

El desarrollo desde una perspectiva cultural

El ejemplo de la ecología campesina

Patricia Couturier Bañuelos*
Luciano Concheiro Bórquez*

El propósito de este trabajo es poner a discusión en el marco de la crisis de paradigmas de las ciencias sociales, las posibilidades que abre tanto en términos prácticos como teóricos para los actores sociales del mundo rural el concepto de desarrollo desde una perspectiva cultural. Partimos en ese sentido, de los sujetos y la subjetividad como determinantes del desarrollo, enfoque que cuestiona implícitamente las teorías dominantes y revela la importancia de la construcción y reconstrucción de valores éticos para la convivencia común como posibilidad de resolver la problemática rural. Se plantea al propio desarrollo como un camino para entender al ser humano campesino e indígena, a las comunidades rurales, desde su praxis organizativa y de vida, en sus formas de sobrevivir, cohabitar y comprometerse en el marco de una sociedad que los excluye. Por ello, el punto de referencia no sólo es la cantidad de bienes y servicios sino la calidad de vida, tampoco nada más las necesidades sino los satisfactores culturalmente determinados, así como dimensiones que van más allá de lo económico, refiriendo al orden social, político y en general a los "anclajes", que representan los valores y la cultura.

El desarrollo desde la cultura

La crisis de paradigmas y en particular la crisis de las teorías del desarrollo¹ se presentan bajo la paradoja que enfrenta la planeación o la llamada globalización con la exacerbación de los particularismos o de los también llamados localismos. La sociedad informatizada y compleja, en vez de difundir relaciones homogéneas, ha dado pie al despliegue del pluralismo cultural, que se expresa en variados movimientos sociales, entre los que destacan las luchas de los pueblos indígenas por su autonomía o las de los

* Profesores-investigadores del área Economía agraria, desarrollo rural y campesinado; dirección electrónica: patc0313@correo.xoc.uam.mx y concheir@correo.xoc.uam.mx, respectivamente.

¹ Véanse Aranda (1991); Blomstrom y Hettne (1990).

reclamos campesinos, que en sus dinámicas locales o sectoriales incluyen abiertamente demandas nacionales con una fuerte carga cultural como la de 'sin maíz no hay país' o se ubican en la lógica global en convergencia con múltiples movimientos alter mundistas que buscan prefigurar entre las ideas y las prácticas sociales que 'otro mundo es posible'.

También puede decirse que desde "los años ochenta asistimos a una aparente paradoja que permea el debate sobre la relación entre cultura y desarrollo". Visible, por un lado, en la retórica oficial de las instituciones nacionales, transnacionales y multilaterales² encargadas de diseñar y ejecutar los proyectos de desarrollo que consideran que "no basta conocer la ecología, la historia o la economía del grupo beneficiario, también es necesario conocer su ideología, sus formas de organización y su visión del mundo" (Pérez, 2002:241), que hay que preservar y aprovechar la diversidad cultural y para ello se deben desplegar una serie de indicadores de medición así como diversas metodologías 'participativas'. Por otro lado, más allá de la retórica o del discurso hegemónico, en la práctica, la definición cultural del desarrollo ha estado a cargo de los propios sujetos en movimiento, en ciertas claves que siguen siendo ignoradas por los poderes y la visión hegemónica y a la vez retroalimentan una serie de dinámicas del desarrollo fincadas en la resistencia activa y pasiva de diversos sujetos.

Pero este debate sobre la cultura y el desarrollo se da al interior de un proceso mucho más general que tiene que ver con la denominada crisis de la modernidad occidental y el afloramiento de los procesos de la llamada posmodernidad, que en términos de la dimensión cultural del desarrollo, "provee a la discusión sobre políticas y estrategias de un marco más comprehensivo desde el cual es posible articular opciones inmediatas en función de proyectos nacionales o utopías concretas" (Hopenhayn, 1988:67), que permiten recrear la política con una potencia movilizadora desde los propios actores sociales. Singularmente, la crisis de la modernidad y de los caminos de la modernización adquieren, en el caso del mundo rural, una mayor profundidad ya que la cultura campesina, y en especial la diversidad cultural indígena, representaron

² En 1988 Naciones Unidas proclamó la "Década para el desarrollo cultural" y dos años después publicó el *Primer informe sobre desarrollo humano* del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

el referente básico de alteridad de las visiones de la modernidad tanto las etnocéntricas, como las antropocéntricas, las esencialistas y las finalmente ahistóricas sobre la cultura de los *otros* y de cuál debía ser el desarrollo.

En términos políticos el desarrollo, visto como un problema estratégico, transita por la transformación de *la política en lo político*; esto es, en la sobredeterminación cultural en la sociedad de la informática de los procesos de toma de decisiones y de las estructuras de legitimación del poder. Pero a la vez, dota a la sociedad de canales inéditos para ejercer directamente la función pública y transforma el ejercicio de lo político en una estrategia de cambio social plena de 'regiones' donde es posible el ejercicio 'autónomo' y 'autogestivo' donde lo particular, y especialmente la cultura aparecen 'sobrepolitizadas' (Hopenhayn, 2001).

En todo ello, la cultura no es un 'elemento a incorporar' en el desarrollo, sino una perspectiva de análisis, en la que la política que transita por la cultura en tanto se construye en torno a los referentes propios de las significaciones y a la vez de culturas sobrepolitizadas. Esta forma de ver al desarrollo requiere como elemento central, la 'vuelta a los sujetos y actores sociales' y concretamente a los campesinos e indígenas y a los movimientos ecologistas y de género, ya que sus prácticas permiten reconstruir al desarrollo en un sentido alternativo, en torno a su "escala humana" desde lo cotidiano y las necesidades sociales (Max-Neef *et al.*, 1986), alrededor de una "racionalidad cultural y ambiental" (Leff, 1994), así como en el sentido de un "ecologismo popular" (Martínez Alier, 1992) y finalmente un desarrollo culturalmente "compatible" (Martínez Alier y Martínez Magaña, 1997; Medina, 1997). Visto así, enseguida acotamos al sujeto como tal y definimos su desempeño.

El papel del sujeto

Tratar de definir el concepto de "sujeto" para efectos de una propuesta del desarrollo desde la cultura implica entender a los seres humanos a partir de su praxis organizativa y de vida, como parte de una comunidad. El hecho de partir de los sujetos no significa desligarlos de sus prácticas y del contexto que los determina, sino precisamente entender la relación entre objeto y sujeto, entre la estructura y la superestructura, como una interdeterminación donde los sujetos son a la vez producto y productores de la propia realidad. "La voluntad de acción encarna una subjetividad en proceso

de ampliación conforme se enriquece la capacidad de apropiación de lo real, y, por lo mismo, se produce una ampliación de la propia conciencia del sujeto" (Zemelman, 1996:63), en relación con el poder dominante pero también en la construcción de proyectos y propuestas de transformación desde una perspectiva ética y desde lo simbólico, por tanto, desde la cultura.

Esto implica epistémicamente que para entender el desarrollo de la propia realidad se debe tener en cuenta a los sujetos sociales; sin embargo, en la mayoría de los análisis se les excluye, o se les toma en cuenta parcialmente teniendo como resultado estudios acotados de sociología de las estructuras o de los movimientos sociales. Desde otros enfoques también se fundamenta la noción de sujeto en una lectura mecanicista y determinista, de una forma biológica, que corresponde a la lógica misma del ser vivo, sin incluir la construcción personal y social de la subjetividad que toma forma en la autonomía, noción relacionada con la de libertad e inseparable de la idea de auto-organización.³

El manejo ambiguo de los sujetos y la subjetividad, obliga de entrada a la recuperación de dos principios asociados a la noción del sujeto: el de *exclusión* y el de *inclusión*, que permiten en su tensión contradictoria integrar a las subjetividades particulares las de otros sujetos, o excluirlas de ellas según las condiciones, así como integrar la subjetividad personal en las subjetividades colectivas. Lo que ocurre, por ejemplo, respecto de la noción de 'matria' y 'patria' frente a la que se contraponen dependiendo de las circunstancias, sentimientos egocéntricos, individualistas, o fuertes identidades en y con esas comunidades imaginarias. Es decir, el sujeto y las subjetividades que despliegan se encuentran en una lucha permanente entre los procesos de exclusión e inclusión.

Hay un tercer principio que es necesario integrar: el de intercomunicación y diálogo, que de algún modo deriva del principio de inclusión o *alteridad* y en términos de los llamados espejos, de la *otredad*. Es decir, la comunicación o incomunicación está ligada al juego dialéctico de los principios de exclusión e inclusión, que toman una dimensión distinta en la posibilidad de comunicar la incomunicación, lo que complejiza el problema del diálogo (Habermas, 1991) y de la construcción de la identidad de los sujetos individuales

³ Nos referimos en general a las corrientes que derivan el "desarrollo" desde el estructuralismo y al llamado 'biologismo social' que arranca con Malthus en sus 'leyes' sobre la población.

y sociales, que refieren a una confrontación con 'el otro' o a una asimilación de lo diverso. Es una "estrategia de relación, un sentimiento subjetivo y variable que no se genera mecánicamente por el hecho de compartir un mismo territorio, poseer un mismo modo de vida o una actividad común, sino como resultado de una objetivación y de una autoconsciencia de los grupos humanos en situaciones de contraste y/o confrontación con otros grupos" (Pérez, 2002:245).

Por ello el sujeto tiene cualidades comprendidas en el entrelazamiento de múltiples componentes. En principio, un carácter *existencial* de los sujetos ya que viven sometidos al azar y la incertidumbre, al peligro y la muerte. También la *afectividad* a la que muchas veces parece reducirse la multiplicidad de los rasgos constitutivos del sujeto, porque corrientemente cuando se dice que algo es 'subjetivo' se alude a que está ligado a la emoción, a los sentimientos, y se refiere casi siempre como algo que tiene como característica el de ser 'contingente' y 'arbitrario'.

En otras perspectivas desde los sujetos (Chomsky, 1996), éstos se presentan ligados al lenguaje y a la cultura. Para este tipo de enfoque el sujeto toma conciencia de sí mismo por medio del instrumento de objetivación que es el lenguaje que genera la aparición de la autoreferencia y la reflexividad. Tenemos así el plano de la subjetividad y el ámbito de la libertad, con sus dependencias y constricciones "donde la historia y la teoría económica se convierten en un instrumento de producción de lenguajes, de símbolos, de imaginarios sociales, de formas de vida, etc.; como, a la vez, la lingüística y la semántica son instrumentos para estudiar las relaciones de significación y sentido" (Cerutti y Magallón, 2003:85). Contamos finalmente, en la subjetividad humana, con ese lugar habitado por las nociones del *ánimus* que es habitada por sentimientos profundos.

Todo lo anterior está ligado con otra referencia analítica, el llamado principio de incertidumbre en que se hunde el sujeto que no está solo y que no vive aislado y entonces cuando un yo habla, al mismo tiempo habla un 'nosotros', la comunidad cálida de la que se forma parte; pero no hay solamente el 'nosotros', en el 'yo hablo' está también el 'se habla', ese algo 'anónimo', un algo que es la colectividad. Entonces, esto conduce a la pregunta de ¿quién habla cuando un yo determinado habla? Y en el lenguaje mismo se teje el sujeto individual con el colectivo.

Considerando en ello que los valores están culturalmente establecidos, desde la perspectiva del sujeto el problema de su identificación está completamente entrelazado con sus propios valores. Sin embargo, los valores humanos están inmersos también en los propios valores fundamentales de la sociedad industrial que están en conflicto con el bienestar del hombre. Un valor fundamental de esta sociedad es la explotación del hombre por el hombre que requiere de la fuerza y el consenso, de una combinación de ambos. Otro es el afán de ganancia, que se ha convertido en un comportamiento económico que alude a la racionalidad instrumental y por ende al conjunto de las definidas 'habilidades', especialmente las técnicas. Seguido a la vez del 'valor' de la competencia, y otro sobre el cual no se repara frecuentemente que es el de la indiferencia y la apatía, que pueden caracterizarse desde cierta óptica como una situación patológica de existencia.

El despliegue de alternativas del desarrollo desde la cultura se vive en sociedades donde la autonomía del sujeto emerge como tal a partir del momento en que hace una elección de sus valores, y en ese momento se hace cargo y se identifica con ellos. Los conocimientos y formas de actuar están fundados entonces sobre supuestos o implícitos, cuyo sentido se produce esencialmente en la dimensión simbólica del imaginario social, de la construcción de la identidad. Se trata por eso de hacer salir a flote, para producir una confrontación 'reveladora', aquellos elementos que no son objeto de 'aprendizaje', que están en el fondo mismo de la cultura y que implican mucho más que una relación cognitiva con los problemas cotidianos de la construcción de los acuerdos cotidianos y en términos de una trascendencia social en lo que comúnmente se define genéricamente como democracia, cuando en realidad se refiere a diversos procesos.

A causa de esta naturaleza contradictoria y en contradicción del sujeto y de las sociedades construidas y constructoras de ese mismo sujeto, el sentido de lo simbólico en el imaginario social es necesariamente ambiguo y oscuro, media entre lo consciente y lo inconsciente, manifiesta lo inefable, lo invisible y remite a un mundo no lineal donde el tiempo está absorbido por el espacio de la imaginación, habitado por fuerzas y poderes en pugna. Y por estar fundido con las experiencias fundamentales del sujeto, el universo simbólico-imaginario expresa una naturaleza dramática, patética, siempre impregnada de cualidades emotivas, campo de vivencias en el que el mundo se rodea de alegría o de pena, de angustia, de

excitación, exaltación o postración, pleno de pasiones y de una ansiosa búsqueda ética (Villoro, 1997).

Por otro lado, toda sociedad tiene planteada la proyección de un mundo de significaciones sociales que simbolizan y presentan un imaginario radical, un foco productor de realidades, que se manifiesta social e históricamente. En ese universo cultural operan sentidos y sin-sentidos que juegan en el campo de los deseos, las creencias, los mitos, las identidades, las exclusiones, las inclusiones, las incertidumbres, los conflictos, la memoria colectiva, los saberes individuales y colectivos, las experiencias, las pertenencias, todas las formas del tener, del poseer y los supuestos con los que se construyen las formas de convivencia (Monjo, 1994).

De tal manera que al llevar a cabo actos de organización y de gestión de un proceso de formación de un movimiento social, se propicia la generación de valores como la confianza, la solidaridad, el respeto, la transparencia, la honestidad y algunos otros que permiten enfrentar de otra manera los problemas adversos que plantea una sociedad de una modernidad en crisis, excluyente (Hopenhayn, 2001), que se niega a sí misma en tanto no le permite a la mayoría el acceso a la lógica de la modernidad. Por este motivo el concepto de sujeto lleva intrínsecamente la idea de resistencia y rebelión ya que las sociedades modernas tratan de impedir la iniciativa y niegan permanentemente los conflictos internos.

La lógica de la autogestión, plantea la idea de poder incidir en el cambio de las conductas y actitudes, de transformar por sí mismos los valores propios de los sujetos sociales; en este sentido, la cultura está permanentemente recreándose y en términos del desarrollo posibilita a los sujetos para que distingan sus necesidades y alternativas, lo que los lleva a pasar de la resistencia pasiva al ejercicio de su defensa y eventualmente proyectarse bajo la forma de movimientos sociales.

Entender en este marco, la relación entre el sujeto y el desarrollo lleva entonces a plantearse como punto de confluencia, el análisis desde las necesidades concretas y sus satisfactores, todas aquellas derivadas de la imperativa supervivencia física y del conjunto de las necesidades abstractas y subjetivas que tienen que ver con los sentimientos y las emociones, como son la necesidad de protección, de reconocimiento, de participación, de afecto, entre otras; es decir, se requiere comprender que existe una parte material, referida a lo económico, que está relacionada con el desarrollo de los valores humanos, con lo que se denomina 'desarrollo a

escala humana' y 'desarrollo compatible'. Pero también asumir que *todo* desarrollo representa un proceso de *intervención* y en este sentido se expresa en un proceso que violenta de alguna forma los valores y prácticas propios de cada cultura y que por ello se requiere de hacer consciente la necesidad de que los sujetos participen de su propio desarrollo. Este planteamiento implica reflexionar sobre el concepto de desarrollo visto a partir de la cultura y desde lo 'humano', lo que se expone a continuación.

El desarrollo desde la cultura: un desarrollo a 'escala humana'

El concepto de desarrollo desde la cultura refiere a la construcción de un nuevo paradigma, basado en el protagonismo de los propios sujetos,⁴ en la definición de las condiciones de vida, tanto presentes como futuras. Apunta a una reorientación del desarrollo, a partir de la autoconfianza de las comunidades locales-globalizadas, desde la base, de manera que se conviertan en sujetos del proceso de desarrollo y no en meros objetos de éste.

De ahí el acento en la necesidad de nuevas formas de concebir y practicar la política, basadas en la participación directa, horizontalizada, que estimula un protagonismo real y la búsqueda de soluciones creativas que emanen de abajo hacia arriba, lejos de mecanismos burocráticos y paternalistas que refuerzan la verticalidad y la concentración del poder. "El potenciamiento participativo comporta valores necesarios de reconocimiento e identidades diferenciales de género y cultura, así como la posibilidad de democratizar las políticas sociales y los proyectos de desarrollo a partir de la gente en los entornos locales" (Bascones, 2002:293).

Pero entonces, no se trata de la cultura como "un contexto ideático y significativo en el que se inscriben los comportamientos y los rasgos específicos que diferencian a un grupo humano" (Pérez, 2002:244) donde la *tradición* es sinónimo de cultura, y por tanto es el *antecedente* del campo de la modernización⁵ que *integrará esas*

⁴ Esta concepción es resumida por las llamadas 'agencias del desarrollo' por medio de las denominadas "metodologías participativas, cuyo común denominador consiste en incorporar al grupo beneficiario a una o varias fases de los proyectos (detección de necesidades, diseño, aplicación, evaluación)" (Pérez, 2002:241).

⁵ El concepto de cultura que subyace en el corazón de las *teorías del desarrollo* desplegadas después de la Segunda Guerra Mundial, tanto las de la modernización como las de la dependencia.

tradiciones al proceso civilizatorio occidental. No se trata tampoco de la 'especificidad cultural' o de rasgos propios más o menos evidentes e 'inmutables en el tiempo', 'folklorizables' o que han sido destruidos por la civilización occidental; ya que todas las culturas son producto de una síntesis particular, elaborada en general bajo condiciones de desigualdad, por ello, no representan un 'obstáculo', son una condición, un conjunto de prácticas y discursos específicos de sus actores en un sistema global ante el que negocian y definen su especificidad (Quesada, 2001).

El concepto de desarrollo que se plantea como alternativa, pertenece a una utopía alcanzable por los sujetos e implica una conceptualización desde la llamada 'economía moral' (Thompson, 1995). Es decir, se plantea la transformación de la realidad en el plano de las identidades y referentes simbólicos, que toman su contenido de la experiencia y memoria histórica, donde lo que se construye se genera a partir de las voluntades colectivas. Como dice Hugo Zemelman (1996:126): "en este marco un conglomerado social se constituye en sujeto en la medida en que pueda generar una voluntad colectiva (según los diferentes nucleamientos) de manera tal que pueda desarrollar la capacidad que le permita construir realidades con una dirección conscientemente definida". Para ello, el desarrollo humano, debe permitir que la capacidad de los sujetos genere opciones diferentes de vida que admitan relaciones sociales que *no* conlleven relaciones de dominación económica y política sino que desplieguen posibilidades para una vida digna y que permitan la consolidación de relaciones sociales bajo los principios de equidad y justicia.

El postulado básico del "Desarrollo a escala humana" del equipo de Naciones Unidas dirigido por Manfred Max-Neef (1986) es que el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos. Aceptar este postulado conduce sin embargo a formular la pregunta fundamental de ¿cómo puede establecerse que un determinado proceso de desarrollo es mejor que otro? Dentro del paradigma tradicional, se tienen indicadores tales como el Producto Interno Bruto (PIB), que es (caricaturizándolo un tanto) un indicador del crecimiento cuantitativo de los objetos producidos en un país o región. Pero la pregunta anterior obliga a desplegar indicadores de un crecimiento cualitativo de las personas; en ello, el 'mejor' proceso de desarrollo sería aquel que permita elevar la calidad de vida de las personas. De aquí se desprende a su vez la pregunta siguiente: ¿qué determina la calidad de vida de las personas? Ésta, según los planteamientos

del desarrollo a 'escala humana', dependerá de las posibilidades que tengan las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales. Surge entonces la tercera pregunta: ¿cuáles son esas necesidades fundamentales, y quién las decide? Es precisamente en este campo de la *valoración* de las necesidades y sus satisfactores donde la perspectiva del desarrollo desde la cultura abre un horizonte de visibilidad especial.

Pero para hablar de 'desarrollo desde la cultura' es necesario referirse a las diversas disciplinas, así como a los distintos ángulos y puntos de vista, en una perspectiva interdisciplinaria. El desarrollo, no hay que confundirse, es un proceso conflictivo, producto de las movilizaciones sociales, encerrado en proyectos, generado por fuerzas diferentes, también de organización política y en donde tanto el desarrollo individual como el colectivo y el llamado autodesarrollo desempeñan un papel fundamental. El desarrollo no puede referirse a objetos o teorías de la modernización, es esencialmente de y desde los sujetos, tiene que ver con la calidad de vida y no sólo con la cantidad de cosas para la vida. No obstante, la visión y prácticas dominantes giran en torno a la cosificación del desarrollo, más aún en la fase actual, determinada por la monetarización de la economía donde los financiamientos siguen siendo para dotar, construir, ampliar, extender cuantitativamente, sin importar la 'escala humana' y menos aún la 'compatibilidad' cultural de dicho 'desarrollo'.

Si entendemos el desarrollo como la satisfacción de las necesidades en un sentido amplio, pueden redefinirse las propias carencias, y distinguir a las pobreza no solamente en el orden económico, sino como carencias, patologías sociales de pérdida, tanto de valores como de identidad, dignidad y un largo etcétera. Las mediciones y las evaluaciones entonces, así como la operación de los proyectos, también tendrían que cambiar; ya no se trata solamente de medir cuánto se creció en términos de desarrollo económico, sino de cuánto y cómo se creció en términos de Desarrollo Humano y qué tan compatible es cultural y ecológicamente, para poder hacer esto, debemos pensar estos conceptos desde la cultura.

La 'cultura' a la que nos hemos venido refiriendo, no puede ser vista como un obstáculo para la instrumentación de planes de desarrollo, sino un espacio de construcción de proyectos de sociedad, como un concepto integrador, comprensivo desde el cual se pueden referir todos los procesos de transformación social. La cultura es el espacio en el cual se articulan los procesos globales de los

comportamientos locales, personales, que le dan sentido y que alimentan a los procesos de transformación social. "La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad" (Echeverría, 2001:187).

Un desarrollo centrado en el sujeto obliga a entender las necesidades como potencialidades y no como carencias o como cosas que le faltan a la gente. Así se cambia el concepto paternalista y asistencialista de las estrategias de desarrollo, por otro modo de entender a las colectividades humanas, ya no como un conjunto de objetos que tiene 'necesidades' definidas desde arriba, sino como un conjunto de potencialidades que pueden ser resueltas a partir de una conciencia de esas mismas necesidades. Este es otro aspecto sobre el cual habría que trabajar en términos de indicadores cualitativos y así poder potenciar acciones diferentes a las que se han hecho hasta ahora a nombre del llamado desarrollo.

Como decíamos, es necesario especificar los satisfactores; los bienes económicos dominantes que ya no tienen que ser presentados como un producto histórico constituido, sino pensar a la población como creadora, que forma parte del mundo y que puede definir por ella misma sus propias necesidades, satisfactores y para ello, administrar sus propios bienes.

Thierry Verhelst y Wendi Tyndale (2002) plantean en su trabajo "Cultura, espiritualidades y desarrollo", que en la actualidad aunque hay un incremento (no suficiente o apenas incipiente, diríamos nosotros) en las conciencias de la asistencia social, de la necesidad de mejorar las condiciones y bienestar humanos, los programas de asistencia podrían tener resultados positivos y duraderos, asegurando las *normas y valores* de la sociedad en cuestión. Es decir, en la medida que gradualmente se da un reconocimiento a la necesidad de incrementar el rol de los actores y sujetos en el desarrollo, con su particulares aspiraciones, actitudes, mentalidad, valores, creencias, espiritualidades y sentido de lo sagrado y de la felicidad, así como considerar sus propias experiencias, habilidades y creatividad se podrán sentar las bases para el éxito de programas de desarrollo alternativos. Sin embargo, es importante precisar qué entendemos particularmente por los valores y cuáles son los elementos que conlleva su discusión.

Los valores

En los tiempos que corren la diversidad cultural y la participación democrática (son) valores ubicados dentro de lo "políticamente correcto..."

Pérez-Galán Beatriz

Tal vez nunca como ahora se oyen y repiten expresiones como la siguiente: 'se perdieron los valores', 'hay que rescatar los valores', 'estos valores no son los auténticos', 'la escuela y la familia descuidaron la formación de los valores' y otras similares que hacen alusión a que al hombre y la mujer de hoy, la civilización toda, ha *perdido* y le está haciendo falta una adecuada escala de valores.

Estas y otras afirmaciones comúnmente se quedan en generalidades que no se concretan y menos se analiza detalladamente el tema, generando ambigüedades y seguramente confusión, e incluso han servido para interpretaciones que se prestan para fomentar la incomunicación. En principio podemos definir por 'valores' "las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable", 'actitud' que denomina la disposición con una direccionalidad, ya sea favorable o desfavorable hacia un objeto o situación objetiva (Villoro, 1997:13). Por esta razón, quizá por medio de preguntas aparentemente obvias podamos reconstruir el carácter de los valores y su relación con la cultura: ¿para qué los valores?; ¿cuáles son los valores que más interesan para el desarrollo?; y ¿cuál es el vínculo entre el desarrollo y la cultura?

Cuando hablamos de valores hacemos referencia a una serie de cualidades que encontramos en las personas, en las cosas o en las ideas, cualidades que hacen que todo aquel que las posea sea digno de aprecio. Estos valores vienen expresados por actitudes que refieren a una situación emocional con dos componentes básicos, las creencias y los afectos.

Referirnos al 'valor' significa construir una relación con ciertos contenidos que están inmersos en la realidad, que son capaces de provocar desde compromisos de superación y crecimiento personal hasta situaciones de conflicto, agresión o problemas sociales. En este sentido es posible afirmar que existe una relación entre la calidad de vida y la formación en valores, la cual puede darse en la medida en que los mismos son fundamentales en una opción personal o social, sustentada en creencias específicas, que a la vez

posibilita y desarrolla compromisos de desarrollo individual y colectivo en el marco de un sentido de afectividad también concreto.

En otras palabras "los valores se entienden como construcciones culturales que permiten dar sentido a la acción individual y colectiva en una determinada época y contexto. En este sentido se configuran como representaciones simbólicas que dan razón de ser a la existencia, como normas que orientan la praxis comunitaria social" (Restrepo, 1992:30). Los valores por lo tanto, requieren de un proceso de formación, comprensión y recreación.

Para efectos del desarrollo los valores que deberán ser considerados son los morales y su relación con la ética, aquellos que están relacionados con la conducta humana y lo subjetivo. Esto no excluye a otros como los materiales o espirituales pero la diferenciación podría facilitar la comprensión de la relación particular entre los valores y el desarrollo.

Ahora bien, existen algunos valores que responden específicamente a la condición humana, esto es, que permiten la realización como personas de los individuos, que se podrían considerar como válidos universalmente y, por tanto, se cree que deben perpetuarse porque son inherentes a la vida social y a los individuos como personas, pues se constituyen como la base y el fundamento de las demás valoraciones y son la garantía para la convivencia pacífica en la familia, la escuela, la comunidad y la sociedad en general. Estos valores los podemos definir como valores éticos, es decir, aquellos que determinan las normas que deben regir la conducta de las personas en cualquier momento y que son construidas dentro de la vida social.

Entre otros, los valores éticos derivados de la moralidad de las comunidades de sujetos pueden ser: la justicia, el respeto, la dignificación de la persona humana, la responsabilidad, la solidaridad,⁶ la tolerancia, la capacidad de servicio, la lealtad, la confianza, la sencillez, la autenticidad, la humildad, la alegría, la comunicación, entre otros. Sin embargo, los principales valores éticos no son los únicos a los que hoy se debe dar prioridad en la sociedad.

⁶ Varios de estos valores, como veremos más adelante, corresponden a la definición de la economía campesina como 'economía moral', porque prevalece el sentido ético de la sobrevivencia de la familia sobre otros principios económicos, y una relación que si bien no es inocente, sí es de respeto por la naturaleza en un ámbito comunitario de solidaridad y principios de reciprocidad (véase Shanin, 1976).

La manera como se comprueba la existencia de los valores en los seres humanos, es a partir del resultado de las opciones personales y libres que se traducen en las conductas individuales y en las intersubjetividades, en las actitudes y expresiones comunicativas, en el ejemplo, lo cual se tomaría como algo perteneciente a ese ser en particular y serviría como modelo para otros, los cuales pueden sentirse inclinados o no a copiarlos o imitarlos.

Sin embargo, en la vida cotidiana suelen ocurrir disociaciones entre lo que se expresa como un valor y las conductas de las personas. Es frecuente que los adultos nieguen con sus gestos y actitudes lo que proclaman con sus sermones y discursos, con sus palabras. La adhesión a un código valorativo termina siendo formal, aparente, externa, repitiendo las ideas y las normas como si fuera una grabadora, sin un suficiente respaldo afectivo, consciente. En la mayoría de los casos este hecho se relaciona con la forma en que las personas viven su aprendizaje de los valores, recibéndolos por parte de adultos que en general los imponen mediante el denominado 'chantaje afectivo', transmitidos como un conjunto de normas por cumplir, pero sin darles un soporte vivencial adecuado, sin los diálogos básicos que le permitan a los sujetos una apropiación crítica consciente de ellos, identificando las razones y las motivaciones, las consecuencias y utilidad social (Restrepo, 1996:31).

Todo lo anterior señala a educadores, orientadores y dinamizadores que deben tener en cuenta que los valores se construyen socialmente en una relación recíproca individuo-grupo social. Por tanto, dentro del proceso de elección que realizan las personas, las decisiones se guían por un modelo al que se imita o bien aquel que se ha observado dentro del desarrollo, es decir, que está inmerso en una cultura que determina en gran medida sus valores, pero que por referirse a un proceso de desarrollo existe la posibilidad de reconstruirlos, modificarlos y aún más, elaborar nuevos valores sociales.

También se deriva de lo anterior otro de los aspectos fundamentales de la relación individual con los valores, que debe ser tomado en cuenta por los agentes sociales. Los valores no se imponen sino que se ofrecen; son universalmente construidos en la sociedad, en el otro; cada uno elige los valores que desea o más precisamente cada quien selecciona los que respondan a sus necesidades; los valores se eligen a partir del conocimiento, de la inteligencia y ejerciendo la libertad. Pero para que esto sea posible es necesario construir una cultura política de la libertad y la de-

mocracia, esta condición implica que en la elección de los valores se asume una responsabilidad frente a lo elegido; por ello puede decirse en síntesis que los valores se deberían decidir con inteligencia, libertad y responsabilidad.

En otras palabras, la educación y la transformación de una cultura política democrática en referencia abierta a los valores no puede hacerse a partir de una ética normativa que señale de manera fría e impositiva 'el deber ser' individual o dentro de la sociedad, sino más bien a partir de un conjunto de experiencias de sensibilización, comunicación, interacción, afectividad y creatividad que permitan una adecuada expresión de la singularidad humana a partir de un manejo lúdico y expresivo del conflicto (Restrepo, 1996:32).

En esta perspectiva, en la reflexión entre sujeto y desarrollo, el sujeto es considerado como actor dentro de las relaciones sociales y también como participe del desarrollo, entendiendo a éste no sólo desde lo económico, sino fundamentalmente, como un desarrollo de valores subjetivos que aterrizan en un cambio básicamente humano en donde confluyen valores morales y éticos –que como anteriormente se señaló, dignifican al hombre– tales como la justicia, el respeto, la responsabilidad, la solidaridad, la tolerancia, la capacidad de servicio, la lealtad, la confianza, la sencillez, la autenticidad, la humildad, entre otros. Después de haber revisado los conceptos anteriores es necesario reflexionar entonces, cómo podría ser el planteamiento del concepto de desarrollo, desde los campesinos e indígenas.

El desarrollo desde los campesinos e indígenas

Como decíamos más arriba, en la relación que se presenta entre sujeto y desarrollo, hay intrínsecamente una posibilidad de entender de forma diferente lo que es el desarrollo, y verlo desde la perspectiva del despliegue de las potencialidades humanas. La construcción y reconstrucción de valores éticos adquieren aquí una mayor relevancia en la perspectiva de afrontar el problema de las necesidades en el mundo campesino e indígena enmarcados, como bien se sabe, en una creciente pobreza material.

Una forma de resolver esa pobreza sería abordando la situación económica, social y política desde los sujetos sociales, asumiendo la importancia de integrar la subjetividad personal con la subjetividad colectiva, y correlacionándola con la comunicación como elemento

fundamental de la coexistencia, considerando también la cuestión de los valores culturalmente establecidos, que hacen que el sujeto se identifique con lo que dice y hace.

Se deduce entonces el desarrollo como la posibilidad de entender al ser humano campesino, sus formas de sobrevivir, de organizarse, de cohabitar, de comprometerse en una sociedad.

agromercancías para la exportación en forma competitiva, soslayando y desvalorizando entre otras las funciones ambientales de la agricultura y del sector rural. Ante este simplismo agroproductivo, el desastre ambiental en el campo se mantiene con crecientes, ineludibles y costosos impactos sobre las zonas rurales y urbanas del país. El persistente y acelerado deterioro de los recursos naturales en el campo se ha vuelto tan común que fenómenos tales como la deforestación, erosión y deterioro de los suelos, incendios forestales, inundaciones y aludes, contaminación del aire y suelo, y agotamiento de mantos acuíferos, entre otros, son considerados por las autoridades, los medios de comunicación masiva y por la opinión pública como 'fenómenos naturales'.

Los costos económicos crecientes, en vidas humanas y en calidad de vida tanto en el campo como en las ciudades, del deterioro ambiental en el medio rural, están íntimamente asociados a la disminución de ingresos de los campesinos, a la caída del gasto e inversión pública en el sector rural, a los enfoques productivistas y conservacionistas, a la exclusión de los productores y comunidades rurales del control y manejo autogestivo de sus recursos.

Tal y como se argumentó con anterioridad, no hay crecimiento económico en el campo; el aumento de las exportaciones y del comercio en si mismos no impulsan el desarrollo rural ni el bienestar de la sociedad rural; se ha perdido la soberanía alimentaria; la apertura económica sólo ha beneficiado a grandes corporaciones extranjeras y nacionales; las importaciones han erosionado las bases de reproducción y desarrollo de la agricultura, en especial la de pequeña escala, generando un déficit comercial agroalimentario y que la producción de granos básicos se encuentre estancada; los precios reales y la rentabilidad del sector se han desplomado; las importaciones agroalimentarias no han beneficiado a los consumidores, los precios al consumo son altos y los productos de mala calidad y en algunos casos hasta peligrosos; el financiamiento rural es hoy prácticamente inexistente, concentrando sus beneficios en unos cuantos agricultores y no desempeña un papel dinamizador del empleo rural; hay más

los campesinos. Estudios recientes de la Cepal (Rello, 2001) muestran claramente la disminución de ingresos provenientes de la agricultura (entre 40 y 60%) en el ámbito de los pequeños productores y una creciente participación de otras fuentes de trabajo no agrícolas en el sostenimiento de las unidades familiares.

Con la crisis económica crece la pobreza y la exclusión en el campo. La pobreza y la pobreza extrema han aumentado en términos absolutos y relativos en el campo mexicano desde 1982 a la fecha. Más del 60 por ciento de la pobreza en México se concentra en el medio rural. Y del conjunto de los hogares y localidades rurales, más del 80 por ciento viven en la pobreza y sobreviven o transitan hacia la pobreza extrema. Son ellos los excluidos económica, social y políticamente; son ellos, junto con los pobres de las ciudades los grandes perdedores del modelo neoliberal. Vivir hoy en el campo mexicano bajo el neoliberalismo es sinónimo de pobreza y exclusión; los habitantes rurales, por el hecho de serlo, son mexicanos de segunda y ciudadanos realmente inexistentes.

Mientras que las políticas macroeconómicas, agrícolas y comerciales aumentan la pobreza y exclusión en el campo mexicano, correlativamente aumentan los programas y presupuestos para combatir a la pobreza rural. Se trata de programas asistencialistas, clientelares, electoreros e individualizados, que tienden a romper y dividir a comunidades y organizaciones; a generar y reproducir la cultura de la caridad y la indignidad entre la población rural. Además estas condiciones tienen la agravante de la vieja polarización entre el campo y la ciudad; la población rural tiene el derecho a condiciones de vida similares a las de la población urbana y el Estado mexicano tiene la obligación de proveer lo necesario para que así sea.

La pérdida de ingreso y empleos, el deterioro de la calidad de vida, la falta de respeto y de dignidad, provocan un malestar y una descomposición creciente en la población rural a la ancho y largo del país. Esto no lo causan 'agitadores', 'fuerzas ocultas' o 'el carácter intrínsecamente perverso y atrasado' de los campesinos y pueblos indígenas que se ven forzados a innovar sus estrategias de sobrevivencia a escala individual, familiar, comunitaria y regional ante una realidad que amenaza su existencia, seguridad y dignidad. Esta realidad, también es caldo de cultivo para la proliferación de actividades ilícitas. Asimismo, para expresiones armadas del descontento social y político.

Las políticas neoliberales reduccionistas y economicistas parecieran únicamente asignar al sector primario la función de producir

agromercancías para la exportación en forma competitiva, soslayando y desvalorizando entre otras las funciones ambientales de la agricultura y del sector rural. Ante este simplismo agroproductivo, el desastre ambiental en el campo se mantiene con crecientes, ineludibles y costosos impactos sobre las zonas rurales y urbanas del país. El persistente y acelerado deterioro de los recursos naturales en el campo se ha vuelto tan común que fenómenos tales como la deforestación, erosión y deterioro de los suelos, incendios forestales, inundaciones y aludes, contaminación del aire y suelo, y agotamiento de mantos acuíferos, entre otros, son considerados por las autoridades, los medios de comunicación masiva y por la opinión pública como 'fenómenos naturales'.

Los costos económicos crecientes, en vidas humanas y en calidad de vida tanto en el campo como en las ciudades, del deterioro ambiental en el medio rural, están íntimamente asociados a la disminución de ingresos de los campesinos, a la caída del gasto e inversión pública en el sector rural, a los enfoques productivistas y conservacionistas, a la exclusión de los productores y comunidades rurales del control y manejo autogestivo de sus recursos.

Tal y como se argumentó con anterioridad, no hay crecimiento económico en el campo; el aumento de las exportaciones y del comercio en sí mismos no impulsan el desarrollo rural ni el bienestar de la sociedad rural; se ha perdido la soberanía alimentaria; la apertura económica sólo ha beneficiado a grandes corporaciones extranjeras y nacionales; las importaciones han erosionado las bases de reproducción y desarrollo de la agricultura, en especial la de pequeña escala, generando un déficit comercial agroalimentario y que la producción de granos básicos se encuentre estancada; los precios reales y la rentabilidad del sector se han desplomado; las importaciones agroalimentarias no han beneficiado a los consumidores, los precios al consumo son altos y los productos de mala calidad y en algunos casos hasta peligrosos; el financiamiento rural es hoy prácticamente inexistente, concentrando sus beneficios en unos cuantos agricultores y no desempeña un papel dinamizador del empleo rural; hay más pobreza y desnutrición en el campo; la baja rentabilidad de los predios forestales propicia la destrucción y degradación de los recursos naturales y agudiza la pobreza; el desastre ambiental se multiplica cada vez más; el malestar y la descomposición social en el campo crecen; el estilo de federalismo impulsado en el medio rural apoya cacicazgos; la política macroeconómica excluye y destruye el campo.

De esta manera, México ha iniciado el nuevo siglo sumergido en una crisis agropecuaria y rural que imposibilitará cualquier salida de la pobreza para amplias franjas de la población y que perpetuará las condiciones de endeudamiento y nula rentabilidad de los otrora héroes de la Revolución Verde que el neoliberalismo pareciera haber reclasificado, junto con los campesinos temporales e indígenas, como no rentables.

Si la agricultura comercial que se considera como más competitiva no ha logrado sobrevivir en general en el marco del llamado libre comercio, las otras agriculturas que no reciben ningún apoyo y tienen menos poder político para hacerse oír y para atraer recursos económicos, viven un proceso sistemático de descapitalización, desgaste y dificultad para su autorreproducción. Aun "la ilusión de crecimiento encubre un robo a la naturaleza y a las personas pobres: se oculta la creación de escasez tras una máscara de crecimiento" (Shiva, 2003:9). Los efectos negativos de la apertura comercial en la agricultura campesina se expresan en una mayor migración e incluso en el cambio de los patrones migratorios donde familias enteras salen del medio rural hacia las grandes ciudades o en el proceso de feminización de la fuerza de trabajo rural.

En términos generales, puede decirse que la diferenciación interna en el mundo rural se ha vuelto más lacerante, hoy hay más pobres que ayer y éstos son aún más pobres. Por el otro lado, los recursos públicos se siguen concentrando en una pequeña franja de productores, resultado de una política económica y social errónea y de la fuerza política que han demostrado tener estos grupos, muchos de ellos ligados al capital financiero.

Los más pobres entre los campesinos, los indígenas,⁷ sólo tienen acceso a los cada vez más restringidos programas de corte asistencialista como Progresá, Procampo y Alianza, que están diseñados para mantener la pobreza y de ninguna forma para superarla.

A la marginación de la agricultura campesina se suma una exclusión ideológica de grandes magnitudes. Se piensa erróneamente que la agricultura de los pobres rurales no tiene 'salida productiva', por tanto el trato que recibe es de 'transición a la desaparición', como lo demuestran los programas asistencialistas que se destinan a ella. Evidentemente esta miope visión ha acarreado un

⁷ Sobre el análisis de las pobrezas rurales, nos detuvimos especialmente en el artículo "Políticas sobre pobreza y estrategias de la sociedad civil en México" (Concheiro *et al.*, 1999).

proceso de desestabilización política y la inevitable inviabilidad sistémica que conlleva la pobreza rural. Pese al vaticinio del paradigma neoliberal de que más vale acostumbrarse a vivir con un mar de pobres⁸ debiera ser obvio que no habrá viabilidad como país soberano si la pobreza persiste y se multiplica.

El modo de hacer el desarrollo tiene que aprender a vivir con, desde y para la diversidad, y las expresiones de la cotidianidad están en la sociedad civil, y es ahí donde están los movimientos enfrentados a las oportunidades y problemas que implica la diversidad. Resumiendo, podemos decir que las estrategias para un desarrollo campesino desde la cultura contemplan, entre otros, los siguientes elementos:

Primero, el desarrollo entendido como un problema de poder alternativo. Esta perspectiva permite enfrentar y acumular fuerzas ante los proyectos hegemónicos impuestos a partir de agencias e instituciones que centralizan las acciones y tienden a homogeneizar la diversidad. El poder para el desarrollo se contempla desde dentro y desde abajo, sin embargo, parte de una conciencia de lo global para desplegar las acciones desde lo local.

Segundo, las estrategias campesinas refuerzan una perspectiva de una economía 'moral' que puede ser base de la incorporación de planteamientos como el de la autosuficiencia alimentaria y el de la agricultura sustentable y un desarrollo compatible.

Tercero, un planteamiento alternativo exige una distribución equitativa de la tierra y el agua, así como una transferencia de excedentes sociales hacia los sectores y regiones más pobres de la sociedad.

Cuarto, el desarrollo campesino parte de las necesidades reales y sentidas por la población, especialmente a escala familiar, esto genera la búsqueda de satisfactores que desembocan en valores y normas de conducta establecidos en común, base a su vez, de una red de identidades y soberanías que encuentran un principio en la producción de alimentos y en la recreación de las comunidades.

Quinto, en general, fuera de las principales zonas de agricultura comercial, el cultivo de maíz está asociado con el frijol, la calabaza y otros productos agrícolas, que hacen de las prácticas culturales de los campesinos, un punto de arranque para los planteamientos de

⁸ Al respecto véase el excelente análisis de Miguel Bascones (1995) "La exclusión participativa: el Banco Mundial y el gobierno de los pobres en América Latina".

agricultura diversificada frente a la especialización y desestiman la acumulación en beneficio de la igualdad, todo ello sustentado en una cosmovisión en la que el hombre no es el centro del universo sino un integrante más que debe encontrar formas de relación armónica con el resto de la naturaleza. Esto hace que el desarrollo tenga que aprender a vivir con, desde y para la diversidad, y las expresiones de la cotidiana diversidad están en la sociedad campesina, y es ahí donde los movimientos en relación con la cuestión ambiental pueden tomar un sentido también alternativo, de ecologismo, síntesis de contradicciones y de posibles alianzas a escala global, partiendo de una propuesta campesina, de un ecologismo 'popular' como Joan Martínez Alier (1992) lo denomina en alusión al movimiento *narodniki* ruso.

Sexto, transitando de la defensa de intereses inmediatos al planteamiento de políticas nacionales y a escala global, hace falta reconocer el carácter del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), su posible negociación y la perspectiva de una integración económica latinoamericana que debe anteceder a la integración a la economía mundial, lo que obliga a plantear la recuperación de varias de las atribuciones de los Estados nacionales desechadas por el neoliberalismo (Marini, 1992:177 y 181).

Séptimo, construyendo autonomías a diversas escalas, empezando por lo local y lo regional, esto es, territorializando la democracia, haciendo un ejercicio horizontal de la misma (Marini, 1992:182) producto de una globalización que ha exacerbado los particularismos y su expresión en procesos autonómicos diversos, entre éstos los llamados 'Caracoles' en la zona zapatista del estado de Chiapas.

El sentido comunitario que tiene la organización y el objetivo de la reproducción social del campesinado, permite hablar de una *economía moral* "que codifica las normas éticas que garantizan la reproducción social y que, por tanto, orientan las prácticas sociales" (Shanin, 1983:35); donde no sólo las transacciones de tierra aparecen determinadas por esa codificación, sino la relación toda con la naturaleza, incluyendo normalmente *externalidades de tipo ambiental* en los cálculos de esta economía moral. En ese sentido, puede hablarse de un ecologismo natural o *ecologismo campesino*.

La relación específica de la comunidad campesina con la naturaleza puede definirse asimismo, en términos de una racionalidad ecológica, planteamiento que nos permite entender la continuidad histórica y la increíble plasticidad social del campesinado (González y González, 1992:31), así como ciertas *ventajas económicas* frente a

las grandes empresas agrícolas. Tales ventajas surgen de que los campesinos producen y usan energía procedente de la materia viva; incluyen el aporte familiar de la fuerza de trabajo; y mantienen en una sola unidad, el trabajo y el consumo, desarrollando un alto grado de autosuficiencia.

Desde una perspectiva más amplia, la relación campesina con la tierra, es base de una cultura específica que no se queda en el ámbito económico sino que refiere, en una dimensión amplia, a un complejo proceso civilizatorio y en términos de la crisis ecológica que vive el mundo alternativo.

La tierra como territorialidad y paisaje representa no sólo un *valor ecológico* abstracto, sino también místico, político e ideológico. El lugar de la tierra aparece entonces entre lo ideal y lo material (González y González, 1992:10) como “porción del espacio apropiado por un grupo social, ya sea material, simbólica o políticamente” (Hoffmann, 1992:13), además de ser una construcción terrenal ideologizada como ninguna otra en el tiempo presente.

El soporte territorial de las comunidades campesinas hace que identidades aparentemente fugaces o que sólo existen como formas jurídicas de acceso a la tierra, como es el caso de los ejidatarios en México, se transformen en referentes culturales comunitarios básicos y en piedra angular del particular sistema social en el campo. Esta adjetivación plenamente ideologizada, también forma parte de los nacionalismos y los regionalismos, les da sentido, más allá del sustrato político, al establecer una relación espacial de ciudadanía y transformar a los *acontecimientos originarios* en mitos sociales (García, 1992:403).

Ejemplos de lo anterior, de una territorialización de las luchas sociales, los encontramos en Chiapas, en movimientos como el del pueblo de Tepoztlán contra la imposición de un megaproyecto turístico, los “montañeros” de Guerrero, la larga lucha de la tribu Yaqui por el reconocimiento de su nación, y en las miríadas de luchas cotidianas de los campesinos e indígenas en nuestro país y en el continente, así como en el llamado movimiento *altermundista*.⁹

⁹ Para las experiencias en Chiapas es particularmente interesante el libro de Víctor Toledo (2000), *La paz en Chiapas: ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*; en el caso de Tepoztlán ver los textos de Yolanda Corona y Carlos Pérez (1999), *Tradición y modernidad en Tepoztlán: historias y leyendas de un pueblo en resistencia* y; Luciano Concheiro (2003), “Tepoztlán: un espacio en el tiempo, un lugar en la historia”; para los “montañeros” de Guerrero el libro

En términos generales puede sintetizarse la importancia ecológica de los ejidos y comunidades en cinco aspectos (Toledo, 1991:18-24): la concepción patrimonial; el uso comunitario, limitado y equitativo de los recursos; la producción ecológica; el ordenamiento y manejo del territorio; y la diversidad productiva.

En ese orden, algunas ventajas agroecológicas de los sistemas tradicionales de cultivo son: que su racionalidad está determinada esencialmente por la producción de valores de uso; la combinación de una alta diversidad de especies en el tiempo y en el espacio; la gran utilización de insumos orgánicos; el eficiente reciclaje de nutrientes; y una complejidad de relaciones biológicas que resultan en una regulación de las poblaciones de plagas. La diversidad genética expresada en los policultivos representa una estrategia para proveer una diversidad alimentaria y de ingresos, un eficiente uso de la mano de obra, una intensificación de la productividad con recursos limitados locales, una maximización de las ganancias con tecnologías de bajo insumo y menor riesgo (Toledo, 1993).

El conocimiento agrícola del campesino en un sentido agroecológico, resulta una mejor estrategia y enfoque que el de la modernización que es factible sólo en condiciones biofísicas óptimas esto es, buenas tierras, con poca pendiente, con disponibilidad de agua, condiciones económicas subsidiadas –crédito y asistencia técnica– y condiciones de control político producto de la destrucción de las bases de autodeterminación de las comunidades.

Pero no sólo en términos productivos debe ser vista la relación entre campesinos y ecología. Si la tierra y la naturaleza son para las comunidades rurales inseparables de una cosmogonía que da a los campesinos su particular identidad, anclada en su imaginario colectivo, que tiene sus máximas expresiones en los mitos y ritos, en la religión popular y en el *fólklore* jurídico y el derecho campesino, entonces lo ecológico tiene un sentido profundo, de raíz.

En una civilización principalmente oral, gestual y figural, como la campesina, las normas que actúan como referente de toda acción sobre la naturaleza adquieren forma en una serie de símbolos polivalentes que se expresan en un sistema de mitos, ritos e imágenes que constituyen el lenguaje de la vida real (Delpech, 1992:54). Este cemento social que representa la concepción de la tierra para los campesinos, adquiere forma en los ritos sincréticos y en la propia

Por lo anterior, el ecologismo campesino en México representa una alternativa importante en cuanto a la calidad moral que encierra ya que en la lucha de los pueblos indios y las comunidades campesinas en términos ecológicos y como detentadores de "la permanencia ubicua de la civilización mesoamericana", hace posible que estos sean los referentes de una utopía posible, "tal vez la única" (Bonfil, 1991:142). "Sin embargo, el despliegue de la racionalidad económica de mercado ha operado en el agro mexicano y en los territorios étnicos" agotando relativamente estas posibilidades de desarrollo (Boege y Barrera, 1991:96).

No se trata entonces de un simple referente romántico, sino de una realidad que pervive en las luchas realmente existentes de los campesinos e indígenas.

En el momento actual y particularmente en las dos últimas décadas, han emergido en el panorama social y político nuevas organizaciones indígenas con planteamientos reivindicativos, que incluyen como uno de sus puntos centrales la defensa y protección de la naturaleza como una de las formas de mantener la existencia de los pueblos indios, pero no sólo la subsistencia biológica, la mera supervivencia, sin que esto sea irrelevante, sino también aquella donde la naturaleza es un referente cosmogónico (Boege, 1991).

y por tanto se encuentra ligada a la explicación del origen y el destino del pueblo indio sobre la tierra; escenario del panteón sagrado; interrelación y referencia histórica o cotidiana; balance permanente de ciclos, fuerzas y energía; fuente de belleza y paz (Argueta, 1991:13-14).

El *ecologismo campesino* es un proyecto que refiere a un desarrollo desde la cultura, porque conlleva una territorialización de la democracia (Díaz, 1992) y su ejercicio horizontal, esto es, bajo principios civilizatorios distintos, inclusivos de la normatividad occidental, porque

si los valores trascendentes de la civilización mesoamericana, nuestra civilización india, son los ejes que articulan las matrices culturales según las cuales interpretan y organizan su vida los sectores mayoritarios de nuestra sociedad, el México profundo,

religión popular como un don inmediato, donde la extensión del territorio, la variedad de relieves y la vegetación, constituyen una unidad cósmica, viva y activa.

Este *mito cosmogónico* desempeña un rol primordial en términos ecológicos. El hombre es parte indisoluble de la tierra, que es sagrada. Por ello, "los hombres están ligados al medio cósmico que los rodea de una manera infinitamente más estrecha que lo que una mentalidad moderna, profana, puede concebir" (Eliade, 1970:211). Esto, es obvio decirlo, repercute directamente en la tierra y los recursos naturales, que no aparecen como simples mercancías, sino como bienes fundamentales, sagrados. Es otro tipo de intercambio, donde los ritos, en especial los sacrificiales, implican una restitución y vinculan a la naturaleza con lo sagrado y no con "un pozo sin fondo que se puede utilizar infinitamente más allá de las necesidades para sobrevivir" (Boege, 1991:15).

En el caso de nuestra propia realidad, podemos decir con Bonfil (1991:136 y s.) que

la matriz de civilización indoamericana se estructura en torno a los principios de *reciprocidad* (en las relaciones sociales y entre los hombres, la naturaleza y el cosmos); *autosuficiencia*, con valores derivados que privilegian la diversificación frente a la especialización y desestiman la acumulación en beneficio de la igualdad, todo ello sustentado en una cosmovisión en la que el hombre no es el centro del universo sino un integrante más que debe encontrar formas de relación armónica con el resto.

Los campesinos además, tienen una capacidad especial para producir y mantener a la vez, la integridad de los ecosistemas y desarrollar una diversidad cultural ligada a la biológica.

En esta perspectiva vale la pena destacar que más de la mitad de la superficie total del país, esto es, 106.5 millones de hectáreas, pertenecen a la llamada propiedad social compuesta por ejidos y comunidades indígenas (Concheiro y Baltasar, 1994:2). De éstas, 93 por ciento mantiene una agricultura netamente campesina que sigue manejando el patrón sintético mesoamericano, muy especialmente en los territorios étnicos que ocupan las principales zonas ecológicas del país (Toledo, 2000:59 y ss).

entonces, a partir de ellos, a partir de ese otro esquema civilizatorio, es posible diseñar un proyecto nacional inclusivo (es decir, plenamente nacional y verdaderamente democrático), que no pretenda ser autárquico frente a muchos logros occidentales (finalmente logrados gracias a la explotación colonial, esto es: moralmente nuestros también), pero que pueda incorporarlos selectivamente, en función de necesidades y propósitos percibidos y decididos desde nuestra realidad, con nuestra óptica auténtica (Bonfil, 1991:141).

En el manejo ecológico de los recursos y el reconocimiento de las diversidades, se encuentra la posibilidad de sumar soberanías que van de los ejidos y comunidades a lo regional y de ahí a lo nacional reconstruido sobre nuevas bases. Porque si perdimos parte de la soberanía como Estado-nación

el patrimonio está todavía allí; si bien congelado o sumergido en múltiples formas de clandestinos sincretismos, todavía es recuperable. La soberanía es prisionera de nuestra conciencia y de quienes asumen la conducción de nuestros proyectos. Nosotros no hemos fracasado; somos el producto de un histórico fracaso de Occidente, cuyo patrimonio le impidió distinguir los límites de su soberanía (Lumbreras, 1992:205).

También el *ecologismo campesino* es una propuesta cultural y más aún, civilizatoria, de modernidad alternativa, en tanto mantiene una percepción utópica, que a la vez se sostiene en un análisis científico del flujo de energía y de materiales (Martínez Alier, 1992:11 y Boege, 1996) y parte de la crítica ecológica y social del paradigma de la agricultura industrial moderna, obligando a replantear las estrategias de desarrollo rural y los modelos tecnológicos empleados. Parte sustancial de este posible cambio de paradigma son los aportes de la agroecología (Altieri, 1993 y Boege, 1996) y disciplinas afines como el control biológico y la etnobiología y el conocimiento de las virtudes ecológicas y culturales (Leff, 1993) de los sistemas agrícolas campesinos. El saber campesino se convierte en un recurso y no en un obstáculo en este cambio de paradigma.

Este ecologismo de corte popular no se refiere a los lujos estéticos de la vida sino al flujo de energía y materiales, a la diversidad biológica y al uso agroecológico del suelo, y por tanto resulta "absurdo pensar que la conciencia ecológica es una novedad nacida en círculos ricos de los países ricos" (Martínez Alier, 1992) o de las grandes ciudades; cuando precisamente, habría que cuestionar el enorme uso de materiales y de energía que hacen estos 'centros de desarrollo' y su increíble producción de desechos.

Esto nos lleva al debate entre un *ecologismo* de los que ya tienen cubiertas sus necesidades en exceso, de quienes consideran que la pobreza depreda la naturaleza y genera contaminación (Provencio y Carabias, 1991; 1992a y 1992b) y los que argumentan "que la historia está llena de movimientos ecologistas de los pobres, es decir, de conflictos sociales con contenido ecológico y cuyos actores tenían una percepción ecológica". Es a su vez, se puede plantear así, la contraposición entre un ecologismo *social-darwinista* y uno igualitarista que nace de la ecología de la supervivencia y que hace

duñar del triunfo definitivo del capitalismo, ya que cuestiona la creencia en el crecimiento económico ilimitado para todos (creencia que es el verdadero opio de los pueblos pobres) y afirma además que la economía de mercado (que tiene muchas virtudes, y puede contribuir a través de sus incentivos a aumentar la eficiencia en el uso de energía y materiales) no puede sin embargo dar valores actualizados a las externalidades enormes, inciertas causadas por la actividad económica, y por tanto no puede presentarse como mecanismo racional de asignación de recursos (Martínez Alier, 1992:9, 16 y 68).

En síntesis, el *ecologismo campesino* tiene un carácter radical anticapitalista y va adquiriendo un rango político porque "la economía del medio ambiente está imbricada en la política" (Martínez Alier, 1992), pero contenida en una concepción estratégica también alternativa, porque se plantea como una perspectiva socialmente construida, desde abajo y desde dentro, que revalora lo regional, lo nacional y lo global. A su vez, rompe con el gremialismo y el economicismo al tomar la perspectiva de la apropiación del proceso productivo en un ecologismo de la sobrevivencia combinado

con los circuitos de la vida social, lo que supone una organización polivalente de gestión y gobierno comunal, que no estatal (Moguel y Velázquez, 1992:69).

Finalmente, en cuanto al sentido ético y los valores sociales y ambientales, "consideramos que no puede existir equilibrio con el medio ambiente si no existe justicia social en las formas de acceder a los recursos naturales por parte de los campesinos" (Unorca, 1992) y una apropiación de los procesos sociales, culturales y productivos que refuerce la participación y la autodeterminación de las comunidades indígenas y campesinas (Concheiro, 1992). Pero sobre todo, es la lucha de los indígenas y campesinos que dijeron ¡Ya basta!, en una rebelión ética sin precedentes que arrancó el primero de enero de 1994, la que nos obliga a repensar teóricamente los rumbos, el contenido y las prácticas del desarrollo desde la perspectiva de los sujetos.

Bibliografía

- Altieri, Miguel A. (1993). "Agroecología y desarrollo rural sustentable" en Leff y Carabias (coord.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol. II, CIIH / Miguel Ángel Porrúa, pp. 671-680.
- Aranda, Sergio (1991). "Crisis y nuevos modelos de desarrollo", en *Nueva sociedad*, núm. 113, mayo-junio, Caracas, pp. 91-100.
- Argueta, Arturo (1991). "Pueblos indios y recursos naturales", en A. Warman y A. Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, CIIH, UNAM / Miguel Ángel Porrúa, México, DF, pp. 13-46.
- Bascones, Luis Miguel (1995). "La exclusión participativa: el Banco Mundial y el gobierno de los pobres en América Latina", en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, núms. 11-12, enero-diciembre, México, DF, pp. 275-285.
- _____, (2002). "La instrumentalidad y el encuadramiento: la participación comunitaria como tecnología de la identidad", en G. Ramírez, A. Rodríguez, A. Macías, y P. Ballarín (coord.), *Desarrollo y cooperación en zonas rurales de América Latina y África*, Catarata, Madrid, pp. 279-298.
- Bauleo, Armando. "Las redes de microsolidaridad, una aproximación conceptual", en Luis Moreno (comp.), *Intercambio social y desarrollo del bienestar*, CSIC, Madrid, pp. 399-422.

- Blomstrom, Magnus y Hettne, Björn (1990). *La teoría del desarrollo en transición*, FCE, México, DF, pp. 272.
- Boege, Eckart (1991). "El mito y los rituales agrarios como la explicación de la relación naturaleza sociedad. Los códigos de lo oculto. Un ensayo sobre el pensamiento mesoamericano". Ponencia en el *XIII Coloquio de Antropología e Historia Regional*, 7-9 agosto, Zamora, Michoacán, pp. 17.
- _____, (1996). "El desarrollo sustentable y la producción campesina e indígena: una aproximación agroecológica", en Mackinlay y Boege (coords.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, vol. III El acceso a los recursos naturales y el desarrollo sustentable, INAH / UAM / UNAM / Plaza y Valdés, pp. 231-261.
- _____ y Barrera, Narciso (1991). "Producción y recursos naturales en los territorios étnicos", en Warman y Argueta (coord.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, CIIH, UNAM / Miguel Ángel Porrúa, México, DF, pp. 91-120.
- Bonfil, Guillermo (1991). "Las culturas indias como proyecto civilizatorio", en A. Warman y A. Argueta (coord.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, CIIH, UNAM / Miguel Ángel Porrúa, México, DF, pp. 121-142.
- Canabal, Beatriz y Flores, Joaquín (coord.). (2004). *Montañeros: actores sociales en la montaña del estado de Guerrero*, UAM-X; México, DF, pp. 328.
- Cerutti, Humberto y Mario Magallón, (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fallecida?*, Juan Pablos / UCM, México, DF, pp. 181.
- Chomsky, Noam (1996). *Política y cultura a finales del siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias*, Ariel, México, DF, pp. 115.
- Concheiro, Luciano (1992). "El Tratado de Libre Comercio de América del Norte y su probable impacto ambiental en el campo mexicano", en A. Encinas, J. de la Fuente y H. Mackinlay (coord.), *La disputa por los mercados. TLC y sector agropecuario*, Ed. Diana, México, DF, pp. 155-189.
- _____, (1996). "Tepoztlán: la dignidad tras las barricadas", en *Coyuntura*, núms. 67-68, enero-febrero, México, DF, pp. 36-47.
- _____, (2003). "Tepoztlán: un espacio en el tiempo, un lugar en la historia", en H. Dávila y M. Saleme (comp.), *Integración y desarrollo regional*, UAM-X; México, DF, pp. 277-312.
- _____ y Baltasar, Herminio (1994). "Estructura agraria y mercado de tierras en México", en *Mercado de tierras en México*, FAO, Roma, pp. 1-22.

- _____. *et al.* (1999). "Políticas sobre pobreza y estrategias de la sociedad civil en México", en Elvira Concheiro (comp.), *El pensamiento único: fundamentos y política económica*, Miguel Ángel Porrúa / IIE, UNAM / UAM-X, pp. 361-391.
- Corona Caraveo, Yolanda y Pérez Zavala, Carlos (1999). *Tradición y modernidad en Tepoztlán: historias y leyendas de un pueblo en resistencia*, UAM-X, DEC, México, DF, pp. 89.
- Delpéch, François (1992). "El terrón: símbolos jurídicos y leyendas de fundación", en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos / Diputación Provincial de Granada, Barcelona, pp. 53-108.
- Díaz Polanco, Héctor (1992). "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena", en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, núms. 5-6, mayo-diciembre, México, DF, pp. 62-79.
- Di Tella, Torcuato (2001). "¿Por qué Japón no es como América Latina? Un ensayo de sociología comparada", en R. Franco (coord.), *Sociología del desarrollo, políticas sociales y democracia*, siglo veintiuno editores / Ccpal, México, DF, pp. 87-98.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*, Ítaca / UNAM; México, DF, pp. 275.
- Eliade, Mircea (1970). *Traité d'histoire des religions*, Payot, París, pp. 390.
- García García, José L. (1992). "El uso del espacio: conductas y discursos", en González Alcantud y González de Molina (ed.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos / Diputación Provincial de Granada, Barcelona, pp. 400-411.
- Giménez, Gilberto (1992). "La teoría y análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos", en *Códigos*, México, DF, pp. 3-18.
- _____. (1998). "Importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales", mimeo, pp. 24.
- González Alcantud, José A. y González de Molina, Manuel (1992). "Introducción" en González Alcantud y González de Molina (ed.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos / Diputación Provincial de Granada, Barcelona, pp. 7-52.
- Habermas, Jürgen (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, pp. 219.
- Hoffmann, Odile (1992). *Tierras y territorio en Xico*, Veracruz, Colección v Centenario, Xalapa, pp. 287.
- Hopenhayn, Martín (1988). "El debate posmoderno y la dimensión cultural del desarrollo" en *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna*, Flacso, Lima, pp. 61-68.

- _____, (2001). "¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura", en Daniel Mato (comp.). *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Clacso, Buenos Aires, Argentina, pp. 69-89.
- Hurtado, Osvaldo (2001). "Cultura y desarrollo", en R. Franco (coord.), *Sociología del desarrollo, políticas sociales y democracia*, siglo veintiuno editores / Cepal, México, DF, pp. 121-128.
- Kay, Cristóbal (1991). "Teorías latinoamericanas de desarrollo", en *Nueva Sociedad*, núm. 113, mayo-junio, Caracas, pp. 101-113.
- _____, (1993). "Estudios del desarrollo, neoliberalismo y teorías latinoamericanas", en *Revista Mexicana de Sociología*, Año LV, núm. 3, julio-septiembre, IIS-UNAM, México, DF, pp. 31-48.
- Kliksberg, Bernardo y Luciano Tomassini (comp.), (2000). *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, FCE, Buenos Aires, pp. 396.
- Lechner, Norbert (2000). "Desafíos de un desarrollo humano: individualización y capital social", en B. Kliksberg y Luciano Tomassini (comp.) *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, FCE, Buenos Aires, pp. 101-128.
- Leff, Enrique (1993). "La dimensión cultural del manejo integrado, sustentable y sostenido de los recursos naturales" en E. Leff y J. Carabias (coord.), *Cultura y manejo de los recursos naturales*, vol. 1, Miguel Ángel Porrúa / CIIH, UNAM, México, DF, pp. 55-88.
- _____, (1994). "Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento", en *Ciencias sociales y formación ambiental*, CIIH-UNAM / Gedisa, Barcelona, pp. 17-84.
- Lumbreras, Luis Guillermo (1992). "Cultura, tecnología y modelos alternativos de desarrollo", en *Comercio Exterior*, vol. 42, núm. 3, marzo, México, DF, pp. 199-205.
- Marini, Ruy Mauro (1992). "Acerca de la reforma del Estado en América Latina", en *Estado, nuevo orden económico y democracia en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, pp. 177-184.
- Martínez Alier, Joan (1992). *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria, Barcelona, pp. 219.
- _____, y Martínez Magaña, Juan (1997). "Desarrollo y sostenibilidad", en Universitat Politècnica de Catalunya (ed.), *¿Sostenible? Tecnología, desarrollo sostenible y desequilibrios*, Icaria / Antrazyt, Barcelona, pp. 143-147.
- Max-Neef, Manfred et al. (1986). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*, CEPUR, Santiago de Chile, pp. 118.

- Medina, Manuel (1997). "¿Sostenido? ¿Sostenible? ¿Compatible! Bases para un desarrollo compatible de ciencia, tecnología y cultura", en Universitat Politècnica de Catalunya (ed.), *¿Sostenible? Tecnología, desarrollo sostenible y desequilibrios*, Icaria / Antrazyt, Barcelona, pp. 102-119.
- Mesarovic, Mihajlo (1997). "Desarrollo sostenible y primeras necesidades del hombre: valoración integrada vs Modelo integrado", en Universitat Politècnica de Catalunya (ed.), *¿Sostenible? Tecnología, desarrollo sostenible y desequilibrios*, Icaria / Antrazyt, Barcelona, pp. 68-88.
- Moguel, Julio y Velázquez, Enrique (1992). "Crisis del capital y desarrollo sustentable: reorganización productiva y descentralización", en *El Cotidiano*, año 8, núm. 47, mayo, UAM, México, DF, pp. 68-71.
- Monjo, Anna (1994). "Entrevista a Manfred Max-Neef. Hacia un desarrollo a escala humana, y una política participativa", en *Ecología Política*, núm. 7, Icaria, Barcelona, pp. 7-13.
- Pérez Galán, Beatriz (2002). "Dimensiones culturales del desarrollo", en G. Ramírez, A. Rodríguez, A. Macías, y P. Ballarín (coord.), *Desarrollo y cooperación en zonas rurales de América Latina y África*, Catarata, Madrid, pp. 241-256.
- Portes, Alejandro (2001). "El neoliberalismo y la sociología del desarrollo: tendencias emergentes y efectos inesperados", en R. Franco (coord.), *Sociología del desarrollo, políticas sociales y democracia*, siglo veintiuno editores / Cepal, México, DF, pp. 59-86.
- Provencio, Enrique y Julia Carabias, (1991). "Articulación entre política ambiental y política social en los programas contra la pobreza y el deterioro de los recursos naturales". Mimeo. Ponencia en el XIII Coloquio de Antropología e Historia Regional, Sociedad y medio ambiente en México, 7-9 agosto; México, DF, pp. 10 y en Foro Nacional. El ejido en el presente y futuro de la economía mexicana. UACH, Chapingo, pp. 253-258.
- _____, (1992a). "Ambiente y ley agraria", en *Cuaderno de Nexos*, núm. 46, abril; México, DF, pp. v-vi.
- _____, (1992b). "La dimensión ambiental y la nueva Ley Agraria", en *El Cotidiano*, año 8, núm. 48, junio, UAM, México, DF, pp. 7-12.
- Quesada Castro, Fernando (2001). "Política y cultura: ¿una relación agonística?", en F. Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol*, Anthropos / UAM-I, Barcelona, pp. 55-96.

- Rello, Fernando (2001). *Instituciones y pobreza rurales en México y Centro América*, Cepal; México, DF, pp. 77.
- Restrepo, Luis C., (1992). "Droga y Reconstrucción Cultural. Guía para la prevención de la farmacodependencia", en serie *Prevenir es construir futuro*, núm. 2, UCPI, Alcaldía Mayor de Santa Fe de Bogotá, Colombia.
- Shanin, Teodor (1976). *Naturaleza y lógica de la economía campesina*, Anagrama, Barcelona, pp. 85.
- _____. (1983). *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 328.
- Shiva, Vandana (2003). *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós, Buenos Aires, pp. 166.
- Thompson, E.P. (1995). *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, pp. 604.
- Toledo, Victor Manuel (1991). *La ecología, los campesinos y el artículo 27. Hacia una modernización alterna*, Centro de Ecología, UNAM, México, DF, pp. 32.
- _____. (1993). "La racionalidad ecológica de la producción campesina", en *Ecología, campesinado e historia*, La Piqueta, Madrid, pp. 197-218.
- _____. (2000). *La paz en Chiapas: ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, Quinto Sol / UNAM, México, DF, pp. 256.
- Unorca (1992). *Una propuesta para el movimiento campesino*, Fundación Friedrich Ebert, Documentos de Trabajo núm. 43, México, DF, pp. 99.
- Verhelst, Thierry y Wendy Tyndale, (2002). "Cultures, spirituality and development", en *Development and Culture*, Oxfam, Reino Unido.
- Villoro, Luis (1994). *Creer, saber, conocer*, siglo veintiuno editores, México, DF.
- _____. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, El Colegio Nacional / FCE, México, DF, pp. 395.
- Zemelman, Hugo (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, El Colegio de México, México, DF, pp. 209.