

NI “ALTER” NI “NATIVAS”. UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LAS PROPUESTAS DE DESARROLLO COMUNITARIO SUSTENTABLE DESDE LA INTERCULTURALIDAD Y EL DIÁLOGO DE SABERES

AÍDA LUZ LÓPEZ GÓMEZ / FLOR MERCEDES RODRÍGUEZ ZORNOZA
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

RESUMEN: Esta investigación de carácter teórico se plantea las interrogantes: ¿Cuáles han sido las dimensiones política, ética y epistemológica de las llamadas “alternativas” en el ámbito del desarrollo comunitario?, ¿A qué racionalidad responden las estrategias educativas para la instrumentación de estos proyectos? ¿Contribuyen a la transformación de la cultura, como propone la educación ambiental, o sólo se trata de la refuncionalización del sistema? ¿Recuperan las representaciones, los saberes y las propuestas de las propias comunidades?

Se retoman algunas líneas fundamentales de la propuesta pedagógica de Freire relacionada con la visión de lo comunitario, una propuesta antisistémica que refrenda las diversas formas de “inteligir el mundo”, los significantes del Otro y la posibilidad liberadora de la pedagogía, nociones que están contenidas a la vez en la interculturalidad y el diálogo de saberes.

De ahí entonces que este trabajo se estructure en torno a la definición y alcances de las llamadas “alternativas” propuestas por el discurso hegemónico de la sustentabilidad apropiado por las comunidades y los movimientos sociales rurales en las últimas décadas; las estrategias educativas que subyacen a ellas y su viabilidad frente a la necesidad de una nueva racionalidad. Se revisan también los caminos que construye la educación ambiental intercultural, tomando como punto de partida la noción de crisis de civilización entendida como el agotamiento del orden epistemológico que le dio sustento y permanencia a la modernidad. Cabe preguntar, por tanto, si las estrategias educativas que acompañan a las llamadas “alternativas de desarrollo comunitario” están encaminadas a abrir paso a nuevos horizontes epistémicos.

PALABRAS CLAVE: Desarrollo Comunitario, Educación Ambiental, Interculturalidad, Dialogo de Saberes.

A manera de introducción

Las interrogantes que dan paso a esta reflexión han sido configuradas desde el educación ambiental, donde la interculturalidad y el diálogo de saberes guiados por el por la propuesta pedagógica de Freire, trasgreden los umbrales de los indicadores de mejoras en la

riqueza material y el consumo, y se lanzan a la búsqueda de un nuevo orden civilizatorio que recupere las voces comunitarias desde la diversidad.

Este esfuerzo indagatorio ubicado en una línea de investigación interdisciplinaria ha ido nutriéndose de la apropiación conceptual, metodológica, ética y política de la diversidad de procesos que interviene en la conformación de una base paradigmática diferente, en donde se integren las complejidades y exigencias que permitan construir alternativas no sólo hacia la mejora de la calidad de vida de las comunidades indígenas y campesinas, sino que establezcan nuevas formas de relación social; que considere a la diversidad biológica y cultural de las poblaciones rurales, y que construya nuevos referentes éticos y políticos para la convivencialidad.

Las alternativas que se construyen desde los movimientos sociales habrán de suponer en esta mirada ambiental e intercultural, no sólo otras formas redistributivas de los valores materiales y costos ambientales, o la incorporación a las estructuras normativas del poder, sino que se hace necesaria una nueva forma de ver y entender el sentido de nuevo orden civilizatorio.

Éste convoca a la construcción de una pedagogía que incorpore los saberes comunitarios, trascendiendo el planteamiento de educación ambiental comunitaria formulado en el II Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, en el sentido de propiciar “la participación activa de los sujetos en los procesos de aprendizaje y aprender de la práctica”¹ reconoce la tensión en la cual se encuentra el sistema de valores y que Leff (2000: 65) señala como un proceso en el cual “dichos valores culturales son trastornados y transformados continuamente a través de la demanda y las condiciones de explotación de los recursos impuestas por las relaciones económicas internacionales, así como por las políticas nacionales de desarrollo”.

Esta tensión es parte de esas realidades, ese mundo al cual Freire llama a comprender y captar y que debe ser el sustento de una estrategia educativa en donde la realidad se da como objeto cognoscible y en la cual el hombre asume una posición epistemológica” (Freire, 2002: 30).

Inteliendo al mundo: Crisis de civilización, sus expresiones y significantes

Si bien hay un consenso en cuanto a que en la historia de la humanidad por vez primera de forma mundial se vive una situación de crisis en todos los ámbitos,² en lo económico,

político, ecológico, institucional, en los sistemas de valores y aspiraciones, y alcanza de forma indistinta no sólo a los países del “traspasio del traspasio”, con magnitudes diferenciadas pero llega traspasando las ubicaciones estructurales de centro-periferia o geopolíticas de los mundos numerados, a cada vez más amplios sectores de la población, extendiéndose a conflictos nacionales y étnicos, fenómenos socioambientales extremos, cambio climático planetario que convierten las geografías en un mapa de barbarie y horror.

Todos estos problemas han sido conceptualizados como crisis de civilización y reflejados en discursos de índole política y académica de las más diversas filiaciones, sin olvidar la bíblica en el sentido apocalíptico.

Más que hablar de las causales de esta crisis de civilización, nos interesa en este trabajo establecer el significado de crisis de civilización, sus expresiones son palmarias, pero sus alcances habrán de ser discutidos para establecer el por-venir en términos de alternativas.

El significado de crisis de civilización nos ubica en un período transicional en donde lo que no termina de morir son todos esos procesos que el pensamiento leffiano agrupa como crisis de la modernidad y lo nuevo ha de constituirse no por refuncionalizaciones sino por rupturas, por irrupciones de lo ocultado, dominado y oprimido, en un conflicto que llama a todos los ámbitos del conocimiento, resultando además que este significado radicaliza y da parte de la complejidad de este fenómeno.

Como etapa histórica transicional, nos explica que desde las relaciones de poder se establezcan estrategias para el mantenimiento y operacionalización “*ad eternum*” de ese imaginario único al que Escobar ha llamado “capitalista, blanco y patriarcal” en conflicto con lo nuevo, el resurgimiento de las identidades étnicas y nacionales, en Europa, Asia, África y América, continentes en donde las llamadas minorías reivindican la historia de sus pueblos como procesos diferenciados de la historia universal y reclaman el derecho a vivir la modernidad, no como un futuro dado o impuesto desde el exterior, sino como posibilidad de elección de un proyecto de vida propio, acorde a los valores culturales que han generado en su devenir histórico.

Reproduciendo el orden opresor: Las llamadas “alternativas” de desarrollo comunitario ¿construyen un nuevo orden civilizatorio?

A mediados de los años noventa, diversos autores (Toledo 1996; Leff 1996) afirmaban que los movimientos rurales de corte ambientalista presentan diversos elementos novedosos respecto a otras experiencias organizativas, desbordando las tipologías sociológicas clásicas de los movimientos sociales y su definición en función de los sistemas de referencia que subyacen a la acción colectiva.

En efecto, las luchas socioambientales han articulado demandas tradicionales (acceso a la tierra, mejores condiciones de vida) con un proceso de legitimación de los derechos ciudadanos y democráticos, y con la transformación del sistema político y económico dominante (lucha por la transición hacia la *democracia de la producción*) en un marco de respeto a la naturaleza. Asimismo, se han alejado del ecologismo estrictamente conservacionista y no se limitan al simple rechazo al modo de producción, a la ruptura con el orden político o a la mera denuncia de la exclusión cultural. A estos movimientos subyace una racionalidad multi-referencial que tiende a integrar las distintas dimensiones que conforman lo rural y el ambiente.

No obstante, esta primera caracterización general corre el riesgo de caer en apreciaciones idealizadas, por lo que es preciso aclarar que el movimiento socioambiental es, ante todo, un conglomerado diverso y variopinto. En una primera aproximación realizada a principios de los noventa, se documentó la existencia de una treintena de organizaciones campesinas realizando algún tipo de lucha ambientalista en México (Toledo, 1992). Éstas se encontraban en prácticamente todas las zonas ecológicas del país, aunque con mayor presencia en las zonas de bosques templados y selvas tropicales, especialmente en los estados de Oaxaca, Chiapas, Yucatán y Quintana Roo.

El recuento revela una amplia gama de actitudes y desde luego diversos niveles organizativos y de cohesión política, así como diferentes vías de acceso a la organización que van desde asociaciones con una amplia tradición en la lucha agraria, hasta comunidades eclesiales de base.

También se documentó una gran variedad de actividades: producción ecológica de vainilla, miel, caña de azúcar, milpa y especialmente café; manejo forestal sustentable (en bosques templados y tropicales), restauración de suelos agrícolas, proyectos ecoturísti-

cos, producción ecológica de artesanías, pesca sustentable, manejo de especies protegidas; movilizaciones en defensa de acuíferos (ríos, lagos, lagunas y manantiales) o contra proyectos de construcción de presas (que desplazan a miles de personas, anegan sitios sagrados indígenas e inundan tierras fértiles o bosques) y desarrollos mega turísticos, así como en defensa de otros recursos naturales que se ven amenazados por intereses industriales o de infraestructura.

Las anteriores referencias nos llevan de nueva cuenta al tema de los significantes, esta vez en el entendimiento de las alternativas, muchas de las cuales cobijadas en el discurso hegemónico de la sustentabilidad cuya naturaleza neoliberal emana de los centros del poder, resultan instrumentos de refuncionalización de las bases del orden dominante, en ese sentido los proyectos de inclusión social en donde la cultura y la identidad convertidos en factores de reproducción del capital, devienen en aquellos casos “exitosos” que marcan la resolución de conflictos y diluyen los movimientos sociales sin que se alcance a generar proceso de transformación sustantiva de las relaciones de poder/subordinación.

El cuestionamiento a la perspectiva neoliberal de la sustentabilidad implica el cuestionamiento de esas alternativas surgidas desde sus fundamentos; para varios autores esta sustentabilidad establece “que todo es reducible a un valor de mercado; el discurso del desarrollo sustentable se inscribe en una estrategia de poder y se constituye en mecanismo extraeconómico que sustituye la violencia directa como medio para la explotación y apropiación de los recursos” (Leff, 1996: 10).

De esta forma las llamadas alternativas no son más que una prolongación de las estrategias desarrollistas fundada en principios economicistas que no prevé cambios importantes en la racionalidad dominante, ni en la manera en que los humanos se ubican respecto de la naturaleza.

“El discurso dominante de la sustentabilidad busca promover un crecimiento económico sostenido, negando las condiciones ecológicas y termodinámicas que establecen límites y condiciones a la apropiación y transformación capitalista de la naturaleza. La naturaleza está siendo incorporada al capital mediante una doble operación: por una parte, se intenta internalizar los costos ambientales del progreso; junto con ello, se instrumenta una operación simbólica, un “cálculo de significación” (Braudrillard, 1974) que recodifica al hombre, la cultura y la naturaleza como formas aparentes de una misma esencia: el capital. Así, los procesos ecológicos y simbólicos son reconvertidos en capital natural,

humano y cultural, para ser asimilados al proceso de reproducción y expansión del orden económico, reestructurando las condiciones de la producción mediante una gestión económicamente racional del ambiente” (Leff, *Op.cit*).

Es precisamente este discurso el referente de la crisis de civilización, en cuanto al despliegue de estrategias por mantener lo ya establecido y diluir los procesos contra-hegemónicos. Ubicado a finales de la década de los 80 y principios de los 90, parecería una propuesta alternativa al sistema dominante. Sin embargo, hay que asumir que la alternativa ambiental de pensar el desarrollo se manejó en un terreno fértil de real agudeza de los problemas ambientales, el desencanto del Socialismo Real y cierta percepción de sectores crecientes de la población como una aparente tercera opción, ajena a socialismos totalitarios a punto de colapsar y capitalismo “humanitarios”, pero gestada desde los centros de poder mundial. Esta asociación de origen puede ser clave para entender el curso posterior de la idea de sustentabilidad, el lugar de las organizaciones internacionales del tipo del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, y el carácter eminentemente refuncionalizador de la propuesta y las llamadas alternativas.

Construyendo el acto pedagógico crítico: Los aportes de la interculturalidad y el diálogo de saberes a la construcción de nuevas formas de desarrollo comunitario

Lo intercultural como espacio de resistencia debe ser entendido a la manera foucaultiana de entender la resistencia “inventiva, móvil, productiva”.

Si bien es cierto que no todos los rasgos que caracterizan la identidad comunitaria pueden ser generalizados, porque las comunidades son sujetos históricos con procesos particulares y diferenciados; en el contexto de la crisis de civilización ahí donde los beneficios del proyecto moderno se concentran cada vez más en menos manos; el resurgimiento y la reivindicación del discurso de la identidad comunitaria constituye, no sólo una forma de resistencia a los mecanismos de imposición y dominación, sino una voz alternativa que, sobre la base de una larga experiencia histórica, tiene mucho que aportar para la construcción de un nuevo orden civilizatorio.

La estrategia actual del ejercicio de la dominación y de la continuidad hegemónica de los grupos de poder se sustenta en las nociones de *modernidad* y *globalización*, que se

constatan en algunos fenómenos del contexto internacional actual: el capital financiero y especulativo ya no tiene fronteras, la tecnología (que alcanza su máxima expresión en la informática, las comunicaciones y la guerra) se ha convertido en símbolo universal de desarrollo y poder, y se ha desencadenado un proceso de transnacionalización de mano de obra, crecientemente acosada por las nuevas formas de encadenar el valor por la vía del tráfico de personas y la extorsión.

Se trata, sin duda, de una globalización restringida y excluyente, que no alcanza a todos los sectores de la población mundial, más aún, que ha generado categorías como la de *población sobrante* para hacer alusión a un no-mundo que no gozará jamás de las bondades de la modernidad y cuyo destino aún no se ha definido teóricamente.

En la retórica hegemónica del capitalismo global, el *cambio cultural* o *proceso de aculturación*, permitiría a las comunidades indígenas salir de su atraso económico, ya que en el discurso dominante, lo indio es sinónimo de marginalidad. Ello ha motivado tres reacciones en este tipo de comunidades: Por un lado, la aculturación individual de sus miembros a la cultura dominante mediante la movilidad geográfica y ocupacional y el rechazo consiente de los valores tradicionales; por otro, la participación acrítica en los programas de desarrollo social (hoy investido por el conservacionismo selectivo del “Desarrollo Sustentable”) y, por último, la resistencia cultural que procura preservar a nivel de estructura social local y de organización doméstica de los valores culturales fundamentales que dan identidad al grupo y que contribuyen a mantener la solidaridad dentro de él, De esta forma la identidad cultural, junto con los factores de cohesión social, constituyen el núcleo de la resistencia de estas sociedades frente a las presiones de incorporación y dominación del sistema globalizante y habrán de ser parte de la práctica educativa ambiental e intercultural

Los espacios para esta práctica educativa se abren hoy mediante el resurgimiento de las identidades étnicas y nacionales en el contexto de incertidumbre económica, política y teórica que predomina en la actualidad en todo el planeta. En Europa, Asia, África y América, muchos miembros de las llamadas *minorías* reivindican la historia de sus pueblos como procesos diferenciados de la historia universal y reclaman el derecho a vivir la modernidad, no como un futuro dado o impuesto desde el exterior, sino como posibilidad de elección de un proyecto de vida propio, acorde a los valores culturales que han generado en su devenir histórico.

Las culturas no hegemónicas aparecen como formas de resistencia, y práctica educativa liberadora en tanto defienden una cosmovisión distinta de la racionalidad hegemónica y van transformando su realidad. Ello explica, por ejemplo, que el maíz persista como el principal cultivo de los campesinos minifundistas en México, pese a las políticas de disminución de subsidios a la producción de este grano, dando cuenta de los momentos de la pedagogía humanista y liberadora, tal y como señala Freire (1992: 21) “La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación.

Los espacios de resistencia trascienden la autonomía productiva de los proyectos autogestivos, y establecen a lo local, lo comunitario, lo cooperativo como una estrategia que se opone al poder, que en los vaivenes cíclicos del capital despliegan dispositivos de ajuste y convierte el patrimonio natural en capital, en “industrias culturales” el patrimonio cultural.

Paradójicamente, los rezagos socioeconómicos que caracterizan a las diversas comunidades indígenas ocultan una inmensa riqueza cultural y de patrimonio que ha sabido preservarse a través del tiempo mediante prácticas que permiten la coexistencia de sus zonas de producción con el mantenimiento de la biodiversidad

Poco a poco se entiende que los diversos rostros, idiomas, tradiciones y costumbres son expresiones de una diversidad que nos enriquece como humanidad. Poco a poco comprendemos que no existe *la* cultura sino *las* culturas, y que la diferenciación entre ellas es producto de lógicas de conquista y dominación que deben ser superadas.

Estas lógicas de conquista y dominación no se verifican únicamente en el ámbito del acceso a los recursos, sino además en el de la representación simbólica. Si bien es cierto que las desigualdades que aquejan a la población indígena se derivan históricamente de los procesos de explotación y apropiación mercantil –de su trabajo y recursos- a los que han sido sometidos, ellas se ven agudizadas por la falta de reconocimiento a su especificidad cultural y la anulación del derecho a construir un futuro propio a partir de esa diferencia.

Ello remite, en efecto, al conflicto por los recursos materiales, pero da cuenta también de un conflicto *intercultural*. Por tanto, la construcción de una racionalidad alternativa que visibilice los procesos de hegemonía-subordinación no sólo debe dar cuenta del rezago económico y en el acceso a los servicios del Estado de la población indígena, sino también de la representación simbólica que el resto de la sociedad hace de este sector de la población.

Como hemos señalado en otros momentos de esta investigación, la interculturalidad tiene como fundamentos éticos: Hacer visibles las desigualdades entre culturas, es decir, aquellas relaciones de poder que benefician a un grupo cultural por encima de otro u otros. Reconoce que los otros, las llamadas minorías, tienen derecho a una visión de futuro propia, construida desde su identidad particular y, por tanto, resulta contraria a cualquier visión totalitaria y homogeneizante del Desarrollo.

La interculturalidad sostiene además que la existencia de múltiples y variadas culturas asegura la vida humana sobre la Tierra, en tanto hace posible la diversidad de respuestas a las distintas problemáticas ambientales. Supone pluralismo, toma de decisiones en situaciones de complejidad, donde los pensamientos y orientaciones son distintos, lo que representa además la necesidad de construcción de nuevos proyectos políticos para las diferentes sociedades humanas. Es contraria al racismo y persigue la justicia retributiva y distributiva.

La interculturalidad interpela también los diversos enfoques “participativos” en las políticas de desarrollo local y regional. No es suficiente incorporar la perspectiva de los “otros” en ciertas etapas de los procesos de planeación. Por el contrario, es preciso generar nuevas sinergias y formas de construir conocimientos en la interacción con los demás y con la realidad, ello va desde la identificación misma de las problemáticas, hasta la formulación de propuestas de solución, caminos y compromisos que involucren a todos los actores en la toma de decisiones.

En consecuencia, el enfoque intercultural no puede pasar por alto el reconocimiento de situaciones de conflicto y dominación, históricamente configuradas, en los diversos espacios ecosistémicos y culturales, como esa lectura del mundo demanda por Freire Esta nueva aproximación a la búsqueda de alternativas reales debe inducir un cambio de racionalidad que permita superar la desigualdad social y las representaciones simbólicas descalificatorias hacia algunos grupos culturales, debe fortalecer el reconocimiento pleno a la cultura propia,

así como sentar las bases éticas y filosóficas para una práctica dialógica entre todos los sectores de la sociedad.

Para ello, debemos empezar por reconocer que la tradición occidental de construcción de conocimiento, es un producto cultural que a su vez coexiste e interactúa constantemente con una diversidad de formas de interpretar el mundo, es decir, con una pluralidad de culturas. Esta diversidad se expresa en los distintos saberes y conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y otras minorías étnicas, a los cuales la ciencia contemporánea les asigna frecuentemente el lugar de proveedores de información, pero no a través del reconocimiento de estos saberes como formas efectivas de conocimiento que pueden aportar visiones valiosas para la construcción de alternativas a la llamada crisis de civilización.

Este reconocimiento pasa por cuestionar la hegemonía epistemológica del conocimiento científico, pero también las condiciones de marginación cultural en las que aún se encuentran los pueblos originarios, poniendo de manifiesto la necesidad de nuevos referentes que incorporen efectivamente la interculturalidad y el respeto a la diversidad cultural como formas de convivencia ciudadana.

Las preguntas necesarias son entonces ¿Cómo vincular las distintas formas culturales de generación de conocimiento en la búsqueda de soluciones adecuadas para la crisis ambiental? ¿Qué transformaciones deben ocurrir en la sociedad para que esto sea posible? ¿Cómo la práctica educativa asume estas interrogantes?

Ello incorpora la cuestión del “contenido del diálogo”, como Diálogo de Saberes que han planteado diversos autores (Leff, Galano) como condición necesaria para permitir el crecimiento y reproducción de las formas propias de construir el conocimiento y que despoja a la práctica educativa de su contenido de “domesticación”.³

“El diálogo de saberes se plantea en la fecundidad de la otredad que abre un porvenir que no está dado ni en la extrapolación del presente ni en la conducción racional de un proceso de desarrollo fundado en el conocimiento... La otredad como el encuentro entre el yo y tú, de lo Mismo con lo Otro, abre un mundo hacia lo que 'puede llegar a ser' en el encuentro y diálogo entre seres hablantes” (Leff, 2004).

El entendimiento del *Otro* diferente, de la multidimensionalidad de los procesos que conforman el ser-hacer comunitario encuentra en las propuestas de la Interculturalidad y el Diálogo de Saberes, la posibilidad por una parte de estrategias de comunicación e

interacción de distinto alcance, donde se involucren todos los sectores sociales; y por otra proporciona una nueva estructura de valores para la construcción de alternativas a la crisis de civilización.

El Diálogo de Saberes aporta una nueva construcción del *nosotros* y abre la posibilidad de ir germinando un nuevo orden civilizatorio entendido como “una nueva civilización transmoderna, y por ello transcapitalista, más allá del liberalismo y del socialismo real” (Dussel, 2006: 4).

Conclusiones:

Este trabajo es resultado de un esfuerzo investigativo interinstitucional e interdisciplinario que se lleva a cabo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, coordinado por el Posgrado en Educación Ambiental.

Expresa una reflexión gestada desde el compromiso de contribuir, aportando bases conceptuales, a la consecución de formas alternativas a los modelos hegemónicos de concebir el mundo, bajo la comprensión de que la Educación Ambiental, la interculturalidad y el diálogo de saberes conforman procesos encaminados a develar las estructuras paradigmáticas dominantes, establecidas como sistemas de saber, pensar y hacer de la modernidad.

En este sentido, las llamadas “alternativas” a la crisis de civilización, que se enmarcan en el discurso hegemónico del Desarrollo Sustentable, no resultan *alternas* a las bases del orden dominante para la reproducción del capital. Tampoco pueden considerarse como estrategias *nativas*, al no emerger de una práctica dialógica que reconozca y recupere el discurso, el sentir, los saberes y las expectativas de futuro de los *Otros*.

Corresponde entonces a la educación ambiental intercultural aportar estrategias, desde el reconocimiento y visibilización del mundo signado por el conflicto y la inequidad material - pero sobre todo simbólica- que persisten en las sociedades contemporáneas, para la construcción de futuros verdaderamente alternativos, desligados de pretensiones universales, y verdaderamente incluyentes no sólo en los procesos de toma de decisiones, sino en la construcción misma de nuevas racionalidades y nuevas visiones del mundo. Un ejercicio necesariamente político, pero también epistemológico.

Notas

1. Conclusiones del II congreso iberoamericano de educación ambiental, disponible en: <http://anea.org.mx/eventos/IIConglberoEdAmb/Conclusiones%20II%20CIEA.pdf>

2. Conclusiones del II congreso iberoamericano de educación ambiental, disponible en: <http://anea.org.mx/eventos/IIConglberoEdAmb/Conclusiones%20II%20CIEA.pdf>

3. Esta argumentación en torno al Diálogo de Saberes como un nuevo contenido del diálogo,

en el contexto histórico de crisis de civilización, emana de la referencia que realiza Freire en cuanto a que “en función de las condiciones históricas, en función del nivel de percepción de la realidad que tengan los oprimidos, es el contenido del diálogo. Sustituirlo por el antidiálogo, por la esloganización, por la verticalidad, por los comunicados es pretender la liberación de los oprimidos con instrumentos de la “domesticación” Freire (1992:31)

Bibliografía

Dussel, Enrique (2006), “20 Tesis de Política”. Ed. Siglo XXI. México.

Escobar Arturo (2005) “Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia”. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, Bogotá, Colombia.

Freire Paulo (1989) “La educación como práctica de la libertad” Siglo XXI. México

----- (1992) “Pedagogía del oprimido”., Siglo XXI. México

----- (2002). Concientización: Teoría y Práctica de una Educación Liberadora Ed. Galerna, Buenos Aires.

----- (2010) El Grito Manso. 2da Edición. Ed. Siglo XXI, México.

Jaguaribe, Helio (2001) “Un estudio crítico de la historia “. Tomo I, FCE, México.

Leff, Enrique (1996) “La insoportable levedad de la globalización. La capitalización de la naturaleza y las estrategias fatales de sustentabilidad. Rev. Dossier, Universidad de Guadalajara, No.-6, agost-sep-96.

----- (2000) “Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo”. 2da Edición revisada. Ed. Siglo XXI, México.

----- (2004) “Racionalidad Ambiental. Reapropiación social de la naturaleza”. Ed. Siglo XXI. México.

Páginas de internet.

<http://library.fes.de/pdf-files/id/ipa/06991.pdf>