad instrumental, electiva y normativa, donde:

[...] la racionalidad instrumental de una acción se mide por la eficacia en la planificación del empleo de medios para fines dados; la racionalidad electiva de una acción se mide por la corrección del cálculo de los fines para valores articulados con precisión y para medios y condiciones de contorno dado; y la racionalidad normativa se mide por la fuerza sistematizadora y unificante y por la capacidad de penetración que tienen los patrones de valor y los principios que subyacen a las preferencias de acción. (Habermas, 2001, p. 233)

Weber hace el análisis de la sociedad contemporánea y la racionalidad que subyace a esta sociedad occidental, en la que la racionalidad medios-fines es la que impera, la más importante, y lo que la ha conducido al estado actual. Sin embargo, continuando con el análisis de Habermas, este señala que:

[...] un concepto de racionalidad que comprende tanto la racionalidad teórica como la práctica, Weber lo diseña a partir de estructuras de conciencia que no tienen una traducción directa en acciones y en normas de vida, sino que primariamente se expresan en tradiciones culturales, en sistemas de símbolos. Weber investiga la correspondiente racionalización cultural mediante la sistematización de las imágenes de mundo y lógica interna de las esferas de valor. (Habermas, 2001, p. 235)

Por lo tanto, “Weber llama racional a la elaboración y configuración formales de los sistemas de símbolos, y en especial de los sistemas de interpretación religiosos y de las concepciones morales y jurídicas” (Habermas, 2001, p. 236). En el mismo texto, Habermas menciona que:

[...] por un lado Weber obtiene el concepto de racionalidad práctica analizando un tipo de acción en que se aúnan la racionalidad de los medios, la de los fines y la de los valores; y que históricamente se presenta en la figura del modo inducido por la ética protestante. Por otra parte, Weber confronta esta racionalidad de las orientaciones de acción con las de las perspectivas de aprehensión y la de las esferas de valor. (2001, p. 240)

A esta racionalidad la denomina cultural, y los puntos de referencia los encuentra en la ciencia moderna, la conciencia moral y jurídica postradicional y el arte autónomo. Entonces, según

el análisis de Habermas, encontramos una racionalidad práctica que tiene que ver con las orientaciones de acción, los fines y los medios, y, al mismo tiempo, tenemos una racionalidad cultural, relacionada con las esferas de valor y la sistematización de símbolos. Esta conclusión es relevante debido a que, como afirma Giraldo, el concepto de racionalidad no se considera “como un asunto inherente a la razón, sino como una manera particular en el que un grupo perteneciente a una cultura concibe la realidad y se ubica significativamente en el mundo que le rodea. Mucho más que un asunto de pensamiento, tiene que ver con la manera como se siente, se vive y se construye la realidad” (2013, p. 7).

En este sentido, esta manera de entender el concepto de racionalidad es consistente con la definición que Enrique Leff propone: “el sistema de reglas de pensamiento y de acción que se establecen dentro de esferas económicas, políticas e ideológicas, legitimando determinadas acciones y confiriendo un sentido a la organización de la sociedad en su conjunto” (2004, p. 202). Debido a las implicaciones teóricas de esta definición, que constituye una síntesis sobre la discusión del concepto de racionalidad que se ha venido haciendo a lo largo del documento, a partir de este punto cada vez que se mencione racionalidad se estará aludiendo a la definición de Leff.

Como se puede observar en las interpretaciones revisadas, la racionalidad (teórico-metodológicamente hablando) da soporte y sentido a las orientaciones de acción y, por lo tanto, a la relación que la sociedad tiene con la naturaleza. De manera general, podemos ver que la racionalidad es, principalmente, con arreglo a medios-fines o con arreglo a valores (esferas de valor) y simbólica; esta racionalidad es una construcción histórica, resultado de un largo proceso de la humanidad y está soportada por un sistema de símbolos e imaginarios que son constitutivos de un grupo social, pero también puede llegar a ser tan fuerte que se puede constituir en una forma de ideología, en el sentido de legitimadora de una autoridad o grupo dominante, o lo que es más importante para este estudio, puede hacer parte de los sentidos deslegitimadores que constituyen utopías posibles, como se intentará comprobar más adelante.

La racionalidad como problema

Si la racionalidad orienta, motiva y legitima las formas de actuar en el mundo, y las formas en que históricamente se ha actuado con la naturaleza, que han conducido a la situación en la que se encuentra el planeta actualmente, entonces esta racionalidad, que ha prevalecido en los grupos sociales a lo largo de la historia, ha llevado al tipo de relación sociedad-naturaleza que se presenta hoy. Mucho se ha hablado y diversas personas han discutido sobre este tema, desde la crítica de Horkheimer, Marcuse, Adorno, a mediados del siglo XX, hasta Naredo, Leff, Santos, etc., en la actualidad. Con sus detalles, y salvando las diferencias, todos llegan a una conclusión similar: la forma “moderna” de entender el mundo nos ha llevado como humanidad a ser la primera especie que pareciera que su objetivo en la Tierra es acabar consigo misma y, de paso, con el planeta.

En las sociedades modernas, a partir de la forma industrial de uso de los recursos, se instauró una forma de racionalidad que Santos ha denominado *razón indolente*, la cual “se reivindica como la única forma de racionalidad [...] que subyace, en sus varias formas, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido por Occidente” (2009, p. 101).

Con esta manera de entender el mundo, se instaura un modelo económico de acumulación, “modernizador” que sobreeconomizó el planeta. Como menciona Leff:

[...] la lógica del mercado dio lugar a un proceso de racionalización tecnológica fundado en el control y la eficiencia social, cerrando las vías a otras opciones históricas. Las cosmovisiones de las culturas tradicionales, fundadas en una visión más orgánica de la vida y de la relación con la naturaleza, fueron sustituidas por la visión mecanicista que emerge de la racionalidad cartesiana y la revolución industrial. Así, la racionalidad económica mercantiliza la naturaleza, las conductas ecológicas y los valores culturales. (2004, p. 196)

De igual forma, se produjo una no existencia de otras “experiencias de vida”, como lo denomina Santos (2009), distintas a la occidental. Esto se ha logrado a través de cinco lógicas: una monocultura del saber y del rigor del saber, donde solo lo catalogado como “científico” tiene validez y debe tomarse en cuenta; una monocultura del tiempo lineal, según la cual la historia tiene un sentido y una dirección únicos y conocidos; una lógica de la clasificación social, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias, sustenta la división entre “desarrollados” y “subdesarrollados” y soporta la discriminación racial, sexual, entre otras; una lógica de la escala dominante, donde lo único importante es lo universal y lo global, y una lógica productivista que se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista, donde el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo y se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano (Santos, 2009). Por lo tanto, como menciona Leff, “la crisis ambiental es una crisis de las formas de racionalidad” (2010), tanto de la racionalidad imperante como de los procesos de racionalización instaurados en el planeta que, fundados en las formas de conocimiento de la ciencia moderna (occidental), “han invadido e intervenido al mundo, desencadenando un proceso de degradación socio-ambiental que desemboca en la destrucción de las bases de sustentabilidad de la vida” (Leff, 2010, p. 47), negando o llevando a la ausencia o “no existencia” de otras formas de conocimiento que plantean diversas y múltiples prácticas sociales compatibles con el medio natural.

Construcción de racionalidades alternativas

Si partimos de la idea de que la causa fundamental de dicho deterioro deriva de las formas de racionalidad, para contrarrestar esta situación tenemos que apostarle a un cambio en dicha racionalidad; es necesario plantearse la idea de la construcción de una nueva o distinta que incluya un pensamiento y una ética ambiental y donde se hagan visibles las “no existencias”.

Leff propone como alternativa una *racionalidad ambiental*, “una racionalidad fundada en los potenciales ecológicos y en los sentidos culturales de la vida; en una ética de la otredad y una política de la diferencia” (2004). Pero, ¿cómo llegar a instaurar esta racionalidad?, ¿desde dónde vendrá el impulso para lograr ese cambio? Si la racionalidad económica moderna surgió a partir de la idea de la supremacía del conocimiento científico, ¿esta nueva racionalidad puede surgir del mismo lugar?, ¿es la modernidad reflexiva, como la llama Leff (2010), la que aportará las soluciones? En su ensayo *Imaginarios sociales y sostenibilidad* (2010) realiza toda una discusión en contra de dicha idea y plantea que ni el conocimiento científico solo o la generación de una conciencia ecológica que parta de una autorreflexión de los grupos sociales puede lograr este cambio, es fundamental una combinación de ambos aspectos, un diálogo de saberes:

[...] como una estrategia de construcción de la sustentabilidad global en la conjunción de procesos diferenciados, en un encuentro de otredades entre los imaginarios de la tradición y los paradigmas de la modernidad; en las hibridaciones entre la economía, la tecnología, las culturas y los saberes de la vida; en los procesos de reidentificación y de emancipación del ser cultural en su relación contradictoria con el mundo globalizado, y en la reapropiación de sus territorios de vida. (Leff, 2010, p. 113)

En el mismo tenor, y en el afán de encontrar alternativas para la construcción de otra(s) racionalidad(es), Santos (2009) propone como alternativa la construcción de lo que denomina una *racionalidad cosmopolita*, mediante tres procedimientos metasociológicos: el surgimiento de una sociología de las ausencias, una sociología de las emergencias y el trabajo de traducción. Con la primera (sociología de las ausencias) se busca que las ausencias se transformen en presencias, “centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados” (Santos, 2009, p. 109) y “revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas” (Santos, 2009, p. 125). No se trata de negar por completo a la ciencia moderna, sino de identificar que “todas las culturas son incompletas y, por lo tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas” (Santos, 2009, p. 139).

Dentro de su misma propuesta, Santos hace una autocritica y menciona que “la multiplicación y diversificación de las experiencias disponibles y posibles plantean dos problemas complejos: el problema de la extrema fragmentación o atomización de lo real y el problema, derivado del primero, de la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social” (2009); para solucionar estos problemas, el autor propone como alternativa el trabajo de traducción, del que se retoman, a manera de síntesis, las siguientes ideas básicas del autor.

El trabajo de traducción es un procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La traducción entre saberes asume la forma de una hermenéutica diatópica, que consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. La idea y la sensación de carencia e incompletud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa a los diferentes movimientos y prácticas, de modo que determina las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre estos. Tiende a crear inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo enriquecido por tal multiplicidad y diversidad. No se reduce a los componentes técnicos que obviamente tiene, es simultáneamente un trabajo intelectual y político, y también un trabajo emocional (Santos, 2009).

Ambas propuestas, la de Leff y la de Santos, no son excluyentes; al contrario, pueden ser complementarias. Ambas parten de la misma conclusión de que el origen y la causa de la problemática ambiental residen en la racionalidad que sustenta las prácticas y las acciones sociales modernas, pues como dice Santos: “Hay problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas” (2009, p. 150). En ambas propuestas se postula la necesidad de un cambio en esta racionalidad a partir de la formulación de una nueva (cada una tiene un nombre que propone). Esta racionalidad, independientemente del nombre, debe partir de otro lado distinto del de la racionalidad imperante, y una opción es recurrir a formas de vida

distintas a las propiciadas por la racionalidad en cuestión. Se debe basar en una forma ética que considere a los otros (entre estos otros se encuentra la naturaleza) como existentes y con derechos de existencia; que contenga principios ecológicos de respeto, en lo posible, en función de las leyes naturales (como la de la entropía), y que busque la compatibilidad de coexistencia a partir de la búsqueda de los valores más allá de los económicos.

Existen expresiones de esto en otras latitudes, en otros modos de vida, que han permitido que los grupos sociales que los exhiben hayan permanecido a lo largo del tiempo, a pesar del embate de la racionalidad occidental, por lo que se puede recurrir a estos para no partir de la nada; puesto que ya hay algo, sería pertinente recuperarlo, tomarlo en cuenta y concederle el derecho a ser, conjuntándolo con estos otros conocimientos (o saberes) que propone la llamada “ciencia moderna”.

Propuestas de alternativas: desarrollos alternativos y alternativas al desarrollo

Una expresión clara de la racionalidad moderna es esta idea globalmente difundida y reforzada a lo largo del tiempo de que el fin último de toda sociedad es lograr “el progreso” y “el desarrollo”, entendido, o más bien confundido, como un “crecimiento económico” permanente y perpetuo, al que toda sociedad debe aspirar independientemente, o a pesar, de los medios usados. La reflexión sobre el devenir y el debate del concepto van más allá de la discusión que se presenta en este documento, por lo que no se abordará; al respecto, existen varios documentos que hacen una reflexión muy buena sobre el concepto y su devenir histórico, como por ejemplo los presentados por Gudynas (2012) y Esteva (1992).

En los documentos mencionados se muestra cómo, a la par de la institución del concepto *desarrollo* como ideología y de sus resultados ineficaces, han ido surgiendo propuestas que lo critican, contraponen y proponen alternativas. Es el caso del llamado *posdesarrollo*, el cual se consolidó a finales de 1980 y, según Gudynas, es una de las primeras corrientes que realizó un “abordaje al desarrollo en su esencia, incluyendo su base ideológica [...] esta corriente entendió que el desarrollo se había expandido hasta convertirse en una forma de pensar y sentir” (2012, p. 9).

Los pensadores del posdesarrollo hacían preguntas que desde otras posturas no se realizaban, y criticaron, en su fundamento, la racionalidad del concepto. A partir de estas críticas que se han podido distinguir a lo largo del tiempo, en el afán de sobrepasar los problemas sociales, han existido diferentes propuestas que se pueden clasificar, de manera general, como *desarrollos alternativos* o *alternativas al desarrollo* (tabla 1). Gudynas especifica que “el primer caso sirve para las distintas opciones de rectificación, reparación o modificación del desarrollo contemporáneo, donde se aceptan sus bases conceptuales, tales como el crecimiento perpetuo o la apropiación de la Naturaleza (entendida como propiedad privada y usufructo desmedido), y la discusión se enfoca en la instrumentalización de ese proceso” (2012, p. 42). En cambio, las alternativas al desarrollo apuntan a generar otros marcos conceptuales a esa base ideológica, “es explorar otros ordenamientos sociales, económicos y políticos de lo que veníamos llamando desarrollo”, afirma Gudynas (2012, p. 42).

Tabla 1. Clasificación provisoria de desarrollos alternativos y alternativas al desarrollo

Alternativas dentro de la ideología del progreso y la modernidad	
Alternativas instrumentales clásicas	Reparación de los efectos negativos (p. ej., el reformismo socialdemócrata, "tercera vía"), desarrollo nacional popular, nuevo desarrollismo, neoextractivismo progresista.
Alternativas enfocadas en las estructuras y los procesos económicos y el papel del capital	Alternativas socialistas, estructuralismo temprano, marxistas y neomarxistas, dependencistas, neoestructuralismo, varios exponentes del socialismo del siglo XXI.
Alternativas enfocadas en la dimensión social	Límites sociales del crecimiento, desacople economía/desarrollo, énfasis en empleo y pobreza. Desarrollo endógeno, desarrollo humano, desarrollo a escala humana. Otras economías (doméstica, informales, campesina, indígena), multiculturalismo liberal.
Alternativas que reaccionan a los impactos ambientales	Ecodesarrollo, sustentabilidad débil y parte de la sustentabilidad fuerte.
Alternativas más allá del progreso y la modernidad	
<ul style="list-style-type: none"> • Convivencialidad. • Desarrollo sustentable superfuerte, biocéntrico, ecología profunda. • Crítica feminista, economía del cuidado. • Desmaterialización de las economías, decrecimiento. • Interculturalismo, pluralismo, ontologías relacionales, ciudadanías expandidas. • Buen vivir, algunas manifestaciones. 	

Fuente: tomado de Gudynas (2012).

Como lo enuncia el título de la tabla 1, esta es una clasificación provisoria en la cual no existe un consenso general, pero sirve de referencia para hacerse una idea de las propuestas. Existen otras muchas corrientes y múltiples pensadores que ahondan al respecto; sus disquisiciones en unos casos son muy finas y, en otros, son más generales; para nada son desdeñables, pero para fines didácticos y el alcance de este trabajo, la clasificación propuesta es suficiente.

Tanto los debates como las críticas en torno a la problemática y las soluciones propuestas han mostrado, de manera más o menos clara, que los ensayos de desarrollos alternativos son insuficientes para resolver los actuales problemas sociales y ambientales, tanto en su escala local como global. Y para el contexto latinoamericano, las posibles soluciones necesariamente deben venir de las alternativas al desarrollo, según Gudynas (2012).

¿De dónde están surgiendo estas alternativas?, en este punto convergen tanto las propuestas de racionalidad alternativas mencionadas anteriormente como lo plasmado en esta sección; muy posiblemente no podrán surgir de la misma fuente de donde nació el problema, o al menos no totalmente. Se están retomando posturas que se han considerado como marginales. Desde el contexto latinoamericano, se tiene el ambientalismo

radical biocéntrico (o pensamiento ambiental latinoamericano, como lo denominan algunos autores), donde se reconocen valores propios en la naturaleza; el feminismo (o ecofeminismo) que defiende una ética alternativa, como es el caso de la economía del cuidado, y otros aportes provienen de recuperar algunas de las posturas y cosmovisiones de los pueblos indígenas (Soto-Torres, 2012). Un caso particular, mas no el único, es el denominado “buen vivir”; dicha expresión proviene, en su esencia, de los saberes tradicionales, especialmente andinos; sus referentes más conocidos son el *sumak kawsay*, del kichwa ecuatoriano y el *suma qamaña*, del aymara boliviano, pero no está restringido a ellos, y posturas similares se encuentran en otros pueblos indígenas y algunas son de reciente configuración (Gudynas, 2012; Giraldo, 2013). Un poco más allá de la discusión meramente teórica, existen trabajos donde se ha puesto de manifiesto que existen pueblos, en particular, que son más compatibles con el medio natural que otros. Escobar menciona que:

[...] antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo “construyen” la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares. Estudios etnográficos de los escenarios del Tercer Mundo descubren una cantidad de prácticas —significativamente diferentes— de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural. (2000, p. 118)

Uno de los abordajes teórico-metodológicos que se ha considerado para mostrar dicha interacción es a partir de las formas de apropiación en sus dimensiones tanto tangibles como intangibles. Por ejemplo, García-Frapolli y Toledo (2008) y Córdón y Toledo (2008) han mostrado, de manera independiente, cómo algunas comunidades de origen indígena, mexicanas en el primer caso y nicaragüenses en el segundo, que se encuentran asentadas en regiones que se han denominado como reservas de la biosfera o parques naturales, en lugar de ser un factor altamente perturbador, son participantes significativas en el proceso conservacionista, a partir de sus prácticas cotidianas, soportadas en una estrategia de pluriactividad, alta agrobiodiversidad, multifuncionalidad de su entorno, significación religiosa del medio natural y una racionalidad que es tanto ecológica como económica.

Así como estos, existen muchísimos otros ejemplos, algunos documentados otros no, de las distintas formas de apropiación del medio natural de los pueblos de origen indígena y campesino. No obstante, Escobar afirma: “No existe, por supuesto, una visión unificada acerca de lo que caracteriza precisamente los modelos locales de la naturaleza, aunque gran parte de los estudios comparten [la idea de que] los modelos locales de la naturaleza no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad” (2000, p. 118), y que:

[...] aunque las fórmulas específicas para ordenar todos estos factores varían enormemente entre los diferentes grupos, tienden a tener algunas características en común: revelan una imagen compleja de la vida social que no está necesariamente opuesta a la naturaleza (en otras palabras, una en la que el mundo natural está integrado al mundo social) [...] Los modelos locales también evidencian un arraigo especial a un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta de los muchos tipos de prácticas y relaciones; y también establecen vínculos entre los sistemas simbólico/culturales y las relaciones productivas que pueden ser altamente complejas. (Escobar, 2000, p. 120)

Hay tela de donde cortar, pero es necesario mirar hacia otros lados, indagar sobre lo que no se ha querido mirar, pues ahí podremos encontrar sorpresas que, quizá, sean expresiones cotidianas y como tales no se consideran importantes. Es necesario mirar, como dice Leff:

[...] fuera del contexto de los imaginarios generados por el discurso del desarrollo sostenible, de las teorías de la sustentabilidad, del pensamiento de la complejidad, de las ecosofías de diferente cuño y las “ciencias ambientales”; se trata de acercarnos a los imaginarios de los pueblos, de comunidades diferenciadas culturalmente en sus ideologías, cosmovisiones e intereses, capaces de generar una disposición colectiva para comprender y actuar ante la crisis ambiental y el cambio climático. Esto nos llevará a explorar los imaginarios culturales y sociales, no solo por el interés de conocer cómo percibe la gente el riesgo ecológico, sino desde la perspectiva de su posible constitución como actores sociales y de sus estrategias de reapropiación del mundo desde sus mundos de vida. (2010, p. 45)

Los imaginarios mencionados están presentes en el cotidiano andar de los pueblos y se manifiestan en sus acciones, qué los orienta, qué los motiva, cómo se relacionan con su entorno, por qué se relacionan de esta o tal manera. Por lo tanto, en palabras de Leff:

[...] más allá de entender cómo las filosofías, teorías y discursos de la sustentabilidad se filtran y decantan en la conciencia o se aplican a nuevas prácticas ecologizadas de gestión ambiental aquí nos interesa indagar las formas en que las leyes de la vida, de la cultura y de la naturaleza por una parte, y por otra, las leyes derivadas del proceso de racionalización de la vida —la economía, la tecnología y el derecho en el Estado moderno— se infiltran y sedimentan en los imaginarios sociales, en una tensión de fuerzas que animan procesos de resistencia y reidentificación, donde se ponen en juego diversas formas de ocultamiento, desconocimiento y destrucción de la naturaleza, frente a procesos de conservación y reinención cultural de la sustentabilidad de la vida y de las condiciones de existencia de la gente. (2010, p. 46)

Imaginarios sociales: preservadores y desestabilizadores de las racionalidades

En el apartado anterior se hizo hincapié en el concepto de imaginarios, como una categoría importante en la composición de la racionalidad de los pueblos y como sustrato para la construcción de alternativas; pero, ¿qué se entiende por imaginarios? Al respecto, es pertinente hacer la siguiente aclaración —que se usará en este caso—, como ya lo explicaba Castoriadis, lo imaginario “no tiene que ver con lo *spéculaire* (la imagen de y la imagen reflejada, lo ficticio). No se construye a través de la imagen en el espejo o la mirada del otro —las cuales son ya obras del imaginario” (1975, citado en Randazzo, 2012, p. 78). No se está hablando, pues, de algo fantasmagórico, sino, como se discute y aclara enseguida, de una categoría de la realidad social.

En primera instancia, como menciona Girola, se debe partir del siguiente supuesto ontológico: “La realidad social es, al menos parcialmente, producto de una construcción (mental, colectiva) que los actores sociales realizan a través de sus relaciones, en las cuales intercambian ideas, creencias, informaciones y proyectan y ejecutan acciones” (2012, p. 451). En palabras de Agudelo, “lo asumido en conjunto como realidad social no es más que una interpretación colectiva solidificada socialmente y arraigada en las subjetividades [...] es el resultado de la

materialización de un conjunto de significaciones imaginarias [aunque...] estas no tienen una existencia autónoma respecto de las cosas y de los individuos que las asumen” (2011, p. 11).

Junto con la idea anterior, también es importante considerar la noción de *sociedad* planteada por Geertz, quien la concibe “como una red estructurada en términos de sentido, manifestaciones y sistemas simbólicos” (1991, citado en Giraldo, 2013, p. 7). En otras palabras, es necesario comprender que:

[...] los seres humanos, en nuestra intrínseca y constitutiva característica de seres sociales, estamos inmersos en tramas de significación que hemos elaborado colectivamente. Diferenciándonos del resto de los animales, hemos construido, a través de la relación social, diversos *símbolos* que nos sirven como recetas, mapas, patrones, o instrucciones para orientarnos en el mundo y guiar nuestra conducta. Dichos simbolismos nos ayudan a comprender, interpretar y explicar nuestro mundo, y dar sustento a una determinada *racionalidad* del qué, cómo, y para qué hacemos las cosas. (Giraldo, 2013, p. 7)

Entonces, se habla de imaginarios en el sentido de la realidad social, como una construcción simbólica a partir de redes de significados o esquemas de significados, compartidos y formulados de manera intersubjetiva. En torno al tema de lo simbólico y la realidad social, existe una infinidad de trabajos y debates, en los que no se ahondará más, y lo expuesto hasta este momento se asume como primicias de la investigación.

En relación con lo imaginario en la sociedad, o mejor dicho con los imaginarios, existe en el ámbito académico todo un bagaje teórico-metodológico. Ricoeur discute lo imaginario como una parte constitutiva de las ideologías, lo asume como fundamento de estas, al “funcionar para preservar un orden” (1991); al mismo tiempo, lo imaginario es el elemento de las utopías, al cumplir una “función destructora y [...] promover también un avance” (1991).

Como conceptos que intentan definir lo simbólico de la sociedad podemos encontrar las *representaciones colectivas* de Emile Durkheim, las *representaciones sociales* de Serge Moscovisi y los *imaginarios sociales* de Cornelius Castoriadis. Girola intenta hacer una síntesis de los tres conceptos y, en la discusión sobre las representaciones colectivas, menciona que Durkheim “introdujo el concepto para hacer referencia a aquellos elementos constitutivos de la conciencia colectiva, tales como creencias, mitos y leyendas [incluye ...] las ideas compartidas por los miembros de grupos y sociedades, [pero con ...] cierto carácter consolidado y estático” (Girola, 2012, p. 442). El mismo autor señala que las ideas de Durkheim ejercen una fuerte influencia en la postulaciones del segundo concepto (representaciones sociales), aunque las identifica como sustancialmente diferentes, pues menciona que el mismo Moscovisi apuntó que “las representaciones son colectivas en la medida en que están encarnadas en la comunidad donde son compartidas homogéneamente por todos sus miembros, pero que si se considera que existen muchas representaciones, que no son homogéneamente compartidas, entonces es más apropiado llamarlas sociales” (Girola, 2012, p. 443).

En el texto de Girola (2012) se concibe el imaginario como un elemento de discusión en obras de varios autores del ámbito sociológico y filosófico, desde hace mucho tiempo, pero se considera a Cornelius Castoriadis como quien discutió y planteó la teoría como se conoce en la actualidad; a partir de él han surgido una vasta cantidad de debates e investigaciones que toman

como base su teorización, y grupos de trabajo, congresos y revistas especializadas (Girola, 2012; Randazzo, 2012).

Para acercarse a una definición de los imaginarios, según Randazzo, es necesario entenderlos en primera instancia “como *esquemas*” (2012) o, como diría Castoriadis, “como un *magma* cohesionante, un conjunto complejo de construcciones simbólicas que hacen posible las relaciones entre personas, objetos e imágenes; e implica modos de pertenencia, normas comunes y aspiraciones, y la asignación de significado a eventos que se consideran cruciales y se ubican en narrativas diversas” (citado en Girola, 2012, p. 452). Por lo tanto, continuando con Randazzo, “su función es la de permitir *percibir, explicar e intervenir* sobre referencias semejantes de percepción (espaciales, temporales, geográficas, históricas, culturales, religiosas, etc.), de explicación (marcos lógicos, emocionales, sentimentales, biográficos, etc.) y de intervención (estrategias, programas, políticas, tácticas, aprendizajes, etc.)” (2012, p. 79).

Para Girola, los imaginarios son “constructos culturales que funcionan como complejos marcos conceptuales de trasfondo, (o ‘matrices de sentido’ para Randazzo), contruidos socialmente, no consientes (pero extraíbles de las representaciones y de las prácticas), que les dan sentido a la vida de las personas, en momentos determinados” (2012, p. 454), y estos operan, siguiendo el análisis de Randazzo, “como un filtro prácticamente invisible [funcionando...] de forma heurística, [lo cual permite ...] tomar decisiones complejas o hacer inferencias rápidamente” (2012, p. 91).

Así como los imaginarios configuran y estructuran lo que se entiende como real y formulan lo aceptado como tal, también tienen la doble función, que ya apuntaba Ricoeur (1991), de cuestionar dicho orden social y aportar “imágenes” de cambio, de lo nuevo, de lo que todavía no es; como afirma Randazzo, “no solo construyen y legitiman lo social, también lo deslegitiman y transforman a través de su *función desequilibradora*” (2012, p. 92).

Esta última condición es muy importante para la investigación en curso, pues abre la puerta a la esperanza de la construcción de alternativas; como diría Leff, nos da las pautas para averiguar “sobre el papel que podrían jugar los imaginarios sociales como una fuente de lucidez y creatividad capaz de movilizar la energía social para desconstruir en el pensamiento y combatir en la práctica política la racionalidad insustentable [la racionalidad económica moderna]” (2010, p. 52).

No se trata, entonces, de lo imaginario como no existente, como invención etérea, sino de lo imaginario de los pueblos como lo vivido, lo real, y al mismo tiempo como lo que está por construirse, lo ya imaginado, pero distinto; como se apuntó más atrás, se trata de ir más allá de los imaginarios generados por los discursos hegemónicos de la ciencia moderna, y acercarnos a los imaginarios de los pueblos, de comunidades diferenciadas culturalmente en sus ideologías, cosmovisiones e intereses, capaces de generar una disposición colectiva para comprender y actuar ante la crisis ambiental (Leff, 2010). Pero, ¿cómo “conocer” los imaginarios?, ¿es posible acceder a ellos realmente? Según Agudelo:

[...] la única manera de acceder a los imaginarios sociales es a través de su materialización semiótica, esto es, a través de los signos, especialmente a través del discurso, los textos y las acciones narrativas de los sujetos. Discurso, texto y acción hablan de imaginarios, por cuanto son signos que remiten a formas de hacer y proceder. En tal sentido, estudiar los imaginarios es

estudiar las prácticas y discursos de las sociedades o grupos específicos; en un sentido último, es el estudio de las prácticas cotidianas de los sujetos, prácticas que se desvelan en las acciones y discursos. (2011)

En torno a la relación, la interacción o la articulación sociedad-naturaleza, existen múltiples aportaciones tanto desde la discusión teórica como desde lo empírico, y de igual modo sucede con el marco simbólico-imaginario de esta relación. Lo que varía es el enfoque, las perspectivas, el nivel de discusión, entre otras cosas; así, se pueden encontrar muchos aportes desde la psicología ambiental, la sociología ambiental, la psicología social (con las representaciones sociales) y la economía ecológica (con el metabolismo social), entre otros, cuya discusión sería motivo de otro artículo; pero es importante tenerlos presente, puesto que son herramientas metodológicas para acercarse a lo imaginario (simbólico) de las sociedades, como se ha venido discutiendo.

A manera de conclusión y última reflexión: y ¿en los ambientes urbanos también habrá opción?

Podemos afirmar, entonces, según lo expuesto hasta este momento, que esta racionalidad dominante y sus imaginarios son los que han motivado a lo largo de la historia la alteración desmedida del entorno natural y, al mismo tiempo, el social. Una de las principales expresiones de lo anterior es el crecimiento de las zonas urbanas, con todo lo que ello implica, hacia los espacios circundantes conformados por el medio natural. Como lo menciona Pérez, estas transformaciones “han llevado a la creación de un cinturón territorial intermedio entre ambas zonas, identificado como ‘espacio periurbano’ con particularidades y problemas específicos que demandan una atención especial, así como procesos específicos de desarrollo, acordes a su nueva naturaleza” (2011, p. 24). Se ha dado un aumento en la migración desde y hacia los poblados periurbanos, como parte de la integración al mercado laboral local y regional, por lo que ha cambiado la dinámica económica y se ha alterado la dinámica demográfica natural; se observa un crecimiento poblacional y de asentamientos urbanos, muchos de ellos han crecido de forma irregular y en zonas de riesgo (Torres y Rodríguez, 2006).

La dinámica social a partir de este fenómeno ha creado espacios con características peculiares. Las anteriormente denominadas sociedades rurales o las urbanas atraviesan por un conjunto de transiciones inéditas. Los medios rural y urbano, anteriormente entendidos como opuestos —cuando supuestamente estaba bien identificada su distinción—, han sido modificados tanto por procesos asociados a las actividades económicas como por el crecimiento de las ciudades y los procesos de urbanización que asumen hoy características particulares, acompañados por una serie de políticas públicas que promueven la apropiación del territorio por nuevos actores, entre ellos el capital privado, lo que trastoca los espacios rurales y genera una difusión de fronteras rural-urbanas. En todas las ciudades, pero principalmente en estos espacios periurbanos, existen nuevas estrategias socioeconómicas, enmarcadas en la multifuncionalidad y la pluriactividad, ligadas cada vez más a actividades urbanas: el comercio, los servicios y la industria (Martínez y Vallejo, 2011).

Como ejemplo de esta dinámica están las ciudades de México D. F. y Guadalajara, en las cuales la presencia de asentamientos humanos irregulares, así como el desarrollo inmobiliario, ha contribuido a que la urbanización se desplace hacia las zonas rurales, expansión que

demanda una serie de servicios provenientes en gran medida del medio natural, lo que se traduce en un continuo cambio de uso del suelo y el deterioro del medio natural, a saber: sobreexplotación de los mantos acuíferos y alteración del ciclo hidrológico; pérdida de superficie por el cambio del uso del suelo forestal a agrícola y habitacional; afectación de la cubierta vegetal; compactación y contaminación del suelo; deforestación; modificación de microclimas y erosión de suelos, y pérdida de la vegetación natural y biodiversidad (Secretaría del Medio Ambiente [SMA], 2007).

No solo los ecosistemas naturales se han visto alterados, también los agroecosistemas presentan afectaciones. Se observa una tendencia a la reducción de la superficie agrícola sustituida por la urbana, y una inclinación al abandono de actividades pecuarias (Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible [CCMSS], 2004). Debido a las características de los agroecosistemas y la dinámica en estos espacios periurbanos, existe una tendencia a su desaparición. Al mismo tiempo que lo anterior sucede, en estos ambientes periurbanos es posible observar que en la población aún existen muchos saberes en relación con el uso, el manejo y la conservación del medio natural, y que todavía hay agricultores con plena conciencia de la importancia de su actividad; sin embargo, estos cada vez son menos y de edad avanzada (Navarro, 2011).

Es preciso entender que el medio natural (ecosistemas y agroecosistemas) que abastece a las ciudades y que se encuentra en contacto con núcleos poblacionales es de vital importancia para la subsistencia de las comunidades inmediatas a él, pero también para el resto de la ciudad, por esta razón existe un amplio marco normativo que intenta regular su uso y manejo; sin embargo, y a pesar de eso, existen grandes problemas de deterioro, provocados, en gran medida, por el aumento de la población, de sus necesidades de vivienda y servicios; una subutilización y mal manejo de los agroecosistemas, y la falta de oportunidades de ingresos económicos (CCMSS, 2004).

Entonces, y ante el innegable deterioro del medio natural en general y específicamente del de las áreas periurbanas, surge la siguiente gran pregunta: ¿Sobre qué deben de aplicarse los esfuerzos para llegar a detener dicho deterioro?, como se ha discutido a lo largo de este artículo, la solución puede, y debe en parte, venir desde afuera de las comunidades; sin embargo, algunas respuestas pueden encontrarse dentro de ellas, al conjuntar los conocimientos internos y los externos para, como dice Santos, “crear constelaciones de saberes y prácticas suficientemente fuertes para proporcionar alternativas creíbles y estas se transformen en prácticas transformadoras” (2009, p. 150).

Se debe reconocer que, a pesar de la devastación y la aparente dominación de la racionalidad occidental (instrumental) de la que hablan Leff y otros, dentro de algunas comunidades existen “modos de vida” y formas de entender la relación sociedad-naturaleza compatibles con el equilibrio y el sustento de la vida. Aunque, como dice Santos, se encuentran como “ausencias”, invisibles y sometidas, pero están presentes como “imaginarios arraigados en las identidades que conforman el ser cultural”, según Leff (2010). Dichos imaginarios son identificables, quizá replicables y, sobre todo, potenciables. Mediante su análisis se pueden encontrar elementos que den pauta para una resignificación de la naturaleza, que conformen la matriz desde la cual puede proyectarse esa racionalidad distinta que lleve a “construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto moderno” (Santos, 2009, p. 150).

Existen esfuerzos en torno a dicho proceso de resignificación, hay propuestas y manifestaciones de trabajo sobre la visibilización de modos de vida compatibles. El ejemplo más sonado y ya mencionado es el de la *utopía del buen vivir*, que retoma las ideas y las cosmovisiones de los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia (Giraldo, 2013), pero no es el único, tanto en México como en otros países del hemisferio sur hay comunidades que continúan con sus formas de vida ancestrales, y algunos grupos de académicos están intentando mostrarlas al mundo (Cordón y Toledo, 2008; García-Frapolli y Toledo, 2008; Mata-García *et al.*, 2010; Toledo, 2013, entre muchos otros). Las características que predominan en todos estos pueblos son su origen indígena, la presencia de prácticas agrícolas y el contacto histórico con un medio natural no urbanizado. Por lo tanto, existen indicios de que es posible vivir diferente y que, a pesar de la intención de homogeneización en la racionalidad, se han mantenido múltiples formas de vivir en este mundo, que nada o muy poco tienen que ver con la racionalidad moderna.

Pero, como se puede observar, estas manifestaciones e inspiraciones se han encontrado en núcleos poblacionales con características muy peculiares, que, para una gran parte de la población que habita en las ciudades (el 50 % del total según el informe UN-Hábitat [2012]), suenan muy lejanas. Pero, ¿esto es totalmente cierto?, ¿las racionalidades alternativas se encuentran solo en estas comunidades?, ¿serán exclusivas de aquellos que no se han “contaminado de modernidad”?, ¿existen realmente estas comunidades prístinas? (una gran cantidad de académicos y personas no lo creen así), ¿será posible encontrar en los núcleos más urbanos algún remanso de alternativas?

Se dejan estos grandes interrogantes como vetas para futuras y urgentes investigaciones, pero —a modo de aporte personal—, debido a las condiciones históricas y socioculturales de muchas comunidades periurbanas (de origen indígena o campesino, en su mayoría, con una historia agrícola tradicional y con una presencia actual de tradiciones y ritos de corte mágico-religiosos relacionados con la naturaleza), en ellas existen, a modo de imaginarios o representaciones sociales, distintas formas de concebir la naturaleza que podrían construir racionalidades alternativas.

Referencias

- Agudelo, P. A. (2011). (Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope: una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales. *Uni-pluri/versidad*, 11 (3). Recuperado el 15 de enero de 2014 de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/view/11840/10752>
- Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible A. C. (CCMSS). (2004). *Estudio socio-ambiental del suelo de conservación de la Delegación Álvaro Obregón*. México D. F.: autor.
- Cordón, M. R. y Toledo, V. M. (2008). La importancia conservacionista de las comunidades indígenas de la reserva de Bosawás, Nicaragua: un modelo de flujos. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 7, 43-60.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 113-143). Buenos Aires, Argentina: Perspectivas Latinoamericanas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

- Esteva, G. (1992). Development. En *The development dictionary: A guide to knowledge as power* (pp. 1-23). London: Wolfgang Sachs, Zed Books.
- García-Frapolli, E. y Toledo, V. M. (2008). Evaluación de sistemas socioecológicos en áreas protegidas: un instrumento desde la economía ecológica. *Argumentos*, 21 (56), 103-116.
- Giraldo P., O. F. (2013). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir* (Tesis de doctorado). Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo, Estado de México, México.
- Girola, L. (2012). Representaciones e imaginarios sociales: tendencias recientes en la investigación. En T. Garza y G. Leyva (Eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp. 441-468). México D. F.: Fondo de Cultura Económica, UAM-Iztapalapa.
- Gudynas, E. (2012). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. En M. Lang y D. Mokrani (Comps.), *Más allá del desarrollo* (pp. 21-54). México D. F.: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa I* (3ª ed). Madrid, España: Taurus.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*. México D. F.: Siglo XXI.
- Leff, E. (2010). Imaginarios sociales y sustentabilidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 5 (9), 42-121.
- Lezama, J. L. (2004). *La construcción social y política del medio ambiente*. México D. F.: El Colegio de México AC.
- Martínez, B. E. y Vallejo, R. (2011). Las nuevas relaciones rural-urbanas y mercados de trabajo en Morelos y el estado de México. En: H. J. Salas, M. L. Rivermar y P. Velasco S. (Eds.), *Nuevas ruralidades, expresiones de la transformación social en México* (pp. 29-58). México D. F.: Editorial UNAM.
- Mata García, B., Mata, E. y López, S. (2010). Proteger la naturaleza para una vida sustentable. En B. Mata y M. R. García (Coords.), *Agricultura, ciencia y sociedad rural 1820-2010. Volumen I. Recursos naturales y sociedad sustentable* (pp. 329-372). Chapingo, México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Naredo, J. M. (1993). Historia de las relaciones entre economía, cultura y naturaleza. En P. F. Garrido (Comp.), *Introducción a la ecología política* (pp. 329-372). Granada: Comares.
- Navarro, E. (2011). *Estimación de la sostenibilidad de los agroecosistemas de la delegación Álvaro Obregón, D. F.* (Tesis de maestría). Departamento de Investigación Suelos, Universidad Autónoma Chapingo, México.
- Pérez, K. (2011). Desarrollo, organización y acción colectiva en espacios rural-urbanos del distrito federal. *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, 10, 20-36.
- Randazzo, F. (2012). Los imaginarios sociales como herramienta. *Imagonautas*, 2 (2), 77-96. Recuperado el 12 de enero de 2014 de http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/imagenes/5.-_randazzo.pdf
- Ribeiro, S. (5 de abril de 2014). Injusticias climáticas. En *La jornada en línea. Opinión*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2014/04/05/opinion/024a1eco>

- Ricoeur, P. (1991). *Ideología y utopía*. México D. F.: Gedisa Mexicana.
- Santos, B. S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D. F.: Ed. José Guadalupe Gandarilla Salgado, Siglo XXI, Clacso.
- Secretaría del Medio Ambiente (SMA). (2007). *Agenda ambiental de la Ciudad de México: Programa de Medio Ambiente, 2007-2012*. México D. F.: autor.
- Soto-Torres, G. (2012). Desarrollo sustentable o ética ambiental. *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, 7 (13), 7-19.
- Toledo, V. M. (2008). Metabolismos rurales: hacia una teoría económico-ecológica de la apropiación de la naturaleza. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 7, 1-26.
- Toledo, V. M. (28 de mayo de 2013). Ecología y política: cómo salir de la crisis. En *La Jornada en línea. Opinión*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/28/opinion/015a2pol>
- Torres L., P. y Rodríguez, L. (2006). Dinámica agroambiental en áreas periurbanas de México: los casos de Guadalajara y Distrito Federal. *Investigaciones Geográficas*, 060, 62-82.
- Una visión general de la relación hombre con la naturaleza* (2007). Recuperado de <http://repiica.iica.int/docs/B0540E/B0540E.PDF>
- UN-Hábitat. (2012). *State of the world's cities report 2012/2013: Prosperity of cities. Nairobi*. Recuperado el 20 de febrero de 2014 de <http://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/745shabitat.pdf>