¿DESCENTRANDO LO MATERIAL?
EL CONTENIDO ESPIRITUAL EN LOS DISCURSOS LATINOAMERICANOS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA COMO SEMÁNTICAS EMERGENTES PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN SOCIAL DESEADO

Tesis doctoral
Programa doctorado en Sociología
Universidad Alberto Hurtado

Daniel Duhart Smithson

Profesor Guía: Dr. Alejandro Pelfini

Profesor Lector: Dr. Isaac Caro

Profesor Lector: Dr. Patricio Miranda

Santiago de Chile, *4 de marzo 2019*

Para Vivian, Mayca y Laila

"En resumen, nuestra sociedad secularizada no permite asumir la búsqueda de certidumbre mediante algún principio sacralizado. Pero tampoco permite descartar la demanda... ¿Puede la democracia responder a la demanda de certidumbre?... vale decir: al ocupar el vacío dejado por la religión, la política también ha de hacerse cargo de la demanda de certidumbre… ¿Puede haber democracia sin religión? … ¿Es posible instituir la sociedad a partir de ella misma sin recurrir a una legitimidad trascendente? La pregunta sigue siendo el gran desafío de la democracia."

Norbert Lechner

"La crisis contemporánea no se presenta, según dicen los conservadores, como la lucha entre dos culturas diversas, sino como una escisión en el seno de nuestra civilización. Una civilización que ya no tiene rivales y que confunde su futuro con el del mundo. El destino de cada hombre no es ya diverso al del Hombre."

Octavio Paz

"No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza... Gobernante, en un pueblo nuevo, quier decir creador."

José Martí

"La civilización material es como una lámpara, en tanto que la civilización espiritual es la luz de esa lámpara. Si la civilización material y la espiritual se unen, entonces tendremos juntas a la luz y a la lámpara, y el resultado será perfecto. Pues la civilización espiritual es como el espíritu de la vida. Si ese maravilloso espíritu de vida entra en ese hermoso cuerpo, éste se convertirá en un canal para la distribución y desarrollo de las perfecciones de la humanidad."

'Abdu'l-Bahá

Agradecimientos

Es muy difícil poder mencionar a todas las personas e instituciones que me han ayudado de una forma u otra en este largo viaje que ha sido la elaboración de esta Tesis de Doctorado.

Deseo comenzar con quienes han vivido más de cerca este proceso, quienes han sufrido por mi ausencia en especial durante los largos días de trabajo en la fase final, quienes me dieron su apoyo incondicional y amor en todo momento, y a quienes dedico este trabajo: mi querida esposa Vivian y mis queridas hijas Mayca y Laila. Espero que este trabajo pueda ser una inspiración para mis hijas (¡y no un trauma!, como ellas bromean), no solo para que puedan dar pasos en el camino de la generación de conocimiento, sino que para dirigir sus vidas y profesiones a la resolución de los problemas más apremiantes de la humanidad. A mi esposa por su acompañamiento cercano, su espíritu positivo y la pasíon mutua que compartimos por una transformación profunda en el mundo en pos de niveles crecientes de justicia y unidad.

También mis agradecimientos especiales a mis padres, Jaime y Patricia, a mis hermanos Javier y Felipe, a sus esposas Sol y Vai, así como a mis suegros Ellen y Charles junto con mi cuñado Bart y su esposa Eva, por su ánimo y apoyo en los diferentes momentos y etapas del trabajo de la tesis, ¡incluyendo cuando compartimos las vacaciones!

En FUNDAEC y Colombia son muchos los amigos que han sido fuente de apoyo e inspiración en varios momentos, en especial el Dr. Farzam Arbab y Dra. Sona Farid, Sr. Gustavo Correa y Dra. Haleh Arbab, Carmen Elisa Sadeghan, Leslie Stewart, Bita Correa, Luciano Rodríguez, Taraneh Rezvani, Roberto Nahuel, Aníbal Caballero, Ximena Osorio, Gilberto Valencia, Marisela Viveros, Badí y Munireh Mina, Weimar Mina y familia, Edgar y Jocelyn Zapata, Cristina Mosquera, Ever Mina, Nabil Zapata, Francia Valcarcel, entre otros. Muchas gracias a FUNDAEC y el CUBR por permitir realizar el estudio de caso en sus programas y la gran apertura que tuvieron. Mis agradecimientos a todos los entrevistados tanto en FUNDAEC como en Alegrías, por dar su tiempo e interés para con este estudio. Mis agradecimientos especiales a la Asamblea Espiritual Local de Alegrías por su cariñoso apoyo, a

la Junta de Acción Comunal de Alegrías por su apertura y disposición, así como a Marisela Viveros y familia por su gran hospitalidad.

Mis agradecimientos también a Julián Gutiérrez Chacón, de CUNA y arquitecto de la Casa de Adoración bahá'í de Norte del Cauca, y al profesor Héctor Fabio Ramos de la Facultad de Ciencias Agropecuarias de la Universidad Nacional (Sede Palmira), por sus valiosas entrevistas. También agradecimientos especiales para Arturo Escobar, por la correspondencia vía E-mail acerca del proyecto de investigación sobre Transiciones que está impulsando junto a la Universidad de Popayán, y sus comentarios sobre su amistad con FUNDAEC desde algunos atrás.También agradezco la disposición de Axel Rojas, de la Universidad de Popayán, para compartir información sobre Norte del Cauca y sus interesantes estudios sobre la población afrodescendiente.

Agradezo también a varios amigos que me han apoyado de diferentes maneras en el trabajo mismo de la tesis. A Zaynab Gates por su extraordinario esfuerzo y apoyo en la revisión de algunos capítulos. A Marcelo de la Barra por su trabajo como ayudante para la investigación documental del Capítulo 5, así como el trabajo de transcripción de las entrevistas. A Hamid Dehgan-Manshadi y Gloria Sheihing por prestarme su departamento, para poder desconectarme y avanzar en el trabajo. A Pablo Saravia, por sus valiosos consejos acerca del trabajo de investigación doctoral. También a Borna Noureddin por sus consejos en aspectos metodológicos, así como su acompañamiento durante una de las visitas a Alegrías.

Agradezco también las invitaciones de Jaime Carril a las conferencias de RILEP y SICDES, donde pude compartir varios avances y discusiones relacionadas con el trabajo de la tesis. Lo mismo a Luis Bahamondes y los congresos organizados por CISOC sobre el fenómeno de la religión en la sociedad contemporánea. También agradezco a Álvaro Ramis por sus recomendadios sobre posibles discursos religiosos para analizar en el campo Latinoamericano, así como a Nicolás Panotto y Arianne van Andel de GEMRIP por sus invitaciones a conferencias y paneles de discusión sobre el rol público de la religión. También a Luis Razeto por sus invitaciones a los talleres, premiaciones y congresos de Universitas Nueva Civilización.

También mis agradecimientos a la Universidad Nur y los estudiantes de la Maestría en Desarrollo Social, por sus valiosos comentarios y retroalimentaciones durante las clases, en que pude compartir algunos avances de la tesis. También a las Asambleas Espirituales Nacionales de los bahá'ís de Chile y Argentina, así como a los miembros del Cuerpo Auxiliar, por su apoyo en momentos claves en que tuve que reducir mi presencia en sus reuniones y consultas. Y mis agradecimientos especiales también a mis colegas del Cuerpo Continental de Consejeros de las Américas, por su ánimo y estímulo en todo momento (¡así como las bromas!).

Agradezgo también los valiosos consejos de Michael Karlberg, Benjamin Schewel, Holly Hanson y Gerald Filson en distintos puntos del camino, ofreciendo enfoques y perspectivas muy útiles. También al Instituto para Estudios en Prosperidad Global, desde cuyas iniciativas y espacios emergió la inspiración inicial para impulsar un estudio de este tipo.

Mis agradecimientos especiales también a mi profesor guía, Dr. Alejandro Pelfini, por sus valiosas orientaciones así como su paciencia a lo largo de este proceso, así como a los integrantes de la comisión por su rigurosidad y estímulo: Dr. Patricio Miranda, Dr.Isaac Caro, y al director del programa, Dr. Claudio Ramos-Zincke. También mis agradecimientos a Julien Vanhulst y Adrian Beling, tesistas con Alejandro Pelfini, y con quienes realicé un inspirador diálogo indirecto a través del acceso a sus prolíficos artículos e investigaciones.

Durante los meses y semanas finales del proceso de investigación, la música fue una fuente de fuerza, energía y reflexión para perseverar y llegar a la versión final de la tesis, por lo que agradezco especialmente a: Talking Heads, Electronic, New Order, Johnny Marr, The Smiths, Paul McCartney, Wings, The Beatles, Bryan Eno, Kate Bush, Peter Gabriel, Hammock, Men At Work, Toto, Café Tacuba, Los Prisioneros, Kalfú, y mucho mas, por su capacidad para generar estados tanto de intensidad como tranquilidad en el trabajo intelectual.

Por úlitmo quisiera agradecer a la Casa Universal de Justicia y al Centro Internacional de Enseñanza, así como sus miembros individuales, por su apoyo, guía y amor en todo momento a lo largo de todos los años que duró el proceso de elaboración de la tesis doctoral, sin el cual no hubiera sido posible su terminación.

¿Descentrando lo material? El contenido espiritual en los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria como semánticas emergentes para la construcción del orden social deseado

Daniel Duhart Smithson

Resumen

En el escenario global actual de expansión de discursos de crisis social y ecológica, y la búsqueda de nuevas narrativas para el orden social deseado, el presente estudio tiene por objetivo analizar el contenido espiritual y religioso observado en los discursos de transición civilizatoria latinoamericanos, partiendo de la tesis de que estarían emergiendo formas novedosas de articulación entre contenidos materiales y espirituales, con la capacidad de ser dinamizadores de movimientos de transición y la generación grados mayores de resonancia mutua.

Para este propósito se impulsan dos estrategias metodológicas. Por un lado una descripción del campo discursivo en la forma de discursos intelectuales, con el propósito de analizar sus estructuras argumentativas y narrativas, visualizando así las maneras en que se articulan contenidos espirituales y materiales. Esto se hace por medio del análisis de 123 textos de intelectuales representativos, para describir su estructura temática, para luego por medio de un análisis fino en una muestra de textos seleccionados elaborar una tipología de contenido material y espiritual, mapeando el contenido relevado de acuerdo con su grado de coherencia material y espiritual, y los niveles de resonancia mutua.

Los resultados de este primer enfoque del estudio son los siguientes: la identificación de seis tópicos centrales como estructura del campo discursivo, los cuales son los siguientes: crítica al desarrollo/alternativas al desarrollo, post-extractivismo como horizonte, diálogo cosmovisivo, colonialidad/Modernidad y democratización del poder, relacionalidad y comunalidad, y el lugar y territorio como locus de acción transformativa; en segundo lugar, luego de un análisis narrativo y argumentantivo de la muestra de textos seleccionados, se identifican cinco grandes

narrativas al interior del campo discursivo, con algunas variantes internas. Sobre la estructuración de estas narrativas, se realiza un análisis semántico del contenido espiritual relevado, identificando 8 tipos de articulaciones entre contenidos materiales y espirituales, sobre la base de un análisis de las tensiones entre resistencia, reacción y resonancia en cuanto discurso de transición, los cuáles luego son mapeados de acuerdo con su grado de coherencia material/espiritual y su nivel de resonancia mutua.

El segundo enfoque consiste en un estudio de caso en un territorio latinoamericano, relevando una experiencia que directamente promueve dinámicas de transición civilizatoria sobre la base de la articulación de contenidos materiales y espirituales. Esto se realiza en la zona de Norte del Cauca, Colombia, con la experiencia de la Fundación para la Aplicación de Enseñanza de la Ciencia, y su Centro Universitario de Bienestar Rural. El estudio de caso se realiza por medio de tres pasos metodológicos: en primer lugar un análisis de las semánticas de contenido material y espiritual en los documentos institucionales de la iniciativa; en segundo lugar, por medio de un análisis de las semánticas contenidas en una selección de programas de la organización; por último, a través de un estudio fenomenológico de las experiencias y vivencias de una comunidad en su interacción con el contenido espiritual y material de los programas de FUNDAEC a lo largo de un periodo de 38 años.

Los resultados de este segundo enfoque metodológico se expresan en la identificación de seis grandes temas a lo largo de los cuáles las semánticas de contenido material y espiritual se pueden visualizar, en la forma de un marco conceptual evolutivo de pensamiento y acción. Estos ejes sirven de base para el análisis del contenido de una selección de textos representativos de tres programa educativos de la organización bajo tres temáticas: innovaciones semánticas en la articulación entre contenidos espirituales y materiales; semánticas innovadoras en la interacción entre sistemas de conocimiento; semánticas innovadoras en la transformación de relaciones esenciales en el mundo. Por último el estudio fenomenológico identifica siete temas centrales asociados a una serie de unidades de significado, en las entrevistas realizadas a miembros de la organización, y diez temas centrales asociados a una serie de unidades de significado en las entrevistas realizadas a miembros de una

comunidad. Estos serían los siguientes: Identidad en 'cultura de la educación', Conexión entre lo espiritual y la ciencia, Apoyo mutuo en el aprendizaje, Liberación y empoderamiento, Religión y entendimiento, Prosperidad material de base espiritual, Identidad en agricultura familiar, Identidad en servicio a la comunidad, Integración en vida de la sociedad, Intensificación fuerzas desintegradoras en la región.

En el cierre del estudio se llega a la conclusión de que la mayoría de las narrativas identificadas en el campo discursivo presentan un grado de contenido espiritual entre medio y alto, y con características dinamizadoras de movimientos civilizatorios en cuanto impulsores de nuevos patrones y estándares de co-existencia. Los temas principales con los cuales es acoplado un contenido espiritual tienen relación con la ecología, el dialogo de saberes, las nociones de comunalidad y relacionalidad, y las cosmovisiones indígenas. Se observa una correlación entre los tipos de contenido con mayor coherencia material y espiritual y las posiciones de mayores grados de resonancia. El estudio de caso se realiza para contrastar, tensionar e ilustrar las semánticas relevadas en el análisis del campo discursivo intelectual, presentándose una serie de análisis al respecto en las conclusiones del estudio, destacando entre éstas las contribucines del enfoque que conecta procesos de investigación y aprendizaje en diferentes procesos de la vida social con la articulación de contenidos científicos y espirituales. Una de las conclusiones del estudio es que los discursos de transición civilizatoria estarían reflejando el intento de superar la dicotomía entre tradición y modernidad en la búsqueda del orden social deseado, articulando contenidos espirituales y materiales como 'referentes' de certidumbre, aunque no es un proceso ausente de tensiones y emergencias.

Decentering the material? The spiritual content in Latin American civilizational transition discourses as emerging semantics for the construction of the desired social order.

Daniel Duhart Smithson

Abstract

In the current global scenario of the expansion of discourses of social and ecological crisis, and the search for new narratives for the desired social order, the present study aims to analyze the spiritual and religious content observed in Latin American civilizational transition discourses, starting from the thesis that new forms of articulation between material and spiritual contents would be emerging, with the capacity to be dynamizers of transitional movements and the generation of greater degrees of mutual resonance.

For this purpose two methodological strategies are promoted. On the one hand, a description of the discursive field in the form of intellectual discourses, with the purpose of analyzing their argumentative and narrative structures, thus visualizing the ways in which spiritual and material contents are articulated. This is done through the analysis of 123 texts of representative intellectuals, to describe their thematic structure, and then through a fine analysis in a sample of selected texts to elaborate a typology of material and spiritual content, mapping the content relieved in accordance with their degree of material and spiritual coherence, and the levels of mutual resonance.

The results of this first approach of the study are the following: the identification of six central topics as a structure of the discursive field: development critique/ alternatives to development, post-extractivism, cosmovisive dialogue, coloniality/modernity and the democratization of power, relationality and communality, and the place and territory as a locus of transformative action; Secondly, after a narrative and argumentative analysis of the sample of selected texts, five major narratives are identified within the discursive field, with some internal variants. On the structuring of these narratives, a semantic analysis of the spiritual content relieved is carried

out, identifying 8 types of articulations between material and spiritual contents, based on an analysis of the tensions between resistance, reaction and resonance as a transitional discourse. These are then mapped according to their degree of material / spiritual coherence and their level of mutual resonance.

The second approach consists of a case study in a Latin American territory, relieving an experience that directly promotes civilizational transition dynamics based on the articulation of material and spiritual contents. This is done in the area of North of Cauca, Colombia, with the experience of the Foundation for the Application and Teaching of Science (FUNDAEC), and its University Center for Rural Well-being (CUBR). The case study is carried out through three methodological steps: first, an analysis of the semantics of material and spiritual content in the institutional documents of the initiative; secondly, by means of an analysis of the semantics contained in a selection of programs of the organization; finally, through a phenomenological study of the experiences of a community in its interaction with the spiritual and material content of the FUNDAEC programs over a period of 38 years.

The results of this second methodological approach are expressed in the identification of six major themes along which semantics of material and spiritual content can be visualized, in the form of an evolutionary conceptual framework of thought and action. These axes serve as the basis for the analysis of the content of a selection of representative texts of three educational programs of their organization under three major themes: semantic innovations in the articulation between spiritual and material contents; innovative semantics in the interaction between knowledge systems; innovative semantics in the transformation of essential relationships in the world. Finally, the phenomenological study identifies seven central themes associated with a series of units of meaning, in the interviews carried out with members of the organization, and ten central themes associated with a series of units of meaning in the interviews carried out with members of a community. These would be the following: Identity in a 'culture of education', Connection between the spiritual and science, Mutual support in learning, Liberation and empowerment, Religion and understanding, Material spiritual prosperity, Identity in family farming, Identity in service to the community, Integration in the life of society, Intensification of disintegrating forces in the region.

In the closing of the study, it is concluded that most of the narratives identified in the discursive field present a degree of spiritual content between medium and high, and with dynamizing features of civilizing movements as drivers of new patterns and standards of coexistence. The main themes with which a spiritual content is coupled are related to social ecology, the dialogue of knowledge, the notions of communality and relationality, and indigenous cosmovisions. A correlation is observed between the types of content with greater material and spiritual coherence and the positions of higher degrees of resonance. The case study is carried out to contrast, stress and illustrate the semantics revealed in the analysis of the intellectual discursive field, presenting a series of analyzes in this regard in the conclusions of the study, highlighting among these the contributions of the approach that connects research and learning processes along different processes of social life with the articulation of scientific and spiritual contents. One of the conclusions of the study is that the civilizational transition discourses would be reflecting the attempt to overcome the dichotomy between tradition and modernity in the search of the desired social order, articulating spiritual and material contents as 'referents' of certainty, although it is not a process absent of tensions and emergence dynamics.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN 23

LA ACELERACIÓN DE LOS EFECTOS DE LA CRISIS 23
DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA 26
ENFOQUE DEL ESTUDIO 28
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN 29
ESTRUCTURA DE LA TESIS Y CONCEPTOS CENTRALES 30

CAPÍTULO 1. 34

CIVILIZACIÓN, RELIGIÓN Y CONTENIDO ESPIRITUAL: UN MARCO CONCEPTUAL Y DE ANÁLISIS 34

1.1 INTRODUCCIÓN 34
1.2 CIVILIZACIÓN 35
1.2.1 El proceso civilizatorio 37
1.2.2 Civilización como modo de existencia humana 41
1.2.3 Vulnerabilidad, interdependencia y proceso civilizatorio global 44
1.2.4 Civilización planetaria, modernidad y aprendizaje social 48
1.2.4.1 Modernidad, civilización planetaria y conciencia del mundo 51
1.2.4.2 Civilización, crisis y proceso de aprendizaje: un marco inicial 56
1.2.5 Recapitulando 60
1.3 RELIGIÓN Y CONTENIDO ESPIRITUAL 61
1.3.1 El giro post-secular global y rol público de la religión 61
1.3.1.1 Una mirada comprehensiva 67
1.3.2 Religión, espiritualidad y construcción del mundo 77
1.3.2.1 Religión, trascendencia y condición humana 83
1.3.3 Religión y contenido espiritual 88
1.4 UN MARCO DE ANÁLISIS INTEGRADO 93
1.5 EXCURSO: RELIGIÓN Y MODERNIDAD LATINOAMERICANA, ¿LA PREVALENCIA DE UNA DICOTOMÍA? 94
1.5.1 América Latina, religión y modernidad: la demanda de certidumbre 96

CAPÍTULO 2. 103

DISCURSOS, CREATIVIDAD Y CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO: MARCO METODOLÓGICO Y ENLACE EMPÍRICO 103

2.1 INTRODUCCIÓN 103
2.2 ENFOQUE DEL ESTUDIO 104
2.3 DISCURSOS, NARRATIVAS Y CAMBIO CULTURAL 107
2.3.1 Discursos y cambio cultural 108
2.3.2 Discurso y narrativas 111
2.3.3 Representación y argumentación 113
2.4 NARRATIVAS, CREATIVIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO 114
2.4.1 Creatividad y acción 115
2.4.2 Creatividad, imaginación y transformación 119

2.4.3 Creatividad, cognición y reflexividad *123*
2.4.4 Reflexividad y modus vivendi *126*
2.5 ENLACE EMPÍRICO 129
2.5.1 Ubicación temporal y geográfica *130*
2.5.2 Estrategias para el análisis del campo de los discursos de transición civilizatoria *131*
2.5.2.1 Herramientas para el enlace empírico 133
2.5.3 Estrategias para el análisis del estudio de caso *137*
2.5.3.1 Enfoque fenomenológico 141
2.5.3.2 Herramientas para el enlace empírico 144
2.4.1.1.1 Análisis documental 144
2.4.1.1.2 Entrevistas semi-estructuradas 144
2.4.1.1.3 Entrevista grupal semi-formal 145

CAPÍTULO 3 146

DESCRIPCIÓN GENERAL DEL CAMPO EMERGENTE DE LOS DISCURSOS LATINOAMERICANOS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA 146

3.1 INTRODUCCIÓN 146
3.1.1 Descripción general del Campo Discursivo *148*
3.2 LOS CONTORNOS GENERALES DEL CAMPO DISCURSIVO 149
3.2.1 El post-desarrollo *150*
3.2.1.1 ¿Variedades de post-desarrollo? 153
3.2.1.2 El post-desarrollo y la religión 156
3.2.2 El Buen Vivir *159*
3.2.3 Transiciones al post-extractivismo *165*
3.2.4 Modelo civilizatorio *168*
3.2.5 El 'diálogo de saberes' para la transición civilizatoria *170*
3.2.6 La transición hacia un nuevo paradigma, la sociedad sustentable y la economía solidaria *172*
3.2.6.1 El humanismo ecológico 172
3.2.6.2 La economía social solidaria y la ética del cuidado 178
3.2.7 Lo comunal y pluriversal *182*

CAPÍTULO 4 185

ANÁLISIS DEL CAMPO EMERGENTE DE LOS DISCURSOS LATINOAMERICANOS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA: RESISTENCIAS, REACCIONES Y RESONANCIAS 185

4.1 INTRODUCCIÓN 185
4.1.1 Resumen de los pasos metodológicos *186*
4.2 ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA TEMÁTICA 187
4.2.1 Descripción de la estructura temática del campo *188*
4.3 ANÁLISIS NARRATIVO Y ARGUMENTATIVO 198
4.3.1 Estructuras narrativas y de argumentación en la muestra *202*
4.3.2 Conjunto 1 ..... *202*
4.3.3 Conjunto 2 ..... *213*
4.3.4 Conjunto 3 ..... *219*
4.3.5 Conjunto 4 ..... *233*

4.3.6 Análisis integrado *239*
4.4 ANÁLISIS SEMÁNTICO: VARIEDADES DE CONTENIDO ESPIRITUAL/MATERIAL 250
4.4.1 Análisis Narrativas 'Impulso tecno-ambiental' y 'Biosocialismo' *252*
4.4.2 Análisis Narrativa 'Eco-social' *255*
4.4.3 Análisis Narrativa Comunal-relacional *269*
4.4.4 Análisis Narrativa 'Civilizatorio-indígena' *287*
4.4.5 Análisis integrado *296*
4.5 EPÍLOGO 307

CAPÍTULO 5 310

APRENDIZAJES SOBRE LA ARTICULACIÓN ENTRE CONTENIDOS MATERIALES Y ESPIRITUALES PARA INICIATIVAS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA: UN ESTUDIO DE CASO 310

5.1 INTRODUCCIÓN 310
5.1.1 Resumen de los pasos metodológicos abordados en este capítulo *315*
5.2 CARACTERIZACIÓN DEL TERRITORIO 317
5.2.1 La bío-región de Norte del Cauca *317*
5.2.2 Norte del Cauca ¿una zona de desarrollo regional 'fracasado'? *321*
5.2.3 Origen de las comunidades afrodescendientes en la región *323*
5.2.4 Propuestas para imaginar alternativas en el Norte del Cauca *326*
5.3 FUNDAEC Y EL CENTRO UNIVERSITARIO DE BIENESTAR RURAL 329
5.3.1 El origen de la experiencia y breve historia *329*
5.3.2 Principales programas impulsados *331*
5.3.3 Otros estudios realizados sobre la iniciativa *334*
5.3.4 Un contenido espiritual y religioso *336*
5.4 ANÁLISIS DE DISCURSOS EN LOS 'DOCUMENTOS INSTITUCIONALES' DE LA ORGANIZACIÓN 339
5.4.1 Concepciones sobre la realidad, el ser humano y las interacciones con el mundo *342*
5.4.2 Concepciones sobre el desarrollo, el papel de la ciencia y los procesos de aprendizaje *343*
5.4.3 Concepciones sobre la integralidad del conocimiento y las interacciones entre sistemas de conocimiento *348*
5.4.4 Concepciones sobre interacciones entre sistemas de conocimiento, los 'límites' y los 'alcances' de la ciencia *354*
5.4.5 Concepciones sobre metodología, teoría y práctica *358*
5.4.6 Concepciones sobre el proceso de transformación, la 'edad de transición' y la construcción de una 'civilización mundial' *361*
5.4.7 Recapitulando *370*
5.5 LA SEMÁNTICA CONTENIDA EN ALGUNOS PROGRAMAS Y TEXTOS 371
5.5.1 Innovaciones semánticas en la conexión entre lo material y lo espiritual *375*
5.5.1.1 Selección 1: Texto "Modelos Fundamentales de la Realidad Física. Unidad 1: Calentamiento y Enfriamiento de la Materia, Cap. 7 Variables que Determinan el Estado de un Gas". 376
5.5.1.2 Selección 2: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo 1 Desarrollo, Reflexiones 10" 377
5.5.1.3 Selección 3: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo , Capítulo 3 "La Religión, Reflexiones 8" 378
5.5.2 Innovaciones semánticas en la interacción e integración entre diferentes sistemas de conocimiento *379*

5.5.2.1 Selección 4: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 1 Sembrando Cultivos", Capítulo 7 La Fertilización 379
5.5.2.2 Selección 5: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 2 Lotes Diversificados de Alta Eficiencia, Capítulo 2 Secuencia de Labores" 381
5.5.2.3 Selección 6: Texto "Aritmética Básica, Unidad 1 Clasificación, Capítulo 12 Su Micro-región" 381
5.5.3 Innovaciones semánticas en la conexión sobre las relaciones esenciales en el mundo 382
5.5.3.1 Selección 7: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 1 Sembrando Cultivos", Capítulo 8 Biología del Suelo 383
5.5.3.2 Selección 8: Texto "Elementos Primarios de las Descripciones, Unidad 2 Sistemas y Procesos, Capítulo 9 El Cuerpo Humano, Capítulo 11 Células y Tejidos y Capítulo 14 El Sistema Nervioso" 384
5.5.3.3 Selección 9: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo 1 Desarrollo, Reflexiones 2" 385
5.5.3.4 Selección 10: Texto "Promoviendo un Ambiente Sano, Unidad 2 Ecosistemas, Capítulo 1 Los componentes de un ecosistema" 386
5.5.4 Recapitulando 387
5.6 ESTUDIO FENOMENOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA (ORGANIZACIÓN Y COMUNIDAD) 388
5.6.1 Vivencias y experiencias desde la organización 389
5.6.2 El contexto de la observación fenomenológica: la Vereda de 'Alegrías' 393
5.6.3 Estudio fenomenológico de la comunidad de Alegrías 396
5.6.3.1 Identidad en una 'cultura de la educación' 401
5.6.3.2 Conexión entre lo espiritual y lo científico 403
5.6.3.3 Apoyo mutuo en el aprendizaje 405
5.6.3.4 Liberación y empoderamiento 407
5.6.3.5 Religión y entendimiento 412
5.6.3.6 Prosperidad material de base espiritual 414
5.6.3.7 Identidad en agricultura familiar 418
5.6.3.8 Identidad en servicio a la comunidad 423
5.6.3.9 Integración en la vida del territorio 426
5.6.3.10 Intensificación fuerzas desintegradoras en la región 436
5.6.4 Análisis de la esencia fenomenológica 443
5.7 ANÁLISIS INTEGRADO 444

CONCLUSIÓN 448

RECAPITULANDO EL ANÁLISIS 448
CONTRASTES, TENSIONES E ILUSTRACIONES 452
ANÁLISIS INTEGRADO 455

BIBLIOGRAFÍA 459

ANEXOS 472

ANEXO 1: EXTRACTOS SELECCIÓN DE TEXTOS DE PROGRAMAS DE FUNDAEC 473
ANEXO 2: CORPUS DE TEXTOS - ANÁLISIS CAMPO DISCURSOS INTELECTUALES 502
ANEXO 3: FRECUENCIA DE TÉRMINOS/CÓDIGOS EN CORPUS DE TEXTOS (ATLAS-TI) 511
ANEXO 4: AGRUPACIÓN TEMÁTICA DE TÉRMINOS/CÓDIGOS DEL CORPUS DE TEXTOS (ATLAS-TI) 513
ANEXO 5: CORPUS DE TEXTOS - PROGRAMAS EDUCATIVOS (FUNDAEC) 514
ANEXO 6: BREVE HISTORIA DE LA 'VEREDA' DE ALEGRÍAS 516
ANEXO 7: ARCHIVO FOTOGRÁFICO DEL ESTUDIO DE CASO 518
ANEXO 8: ESQUEMAS ARGUMENTATIVOS Y NARRATIVOS DENSOS 524

ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1: MARCO ANALÍTICO DEL PROCESO DE CIVILIZACIÓN PLANETARIA 59
TABLA 2: MARCO ANALÍTICO DEL PROCESO DE CIVILIZACIÓN Y CONTENIDO ESPIRITUAL 92
TABLA 3: UBICACIÓN DE LOS DISCURSOS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA EN EL CONTINUO 94
TABLA 4: EJEMPLO CUADRO NARRATIVAS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA 136
TABLA 5: EJEMPLO CUADRO ORGANIZACIÓN ANÁLISIS SEMÁNTICO FINO 136
TABLA 6: RESUMEN DE ESTRUCTURA TEMÁTICA DE LOS DT LATINOAMERICANOS 197
TABLA 7: MUESTRA DE TEXTOS PARA ANÁLISIS NARRATIVO Y ARGUMENTATIVO 200
TABLA 8: PRINCIPALES NARRATIVAS DEL CAMPO DE LOS DISCURSOS LATINOAMERICANOS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA 247
TABLA 9: TIPOS DE CONTENIDO ESPIRITUAL/MATERIAL EN LOS DISCURSOS LATINOAMERICANOS DE TRANSICIÓN CIVILIZATORIA . 298
TABLA 10: LISTA DE CÓDIGOS PARA CORPUS DE TEXTO DEL ESTUDIO DE CASO 373
TABLA 11: LISTA DE "SMART CODES" PARA CORPUS DE TEXTO DEL ESTUDIO DE CASO 374
TABLA 12: UNIDADES DE SIGNIFICADO Y TEMÁTICAS CENTRALES – ENTREVISTAS A MIEMBROS DE FUNDAEC 390
TABLA 13: UNIDADES DE SIGNIFICADO Y TEMÁTICAS CENTRALES – ENTREVISTAS EN LA VEREDA DE ALEGRÍAS 397
TABLA 14: MARCO DE ANÁLISIS INTEGRADO FINAL 458

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: EJEMPLO ESQUEMA DE ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO 135
ESQUEMA 1: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: ALBERTO ACOSTA (2012) "BUEN VIVIR. SUMAK KAWSAY. UNA OPORTUNIDAD PARA IMAGINAR OTROS MUNDOS" 205
ESQUEMA 2: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: EDUARDO GUDYNAS/REDGE (2012) "HAY ALTERNATIVAS AL EXTRACTIVISMO. TRANSICIONES PARA SALIR DEL VIEJO DESARROLLO" 206
ESQUEMA 3: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: JÖRG ELBERS/CEDA (2013) "CIENCIA HOLÍSTICA PARA EL BUEN VIVIR: UNA INTRODUCCIÓN" 207
ESQUEMA 4: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: LEONARDO BOFF Y MARK HATHAWAY (2009) "EL TAO DE LA LIBERACIÓN. UNA ECOLOGÍA DE LA TRANSFORMACIÓN" 208
ESQUEMA 5: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: RENÉ RAMIREZ (2017) "LA GRAN TRANSICIÓN. EN BUSCA DE NUEVOS SENTIDOS COMUNES" 214
ESQUEMA 6: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: CEPAL (2016) "HORIZONTES 2030. LA IGUALDAD EN EL CENTRO DEL DESARROLLO SOSTENIBLE" 215
ESQUEMA 7: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: GUSTAVO ESTEVA (2013) "LA INSURRECCIÓN EN CURSO", EN *CRISIS CIVILIZATORIA Y SUPERACIÓN DEL CAPITALISMO* 222
ESQUEMA 8: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: ARTURO ESCOBAR (2016) "AUTONOMÍA Y DISEÑO. LA REALIZACIÓN DE LO COMUNAL" 223
ESQUEMA 9: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: LUIS RAZETO (2011) "¿CÓMO INICIAR LA CREACIÓN DE UNA NUEVA CIVILIZACIÓN? 227
ESQUEMA 10: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: FRANZ HINKELAMMERT Y HENRY MORA (2013) "ECONOMÍA, VIDA HUMANA Y BIEN COMÚN. 25 REFLEXIONES SOBRE ECONOMÍA CRÍTICA" 228
ESQUEMA 11: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: FELIX PATZI (2009) "SISTEMA COMUNAL. UNA PROPUESTA ALTERNATIVA AL SISTEMA LIBERAL" 232
ESQUEMA 12: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: JOSEF ESTERMAN (2012) "CRISIS CIVILIZATORIA Y VIVIR BIEN" 235
ESQUEMA 13: ANÁLISIS ARGUMENTATIVO Y NARRATIVO: SIMÓN YAMPARA (2010) "DEBATE DEL BUEN VIVIR, UNA SOLUCIÓN A LA CRISIS DE CIVILIZACIÓN MODERNA" Y (2014) "VIAJE DEL JAQI A LA QAMAÑA. EL HOMBRE EN EL BIEN VIVIR". 236
GRÁFICO 1: GRADO DE COHERENCIA ESPIRITUAL/MATERIAL DE VARIANTES DEL CAMPO DE LOS DT LATINOAMERICANOS 302
GRÁFICO 2: GRADO DE RESONANCIA MUTUA EN LAS NARRATIVAS DEL CAMPO DE LOS DT LATINOAMERICANOS 304
MAPA 1: MAPA FÍSICO DEL VALLE DEL CAUCA 320
MAPA 2: UBICACIÓN DE LA VEREDA DE ALEGRÍAS EN EL MUNICIPIO DE SANTANDER DE QUILICHAO 395

LISTA DE ACRÓNIMOS

AGRUCO	Agroecología Universidad de Cochabamba
ALAS	Asociación Latinoamericana de Sociología
BV	Buen Vivir
CEDA	Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIID	Centro Internacional para el Desarrollo
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLAES	Centro Latinoamericano de Ecología Social
CUBR	Centro Universitario de Bienestar Integral
CURPAQ	Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Paez Quinamayó
CVC	Corporación Autónoma Regional del Cauca
DAE	Lotes Diversificados de Alta Eficiencia
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
DAS	Un Discurso de Acción Social
DT	Discursos de Transición
ESS	Economía Social Solidaria
ELN	Ejército de Liberación Nacional
EEUU	Estados Unidos de Norteamérica
FAO	Food and Agriculture Organization for the United Nations
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FBO	Faith Based Organisation
FES	Fundación para la Educación Superior
FUNDAEC	Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias
GEMRIP	Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Publica
GTZ	German International Development Cooperation Agency
IDRC	International Development Research Centre
IIRSA	Initiative for the Integration of the Regional Infrastructure of South America

ISGP	Institute for Studies in Global Prosperity
JAC	Junta de Acción Comunal
MUM	Mundo hecho de un solo Mundo
NBI	Necesidades Básicas Insatisfechas
ODS	Objetivos de Desarrollo Sostenible
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OXFAM	Oxford Committee for Famine Relief
PAS	Preparación para la Acción Social
PD	Post-Desarrollo
PIB	Producto Interno Bruto
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PNUMA	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
PUC	Pontificia Universidad Católica de Chile
RedGE	Red peruana por una Globalización con Equidad
RILEP	Red Interreligiosa Latinoamericana de Educación para la Paz
SAT	Sistema de Aprendizaje Tutorial
SENPLADES	Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo
SICDES	Seminario Internacional Culturas, Desarrollos y Educaciones
TVA	Tennessee Valley Authority
UAH	Universidad Alberto Hurtado
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UMSS	Universidad Mayor de San Simón
UNDAF	United Nations Development Assistance Framework

INTRODUCCIÓN

La aceleración de los efectos de la crisis

En el escenario global los discursos de crisis circulan crecientemente, con especial fuerza en torno a la amenaza del desastre ambiental, pero también político, económico, social y nuclear, reflejos de una civilización industrial agotada. Hace casi tres décadas el concepto de *sociedad del riesgo global* cristalizó esta noción, consecuencia de los "*peligros que emergen de una civilización que no puede delimitarse socialmente ni en el espacio ni en el tiempo*" (Beck, 2002, p. 28). Pero esta era una realidad concreta sobre la cual se venía discutiendo hace varios años, plasmada en una serie de informes, estudios y cumbres internacionales sobre problemas materialmente tangibles tales como la polución o contaminación en las ciudades y océanos, la destrucción de la capa de ozono, la 'lluvia ácida', el calentamiento global, el cambio climático, la creciente desigualdad mundial, la expansión de los conflictos, entre otros, difundidos por informes como el histórico "Limits to Growth" (Club de Roma, 1972), el informe "What Now. Report on Development and International Cooperation" (Dag Hammarskjöld Foundation, 1975), y el informe de la Comisión Brundtland "Our Common Future" (Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales, 1986).[1] Sin embargo, a pesar de los abundantes informes y continuas cumbres internacionales que han seguido desde entonces, la dimensión del riesgo ecológico y social parece ir en aumento acelerado, a la par de nuestra civilización moderna.

La producción sociológica crítica ha seguido abordando esta realidad con imaginación y creatividad, analizando la lógica de 'escalada' de la modernidad con conceptos como

[1] A partir del informe de la comisión Brundtland se inician una serie de cumbres de la ONU sobre medio ambiente, desde la Cumbre de la Tierra realizada en Río (1992) y el lanzamiento de la Agenda 21, y las sucesivas cumbres mundiales Río +5, Río +10 y Río + 20), el Protocolo de Kyoto (1997), las Conferencias de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Copenhagen (2009), Paris (2015), Chile y España (2019), entre otros. Ver: Rist, Gilbert (2014), *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*, Zed Books, London; Hopwood, Mellor y O'Brien (2005), "Sustainable Development: Mapping Different Approaches", Sustainable Cities Research Institute, University of Northumbria, Newcastle on Tyne, UK; Adams, William M. (2009) *Green Development. Environment and Sustainability in a developing world*. Routledge: London.

estabilización dinámica (Rosa, 2015, p. 327), la que tendría consecuencias de aceleración en la transformación de los mundos materiales, sociales y mentales a ritmos cada vez más altos, con efectos de desincronización entre los sistemas sociales y naturales. Las consecuencias de esta desincronización se observaría a todos los niveles de la sociedad, siendo la crisis ecológica una de las más claras, reflejando no sólo un modo de apropiación de la naturaleza no adecuado por parte de la humanidad, sino que la aceleración y expansión de este *estilo de vida*[2] estaría superando la capacidad de la naturaleza de reproducirse en el tiempo (Rosa, 2015, p. 331). Esta dinámica de desincronización tendría efectos en otras esferas, como la crisis de la democracia por la desincronización entre las crecientes demandas sociales producto de la aceleración tecnológica y la mayor lentitud de los procesos de toma de decisiones y formación de consensos, o muy claramente en la dimensión financiera, donde emergen crisis producto de la desincronización entre la aceleración de las transacciones financieras y el ritmo de la economía material 'real', sin conexión alguna, generado 'burbujas' financieras y mercados irreales (Rosa, 2015, p. 333). Al nivel individual esto se reflejaría en formas patológicas de 'agotamiento' (*burnout*), producto de la desincronización entre la aceleración del ritmo de vida de los cuerpos y las mentes de los sujetos, y los intentos de reconciliar la velocidad de los actores sociales con los de la tecnología (Rosa, 2015, p. 333). En sociedades materialmente más avanzadas se cristalizaría en patologías como la depresión y la dependencia hacia el consumo de diversas drogas y alcohol, o variadas formas de violencia, pero en otros entornos estas patologías serían consecuencia también de la desincronización entre estilos de vida crecientemente opulentos y la realidad de millones de personas en condiciones de miseria y sobrevivencia, como en muchos entornos rurales y urbanos de América Latina.[3]

En este escenario de agotamiento y 'escalada' de la modernidad y los estilos de vida asociados, están emergiendo discursos que intentan articular la crisis en términos más bien de una *transición* hacia un nuevo escenario global, una nueva civilización, una transformación societal y de época. Estos discursos son prominentes en campos como la ecología, la cultura, el diálogo

[2] Un estilo de vida que en el contexto de nuestro estudio podríamos describir como crecientemente 'consumista' y 'materialista', o en lenguaje sociológico, un 'modo de vida imperial' (Blündorn, 2007).

[3] Como ejemplo de relato de crisis global desde una perspectiva y contexto Latinoamericanos, ver: Baraona Cockerell, Miguel y Herrera Castro, Ernesto (2016). *Danzando en la bruma junto al abismo. Las cuatro crisis y el futuro de la humanidad.* Editorial Arlekín: Costa Rica.

interreligioso y la espiritualidad, la ciencia alternativa (complejidad), la energía renovable y la alimentación, tecnología digital, etc. (Escobar, 2017: 452), emergiendo de una variedad de sitios, tales como los movimientos sociales, las ONG's, intelectuales alternativos y círculos académicos críticos, pero también en ciertos ámbitos institucionales, tales como algunos organismos internacionales (Sachs, 2017: 2), constituciones políticas y agencias de gobierno (Ramírez, 2017). En el norte global[4] los discursos de transición se han expresado en conceptos como el decrecimiento, una variedad de iniciativas de transición (Transition Town Initiative, Great Transition Initiative, Enlivement, Great Turning, Great Work, Age of Separation, etc.) , debates sobre el antropoceno, diálogos interreligiosos, la proyección de tendencias o escenarios futuros, etc., visualizando el movimiento hacia una realidad post-material, de post-crecimiento, post-humana, post-capitalista o post-económica (Escobar, 2017: 453), mientras que en América Latina se han plasmado más bien en términos de la transición hacia una era del post-desarrollo (uno de los términos principales utilizados), post/no-capitalista, post/de-colonial, no-liberal, biocéntrica, y post-extractivista (Escobar, 2017: 453), una era descrita también con adjetivos tales como de la 'solidaridad', del 'Buen Vivir', del 'comunalismo', del 'cuidado', 'de la sustentabilidad', de una 'nueva civilización' o de un nuevo paradigma social.

Estos discursos, tanto en el norte como el sur global, están crecientemente intentando tender puentes discursivos y de acción entre sí (Escobar, 2016; Beling et al., 2017), explorando formas de redefinir las posibilidades de la humanidad hacia el futuro, basado en la transformación en los estilos de vida y de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, una transformación de dimensiones 'civilizatorias'.[5] En términos sociológicos, desde la teoría crítica se están haciendo esfuerzos similares, explorando experiencias y espacios de *resonancia* en oposición a las formas de *alienación* que se derivarían de los efectos de la estabilización dinámica, en la búsqueda de

[4] Dos estudios recientes que describen el campo de los discursos de transición en el norte global son los de Feola y Jaworska (2018) por un lado, y Loorbach, Frantzeskaki y Avelino (2017) por el otro. El primero analiza las corrientes y narrativas al interior del campo de los discursos de la sociedad civil, sobre la base de un estudio de corpus; el segundo analiza más bien el rol de los llamados estudios de transición o ciencia 'transformativa', relavando la combinación entre investigación y acción que este implica.

[5] Un caso interesante es la Great Transition Initiative, que visualiz tres posibles escenarios futuros, cada uno con dos bifurcaciones: *Conventional Worlds*, *Barbarization* y *Great Transitions*. El primero se divide entre *Market Forces* y *Policy Reform*, el segundo entre *Breakdown* y *Fortress World* y el tercero entre *Eco-comunalism* y *New Sustainabiliy Paradigm* (Raskin et al, 2002: 14-15). Ver: www.tellus.org

nuevas nociones de la 'vida buena' (Rosa, 2009, p. 339). El concepto de resonancia se referiría a grados crecientes de interconexión y relación del 'sí mismo' o del *self* con el mundo, experimentándolo de manera responsiva y transformativa, en oposición a las nociones de desconexión y desencaje asociados a la alienación de los sujetos (Rosa, 2009, p. 341) característico de la 'acelerada' sociedad moderna.

Estas perspectivas abren avenidas de investigación crítica de gran potencial transformativo, como en nuestra tesis doctoral, la cual pretende contribuir a esta indagación sobre maneras de impulsar dinámicas de transformación en los estilos de vida y nociones de bienestar contemporáneos, relevando procesos de aprendizaje social ('ciencia transformativa') que posibiliten a su vez procesos de *transición civilizatoria* y *resonancia* en la construcción de futuros alternativos más deseables para la humanidad ante la crisis ecológica y social.

Descripción del problema

En este contexto de emergencia de discursos y prácticas de transición civilizatoria que se han expandido en América Latina en los últimos quince años, ante la crisis de sustentabilidad ambiental y social prevaleciente, observamos la presencia de un contenido *cosmovisivo*, espiritual y religioso, articulado con nociones de cambio civilizatorio, lo que nos llama la atención frente a décadas anteriores, cuando la religión y lo espiritual fueron articulados de manera más bien pasiva, negativa o paternalista con relación al proceso de cambio social, y en general en tensión con la ciencia moderna y la 'racionalidad' (definida principalmente de manera instrumental).

Deseamos analizar más de cerca este *contenido espiritual* novedoso, los grados y las maneras en que es acoplado y articulado con un *contenido material* en pos del cambio civilizatorio, y cómo es conectado a un rol de *enabler* o posibilitador para una transformación de base ontológica (Blaser, 2009). Pensamos también que el analizar este contenido espiritual emergente en estos discursos de crisis y transición civilizatoria nos podría proveer de enfoques para intentar superar la dicotomía modernidad-tradición en que se ve entrampada en América Latina la discusión sobre la construcción del orden social deseado, por lo que su análisis nos permitiría ampliar el campo de posibilidades y alternativas, ayudando a distinguir determinados aspectos

de los aportes intelectuales que contribuyen al cambio civilizatorio de otros que reflejan más bien un estado de perplejidad o confusión, diferenciando así las tendencias hacia la *resistencia* (esencialismo), la *reacción* (dicotomías), y la *resonancia* (interdependencia) al interior de cada discurso intelectual. En este sentido, el 'filtrar' y ubicar los contenidos de cada uno de estos diferentes discursos, en el marco de los procesos de transición hacia una civilización (global) de la interdependencia, conectando las maneras en que los diferentes tipos y contenidos religioso-espirituales presentes son articulados con otros campos del saber, y sus interrelaciones, posibilitando o trazando determinados tránsitos, será uno de los principales aportes de esta investigación, intentando ir más allá de los análisis dicotómicos o reduccionistas.

En esta doble conexión, sostenemos la siguiente *tesis*: la emergencia de ciertos tipos de espiritualidad, acoplados a ciertos tipos de conocimiento material y posiciones en el campo discursivo, podrían ser disparadores o *posibilitadores* de movimientos civilizatorios relevantes para un proceso de transición, facilitando el proceso de aprendizaje para la emergencia de un paradigma de la interdependencia, transitando desde las etapas previas (pero necesarias) de dependencia y autonomía, de vínculo y emancipación, de tradición y modernidad, resistencia y reacción, en el proceso de civilización de la humanidad. En este marco, la modernidad se ubicaría más bien como una etapa de ruptura en una edad de transición (con combinaciones de lucidez y confusión), pero no como la culminación de un proceso, como suele entenderse, ayudando a superar la dicotomía tradición-modernidad en que se entrampan los discursos críticos del desarrollo Latinoamericano (donde la posmodernidad surge como un rechazo a la modernidad, pero sin indicar un claro 'derrotero', tendiendo a revertir hacia la tradición o la mera crítica). Esto abriría el espacio para nuevas articulaciones que conecten imaginarios de corte civilizatorio, interrelacionando campos discursivos transformativos con contenido espiritual en emergencia. Finalmente las preguntas acerca de los 'modos de existencia' en la dinámica civilizatoria contemporánea, y la misma capacidad del ser humano de crear un orden más armonioso social y medioambientalmente, traen a colación la dimensión *espiritual* y las preguntas sobre la existencia humana, la llamada demanda de 'referencias de certidumbre' que atraviesa la crisis de la modernidad y del desarrollo. Si en la crisis contemporánea se presentan dinámicas de aceleración de procesos destructivos y desestabilizadores, un proceso contrario y más intenso de aceleración de dinámicas constructivas e integradoras parecería ser necesario para revertirlo, en la cual un contenido espiritual podría tener un rol *creativo* y dinamizador de

'resonancia'. ¿Pero qué tipos de contenido espiritual generarían ese tipo de dinámica? ¿De qué formas se acoplarían con un contenido material? ¿Cómo y dónde se podrían observar?

Enfoque del estudio

Esta investigación responde a un *enfoque crítico*, y hace parte del *paradigma interpretativo* en términos de los modos de aproximación al objeto de estudio. Se basaría en un enfoque dual:

- Por un lado el análisis del discurso de intelectuales representativos del campo de los discursos de transición (de ahora en adelante DT) civilizatoria latinoamericanos, mapeando el contenido espiritual/religioso novedoso bajo un esquema de transición civilizatoria, sobre la base del trabajo realizado por otros autores así como generando nuevos enfoques.
- Por otro lado, la ilustración práctica de nuevas semánticas de contenido espiritual acoplados a diferentes formas de conocimiento material, por medio de un estudio de caso ubicado en un territorio Latinoamericano representativo de la tradición desarrollista, y sus crisis asociadas, a modo de ejemplo empírico de un proceso de aprendizaje colectivo y en emergencia.

Para realizar el enlace empírico con el objeto de estudio, como explicaremos más adelante, el estudio se basará en una *metodología cualitativa*, centrada en el primer caso en el análisis hermenéutico de las estructuras argumentativas y narrativas en una muestra de textos de autores representativos seleccionados del campo discursivo de los DT latinoamericanos, luego de un proceso previo de descripción de los contornos generales del campo y de análisis de las principales tendencias temáticas. En el caso del estudio de caso, combinará por un lado un análisis discursivo de semánticas innovadoras contenidas en los documentos institucionales y programáticos de una organización que ha impulsado en un territorio dinámicas que se podrían describir como de transición civilizatoria, junto con un estudio fenomenológico de sus efectos en las experiencias y vivencias de una comunidad. El propósito del estos dos enfoque sería por un lado relevar el contenido espiritual y material en las principales narrativas identificadas en el campo de los DT latinoamericanos relevados, y sus grados de coherencia material/espiritual y

resonancia, y por otro ilustrar, contrastar y tensionar este contenido novedoso y emergente con una experiencia práctica, identificando desafíos y aprendizajes para la expansión y consolidación de las diferentes dimensiones liberadoras o emancipadoras de estos discursos y su contenido cosmovisivo. Estos propósitos se plasman en las siguientes preguntas de investigación.

Preguntas de investigación

Presentamos a continuación nuestra pregunta de investigación general, así como las preguntas y objetivos específicos que se derivan de ésta:

> *¿De qué manera un contenido espiritual y religioso puede ser dinamizador o posibilitador de procesos de aprendizaje para el impulso de movimientos de transición civilizatoria?*

<u>Preguntas específicas:</u>

En torno al análisis narrativo y argumentativo de los DT latinoamericanos:

a. ¿Cuál es el contorno general de este campo discursivo y qué tendencias principales contiene?
b. ¿Cuáles son los tópicos o temáticas principales que emergen en los discursos de transición latinoamericanos y cómo se combinan?
c. ¿Cómo y en cuáles de estos tópicos es acoplado un contenido espiritual o religioso?
d. ¿Qué tipos de contenido espiritual/religioso y semánticas emergentes pueden identificarse en estos DT? ¿Qué tensiones internas y externas presentan?

En torno al estudio de caso sobre una experiencia en un territorio latinoamericano:

e. ¿De qué maneras es articulado creativamente en estos discursos un contenido espiritual con formas de conocimiento material, en cuanto *posiblitador* de movimientos de transición civilizatoria?
f. ¿Qué tipos de innovaciones semánticas emergen en estos discursos en torno a la dicotomía tradición-modernidad en la construcción del orden social deseado?

g. ¿Qué experiencias y vivencias se pueden identificar en estos discursos que reflejan roles y prácticas emergentes que *enactan* estas articulaciones creativas entre un contenido espiritual y uno material, posibilitando aprendizajes para una transformación civilizatoria de base ontológica? ¿Qué limitaciones y desafíos surgen?

Objetivos específicos:

a. Describir y analizar la estructura temática y de significados contenida en los discursos de transición civilizatoria en América Latina.
b. Identificar y construir una tipología sobre las formas de representación del contenido espiritual/religioso en los discursos de transición civilizatoria en América Latina, y las maneras en que es articulado con relación a la transición civilizatoria en las estructuras narrativas identificadas.
c. Mapear las articulaciones entre los tipos de contenido espiritual y otras formas de conocimiento material en un continuo de transición civilizatoria, identificando las posiciones que posibilitan u obstaculizan movimientos
d. Ilustrar, contrastar y tensionar el contenido espiritual/material relevado en un estudio de caso sobre una experiencia en un territorio
e. Identificar las semánticas creativas sobre un contenido espiritual y material generadas en sus discursos y programas
f. Rastrear y articular el efecto de este contenido espiritual y material en las vivencias y experiencias de una comunidad por medio de un estudio fenomenológico
g. Contrastar los hallazgos y experiencias relevadas en el análisis del campo discursivo y el estudio de caso, identificando tensiones y contribuciones para con un proceso de aprendizaje sobre dinámicas de transición civilizatoria

Estructura de la tesis y conceptos centrales

De este modo, esta investigación se estructura en cinco capítulos, abarcando las siguientes temáticas y conceptos:

En el **capítulo 1** se abordan los conceptos de civilización, religión y contenido espiritual, en cuanto claves de análisis de nuestro estudio y ejes del marco conceptual. Para cada concepto se realiza una discusión amplia en conexión con la producción de diversos autores y sus marcos teóricos, construyendo un enfoque original para nuestro estudio. En resumen, se aborda el concepto de civilización como modo de existencia humana, cristalizado en diferentes procesos y sistemas socioculturales en el tiempo, en una dinámica de cultivo de estándares de co-existencia mutua que pueden ser crecientemente más amplios y abarcadores, posibilitando grados mas interdependientes de vida en común en el planeta. En conexión con esta noción de civilización, se aborda el análisis del concepto de religión y sus conexiones con el tema de la espiritualidad, abordando la discusión contemporánea al respecto, en primer lugar en torno a lo que ha surgido como los discursos sobre la post-secularidad. En este contexto, se aborda la relación entre las concepciones sobre la religión y lo espiritual, y la acción humana en el mundo, llegando a una noción de religión como los intentos de la humanidad a lo largo de la historia para aprender sobre cómo aplicar aspectos espirituales a la vida individual y colectiva, construyendo a partir de esta noción un concepto de contenido espiritual como expresado en al menos tres dimensiones: una manera de ser, de conocer y actuar en el mundo, vinculándose con las dimensiones subjetiva, objetiva e intersubjetiva del mundo, reflejando en este sentido a lo espiritual y a lo material como acoplados en un continuo. Sobre la base de estos conceptos presentamos un marco de análisis integrado que conecta los conceptos de civilización y contenido espiritual con las variables de la transición civilizatoria y el esfuerzo con conceptual de superar la dicotomía tradición/modernidad. Finalmente el capítulo termina con un excurso contextual sobre religión y modernidad en América Latina.

En el **capítulo 2** se presenta el marco para el enlace empírico del estudio, abordando primero una discusión conceptual sobre las nociones de discurso y creatividad, como dos conceptos claves para nuestra observación de las narrativas y prácticas de transición civilizatoria. Estos conceptos se discuten con relación a otras nociones, como los de cultura y narrativa por un lado, e imaginación, aprendizaje social y modus vivendi por el otro. Finalmente el capítulo resume las estrategias e instrumentos metodológicos para abordar el análisis del campo discursivo de los DT latinoamericanos y el estudio de caso respectivamente, describiendo

también el marco temporal del estudio y otros elementos asociados a la ubicación geográfica y características del estudio de caso.

En el **capítulo 3** se presenta el primer paso del análisis de los DT civilizatoria latinoamericanos, cual es la descripción del contorno general del campo. Sobre la base del estudio de otros autores y algunas obras clave, se analiza la conexión de este campo con otros discursos críticos latinoamericanos, como los discursos de post-desarrollo que emergieron en los años noventa, así como los discursos de cambio de paradigma que surgieron en los años ochenta. Luego se hace un análisis de las diferentes tendencias o hilos discursivos al interior del campo, analizando al Buen Vivir (BV) como uno de sus conceptos centrales y transversales, y su conexión con otros hilos tales como transiciones al post-extractivismo, dialogo de saberes, modelo civilizatorio, enfoque de-colonial, humanismo ecológico, economía social solidaria, ética del cuidado, comunalidad y relacionalidad, transiciones al pluriverso, entre otros. Este capítulo sirve de base para el análisis temático y de narrativas que se aborda en el siguiente.

En el **capítulo 4** se realiza el análisis del campo de los DT latinoamericanos delimitado en el capítulo 3, por medio de una serie de pasos. En primer lugar, en base a la descripción general del campo discurso y el análisis de frecuencia de términos en un corpus de 123 textos representativos del campo, se identifica seis temas centrales como reflejo de la estructura temática. En base a este análisis, se selecciona una muestra de 14 textos de intelectuales representativos, para un análisis fino de las estructuras argumentativas y narrativas. Esté análisis permite identificar las principales narrativas del campo y una descripción inicial del contenido espiritual y las maneras en que es acoplado a un contenido material. Sobre la base de estos hallazgos, se realiza un análisis semántico fino de las formas en que ese contenido espiritual es articulado con uno material, y las tensiones que surgen, bajo un marco de discurso de transición estructurado por resistencias, reacciones y resonancias. Este análisis permite finalmente identificar una tipología de formas de articulación de contenido espiritual y material en estas diferentes narrativas, lo que luego se traduce en el mapeo de diferentes posiciones de coherencia material/espiritual y grados de resonancia (intensidad), junto con un análisis comprehensivo que resalta las conexiones entre los diferentes tipos. El capítulo termina enlazándose con el siguiente por medio de la presentación de la propuesta de Arturo Escobar

sobre impulsar iniciativas de diseño para las transiciones en dos territorios de Colombia, uno de ellos el mismo donde se realiza el estudio de caso de la investigación.

En el **capítulo 5** se realiza el estudio de caso sobre la base de la experiencia de una organización que de manera directa ha impulsado procesos de construcción de civilización bajo una concepción de 'edad de transición' sobre la base de la articulación de contenidos espirituales y materiales, cual es el caso de la Fundación para la Aplicación y Enseñanza de la Ciencia (FUNDAEC) y su iniciativa del Centro Universitario de Bienestar Rural (CUBR) en la región de Norte del Cauca, Colombia. El estudio se realiza sobre la base de tres enfoques: el análisis de las semánticas de contenido espiritual y material expresados en los documentos institucionales; el análisis de las semánticas de contenido espiritual y material expresados en una selección de programas; un estudio fenomenológico de las vivencias y experiencias de una comunidad en sus interacciones con el contenido espiritual y material expresado en los programas de la organización, a lo largo de tres generaciones. Finalmente estos tres enfoques son conectados en un breve análisis integrado al final del capítulo.

Finalmente, en la **conclusión** se presenta un análisis comprehensivo del estudio, recapitulando los hallazgos generados por los dos enfoques realizados, junto con unos comentarios sobre los contrastes, tensiones e ilusraciones que emergen al vincular a ambos. Finalmente, se cierra con unas reflexiones generales, presentando un modelo de análisis integrado que resume y articula los diferentes conceptos abordados y aplicados durante el estudio.

CAPÍTULO 1.

Civilización, religión y contenido espiritual: un marco conceptual y de análisis

1.1 Introducción

Tal como quedó claro en el capítulo introductorio, los tres grandes conceptos que atraviesan nuestra investigación son los de civilización, religión y contenido espiritual. Aunque los tres están estrechamente vinculados entre sí, primero realizaremos un análisis por separado de cada concepto, para luego explorar sus interconexiones en un marco de análisis integrado, como uno de los enfoques particulares de nuestra tesis. En este esfuerzo, presentaremos los conceptos de religión y espiritualidad en conjunto, congruente con el entendimiento que tenemos de ambos, como explicaremos más adelante.

De este modo, en el primer apartado discutimos el concepto de civilización, y algunas de sus dimensiones, en cuanto proceso civilizatorio y unidad cultural. Esto nos sirve de base para luego conectarlo con las discusiones sobre los procesos de transformación a nivel mundial, reflejados en la emergencia de una civilización 'planetaria', y sus implicancias. Esto nos conecta con las discusiones sobre la modernidad y la búsqueda de interpretaciones más amplias de esta, lo que finalmente nos lleva a un marco analítico que conecta estos diferentes conceptos bajo la noción de un proceso de transición. En el segundo apartado abordamos la discusión sobre el concepto de religión y contenido espiritual, para primer realizar un análisis del escenario académico en que se ha abordado esta temática en la actualidad, bajo el concepto de la post-secularidad. Luego de analizar un esquema que permite conectar las diferentes nociones de los post-secular bajo un marco comprehensivo, entramos en un análisis de las diferentes nociones sociológicas sobre religión, así como su relación con la espiritualidad. En este contexto conectamos la discusión con la noción de 'construcción del mundo', el que nos ayuda a elaborar un esquema que visualiza una relación íntima entre lo espiritual y la acción en el mundo. Esto nos sirve de base para explorar algunas nociones de contenido espiritual, así como de identificar su conexión estrecha con un contenido material, en cuanto binomios, sobre la base de lo cual agregamos algunas nuevas dimensiones a nuestro esquema de análisis

en elaboración. El producto de estos dos apartados los unimos luego en un esquema de análisis integrado, al final del capítulo. Finalmente, realizamos un excurso sobre religión y modernidad latinoamericana, con el propósito de ofrecer un contexto para el análisis posterior de los discursos de transición latinoamericana que realizaremos en el capítulo 3, discutiendo por un lado la prevalencia de la dicotomía entre modernidad y tradición, y su proyección en las tensiones entre ciencia y religión, y por otro la conexión de este debate con la temática de la 'demanda de certidumbre' en la modernidad, y los intentos de resolverla.

1.2 Civilización

El concepto de civilización es un concepto complejo y polisémico, que incluso ha alcanzado dimensiones polémicas en las ciencias sociales. Ha sido utilizado en el pasado para justificar procesos de dominación y control social, bajo la dicotomía civilización y barbarie, implicando nociones de 'superioridad cultural' en que un grupo humano 'civiliza' a otro (en América Latina esta dicotomía va a ser ampliamente utilizada en la segunda mitad del siglo XIX por el proyecto de 'positivista' modernización económica y ficción democrática de las oligarquías, justificando la 'conquista' de amplios territorios ocupados por pueblos indígenas, catalogados como 'salvajes', con el fin de hacerlas productivas). Las proyecciones de esta misión 'civilizadora' bajo las nociones de 'desarrollo' y 'subdesarrollo' en la segunda mitad siglo XX es muy clara, y sigue siendo objeto de crítica desde los discursos críticos del desarrollo hoy en día, denunciando pretensiones de superioridad cultural que siguen expresándose, a veces de manera sutil.

En los años noventa el concepto de civilización tomaría un nuevo auge en la academia, en el contexto de la globalización y el llamado 'choque de civilizaciones' que el cientista político Samuel Huntington (1993) popularizó, que aunque presentaba un análisis 'realista' de los conflictos interculturales crecientes en el campo internacional, proyectaba un cierto dejo de inconmensurabilidad entre las diferentes civilizaciones, o que el diálogo entre éstas era imposible o muy difícil. Pero estos estudios hacían eco de alguna manera de los usos clásicos del concepto de civilización de inicios del siglo XX, como los estudios de Oswald Spengler sobre la 'decadencia' de occidente y los más rigurosos trabajos de Arnold Toynbee, que de

alguna manera reailzó un 'estudio comparado de las civilizaciones' (Kumar, 2014, p. 816), analizando cómo una civilización nueva emerge de la decadencia de otra, dando cuenta también de una noción plural de civilización, diferente a la noción unitaria del concepto que había surgido en el siglo XIX, que la asociaba a la experiencia 'occidental' pero no a otras 'culturas'.

En este sentido, podemos decir que el concepto de civilización ha tenido también abordajes conceptuales que se alejan de las nociones de 'superioridad' o 'inferioridad' cultural, intentando dar cuenta más bien de los procesos por medio de los cuáles la humanidad se *relaciona con el mundo*, tanto su entorno natural como con otros seres humanos, y las maneras en que plasma sus entramados culturales en sistema sociales diversos. En esta línea se ubicaría nuestro estudio, así como los discursos que estaremos analizando, que describen las crisis sociales y ecológicas actuales como expresiones de una dimensión civilizatoria, explorando maneras de alterar la dirección en que estaría avanzando este proceso en el mundo.

A grandes rasgos estaremos abordando el concepto de civilización desde dos perspectivas relacionadas: como **sistema** y como **proceso**. Por un lado el 'proceso de civilización' se expresaría en las dinámicas de 'regulación' y 'refinamiento' en las interacciones sociales y modos de co-existencia, en un proceso de 'hominización' común a todo grupo humano; por otro lado, la producción cultural del proceso civilizatorio se plasmaría en diferentes formas o sistemas sociales, en términos de una 'unidad social', a variadas escalas y a lo largo de un proceso histórico. En la realidad por su puesto no es siempre fácil diferenciar estas dos dimensiones, siendo partes de un mismo proceso mucho más complejo como veremos más abajo, pero es una distinción analítica que nos puede ayudar en diferentes etapas de nuestro estudio. En ambas dimensiones se expresaría la idea de la civilización como un modo de relación del ser humano con la naturaleza, en el primero como un proceso de refinamiento de interacciones sociales no sólo entre las personas sino con el mundo natural del cual se extraen beneficios y que se debe 'cuidar', y en el segundo como el contexto y base material sobre el cual se emplaza y construye la civilización en cuanto cultura y producción humana. A continuación comentaremos más sobre estas nociones, y las maneras en que interactuarían.

1.2.1 El proceso civilizatorio

Que el concepto de civilización haya tomado una mayor presencia hoy en día en la sociología y ciencias sociales se debe en gran parte al redescubrimiento de la obra de Norbert Elías, sociólogo alemán cuya obra seminal se titula justamente "El proceso de la civilización". Escrito en el año 1939, la combinación de ser publicado en ese fatídico año y en alemán, así como en una oscura editorial suiza, hizo que la obra pasara desapercibida por varias décadas (Zabludovsky Kuper, 2016). Recién en su vejez Elías obtuvo el reconocimiento que merecía, y desde entonces sus obras han tenido una influencia creciente, en particular en los llamados estudios del proceso civilizatorio. En este apartado analizaremos las contribuciones de Elías, pero realizaremos algunas observaciones críticas sobre la base del aporte de otros autores, construyendo una concepto de civilización y proceso civilizatorio acorde con el enfoque de nuestra investigación.

En cuanto a la obra de Elías (1987), su amplio estudio se centra en la relación dialéctica entre los llamados procesos de sociogénesis y psicogénesis como bases del proceso de la civilización. Elías entiende el proceso de civilización como el refinamiento de las costumbres y gustos a lo largo del tiempo, así como la regulación de los instintos y las relaciones humanas. Para ello, estudia el tránsito desde la Europa feudal a la Europa cortesana-absolutista y moderna, donde Francia emerge como uno de los ejemplos más cabales de esta dinámica. Desde el punto de vista de la sociogénesis, de acuerdo con Elías, el proceso histórico de competencia entre reinos o señores feudales pasaría gradualmente a la imposición de uno de ellos sobre el resto, convirtiéndose éste en el Rey absoluto, estableciendo un monopolio político y económico. Esto llevaría al surgimiento de un espacio o 'núcleo pacificado', el cual gradualmente se ampliaría para incluir más territorios. En este proceso, se transitaría desde una cultura noble guerrera o caballeresca a una cortesana, donde la competencia no dejaría de existir entre los señores, pero los medios pasarían a ser más refinados y menos basados en los instintos y las pasiones. En estos 'espacios pacificados', sus habitantes ya no estarían a la merced de los enemigos feudales; por ejemplo, al interior de la corte del Rey, la habilidad de los señores ya no se reflejaría en su brutalidad guerrera, sino más bien en su habilidad estratégica para controlar sus impulsos y conseguir ventajas bajo el alero del Rey, etc.

Aquí es donde Elías conecta esta dimensión sociogenética con la psicogenética: los cambios sociogenéticos de surgimiento de 'espacios pacificados' con el monopolio de la fuerza llevarían a cambios psicogenéticos, haciendo que gradualmente surjan modos de vida e interrelaciones basados en la auto-coacción de los impulsos individuales. Para ello Elías estudia una gran cantidad de libros y guías, como los manuales de 'buenos modales' o 'refinamiento', entre ellos a Erasmo de Rotterdam y sus escritos acerca de las normas de la vida cortesana o civilizada. La misma palabra 'civilización' sería tomada desde el latín por Erasmo y relacionada con esta forma más refinada y auto-controlada de vida. Dirigidos principalmente a los estamentos nobles y sus familias, una serie de normas para una interacción social adecuada, por ejemplo cómo comportarse en la mesa, cómo sonarse la nariz, cómo dormir con otros en la cama, cómo hablar, etc., se difundirían desde estos manuales o textos, estableciendo nuevos umbrales de vergüenza y pudor para una 'vida civilizada' en la Europa cortesana. Por su puesto esto sería un proceso largo, ocurriendo entre los siglos XVI y XVIII aproximadamente, donde entre la clase señorial europea se expandiría este estilo de vida. Sin embargo, de acuerdo con Elías, la burguesía, la principal clase ascendente en esta época, comenzaría de forma gradual a querer asumir algunas de estas costumbres, produciéndose un proceso de difusión gradual de formas de vida 'civilizada' desde las clases nobles a la burguesía, con poder económico pero sin distinción social. Esto llevaría a lo que Elías analiza como una diferenciación 'hacia arriba y hacia abajo', pues al ver que sus normas son adoptadas por las clases inferiores, la nobleza inventaría prácticas aún más refinadas o exclusivas para distinguirse de la burguesía, y así sucesivamente. Este fenómeno, que ya ocurre en el siglo XIX, se traspasaría según Elías a las clases medias y obreras ya entrando al siglo XX, masificándose diferentes modos de vida 'civilizados', y a su vez diferenciándose cada vez más hacia arriba la elite o 'nobleza'.

Todo este fenómeno lleva a Elías a elaborar los conceptos de interdependencia y composición social, los cuáles reflejarían de alguna manera cómo él interpreta la relación entre agencia y estructura, a lo cuáles volveremos más adelante. Para Elías, el proceso de cambio social, en este caso de la civilización, surgiría a raíz de las múltiples interdependencias entre los individuos y grupos, generando un orden social que parecería planificado, pero que es producto de iniciativas separadas y en competencia. Justamente la sociogénesis generaría procesos de coacción que luego se traducirían en fenómenos de autocoacción individual o psicogénesis,

como describimos arriba. Así habría una especie de dialéctica entre la sociogénesis y la psicogénesis, basado en procesos de aprendizaje social de larga duración, que Elías describe como composiciones sociales o figuraciones. Estos procesos, similares a un 'baile' entre individuos, permitirían que se adapten unos a otros durante el movimiento, transformándose en el camino, y generando nuevas composiciones y figuraciones. Central a este proceso sería la noción de aprendizaje, basado en una noción abierta y no cerrada de individuo (en contraposición a Parsons y su Teoría de Sistemas, que Elías critica).

En este resumen muy escueto de la gran obra de Elías, podemos apreciar que su noción de civilización se centra en gran medida en la dimensión de 'refinamiento' de las costumbres, reflejado en procesos de auto-control de los individuos, que tienen luego un impacto en o refuerzan procesos sociales de control y pacificación. Sin embargo, en la discusión que el mismo Elías hace en su obra sobre las diferencias entre los conceptos de cultura y civilización, siendo el primero utilizado principalmente en Alemania, mientras que el segundo tendría un origen más bien francés e inglés (Elías, 1987, p. 57), aparecen otras sutilezas que es importante resaltar. Elías explica que la antítesis entre cultura y civilización tiene su origen en la oposición en Alemania entre la clase media intelectual y la clase cortesana o noble; los primeros se destacan principalmente por sus logros artísticos, espirituales e intelectuales (el 'cultivar' el espíritu o vida 'interior'), mientras que los segundos por su comportamiento y estilo de vida refinado (la 'apariencia' exterior), llevando a su rechazo por parte de los intelectuales alemanes al ser vistos como representantes de un estilo de vida superficial y simplemente exterior (Elías, 1987, p. 62). Sin embargo, aunque esta antítesis permanecería al interior de Alemania, con el tiempo perdería importancia ante la expansión de la noción francesa de civilización (refinamiento y moderación del comportamiento) y su influencia en las cortes europeas, pasando a ser un concepto característico de occidente en general, representando según Elías la autoconciencia de haber alcanzado un estado superior de desarrollo en el comportamiento y su materialización en los logros sociales, científicos, políticos, económicos y culturales (Elías, 1987, p. 96), una visión que pasaría también a ser parte de la conciencia nacional de los países occidentales, por medio del proceso de diferenciación hacia arriba y hacia abajo explicado más atrás. Así, la civilización pasaría ahora a ser la justificación, y legitimización, de la dominación de Occidente en el mundo, expresado en el proceso de colonización, donde similar a la misión

religiosa de las cruzadas en el pasado, ahora impulsaría una misión civilizadora de la sociedad (Elías, 1987, p. 99). Esta misma concepción de 'superioridad' por el supuesto grado de civilización luego se proyectaría en las elites de las naciones dominadas, deseosas de reflejar el estilo de vida refinado y el comportamiento social de las elites europeas, así como idealizando el modo de vida 'europeo', las que se convertirían en este sentido en una especie de clase cortesana o clase alta mundial, como comentamos más atrás con relación a las oligarquías latinoamericanas.

De este modo, Elías dedica su obra a analizar las primeras fases de esta dinámica, cuando comienza a despuntar la conciencia del proceso y el concepto de civilización en la Europa del siglo XVI, estudiándolo como un dispositivo para la transformación específica del comportamiento humano. La pregunta que nos surge frente al análisis de la obra de Elías es si este esquema es suficiente para nuestro estudio o si es necesario acoplar alguna otra dimensión. Aunque nos parece muy relevante esta perspectiva del 'autocontrol' asociado al proceso de civilización, y el esquema que Elías encuentra para explicar las formas en que se perpetúan ciertos comportamientos en el tiempo (la sociogénsis de los espacios pacificados, y su impacto luego en la psicogénesis de comportamientos más refinados y pacíficos, y viceversa, etc.) en cuanto evolución de las costumbres y formas de relación entre las personas, pensamos que para nuestro estudio se requiere un concepto más amplio de civilización, para lo cual es importante volver a acercar la noción de civilización a la de *cultura*, o en otras palabras, resaltar sus dimensiones 'interiores', así como estructurales y relacionales, lo que nos conecta con la dimensión de civilización como 'sistema' o 'unidad social' que mencionábamos más atrás. Finalmente lo 'interior' y lo 'exterior' están estrechamente conectados en el proceso de construcción de lo social, y su separación es una 'falsa dicotomía' muy característica del pensamiento 'moderno'. La conexión entre estas dos dimensiones, sistema y proceso, nos ayuda también en el esfuerzo de hacer una distinción ante las confusiones que han surgido al hablar del concepto de civilización por su asociación a los fenómenos históricos de 'eurocentrismo' o 'etnocentrismo', o de civilización y barbarie a que nos referimos más atrás, que el mismo Elías describe y rechaza.

1.2.2 Civilización como modo de existencia humana

La búsqueda de nociones más amplias de civilización emerge con especial fuerza desde los enfoques relacionados con temáticas como el dialogo de civilizaciones, la interculturalidad, las modernidades múltiples y el neo-humanismo, que aunque reconocen el aporte de Elías, introducen algunas modificaciones. Estos enfoques se pueden interpretar también como reacciones a la obra de Samuel Huntington (1993), que como comentamos más atrás ha hecho popular el concepto de civilización en las últimas décadas, pero desde una perspectiva más polémica con sus estudios sobre el 'choque' de las civilizaciones; así, estos esfuerzos alternativos ligados al cosmopolitismo intentan propiciar perspectivas que promuevan el diálogo en vez de la naturalización del conflicto o la oposición esencialista entre las civilizaciones.

Uno de los aportes en esta línea es la del filósofo alemán Ernst Wolf. Para este autor, el proceso de civilización es sinónimo del proceso de 'hominización', que señala el doble proceso de evolución biológica y cambio cultural por medio del cual el ser humano ha venido a tomar la forma actual de existencia en cuanto homo sapiens. En este proceso habría una variedad de caminos o líneas reflejado en una multiplicidad de formas de existencia humana y sus expresiones culturales, equivalente a una multiplicidad de procesos civilizatorios. En este sentido, la civilización no sería algo que es 'adquirido', o que incluso es adquirido solamente por 'algunos', sino que sería más exacto considerarlo como un proceso que incluye a toda la humanidad, no obstante su expresión en diferentes formas y lugares (Wolff, 2012, p. 26-27). Para entender la manera en que este proceso se desenvuelve Wolf adopta el enfoque de Elías, aunque introduciendo algunas modificaciones:

> "*Civilization is (according to Elias) the complex of processes by which the biological 'given' of the individual human being is shaped by learning of societal standards of co-existence, which in turn results in a kind of individual behavior that could be called civilized or cultivated, in other words, one more or less adapted for living with other people*." (Wolff, 2012, p. 26-27).

Resalta aquí la dimensión *relacional* del concepto de civilización, en cuanto es un modo de existencia que permitiría la vida en común y la aceptación, y conexión con, 'otros' diferentes.

También es interesante su relación con el concepto de cultura, en cuanto es un proceso de aprendizaje a lo largo del tiempo por medio del cual se 'cultivan' interiormente ciertas pautas o normas, y que luego se expresa en la acción o exteriormente, reflejando que estos dos conceptos están más conectados que separados. Este proceso de civilización o de 'cultivar' determinados modos de vida podría expresarse en tamaños o escalas diferentes de interacción social (familias, clanes, tribus, naciones, ciudades estado, estado naciones, etc.), constituyendo 'estándares de co-existencia' cada vez más amplios en términos de escala o alcance. Sería posible también identificar tal vez diferentes pautas de 'moralidad' en estos diversos 'estándares de co-existencia' (desde el mínimo ético de la tolerancia mutua, pasando luego al no dañarse unos a otros, llegando luego hasta expresiones de mutualismo e integración solidaria), reflejo a su vez de diferentes 'giros' civilizatorios a lo largo de la historia en cada grupo humano (sobre este aspecto nos referiremos más adelante), pero que no implican nociones de superioridad o inferioridad, más bien procesos de *aprendizaje social*. De este modo, el proceso de civilización sería el medio por medio del cual los seres humanos toman una forma específica de existencia y de relación con el mundo, siendo en este sentido un proceso particular y universal a la vez, en cuanto hominización. Sería entonces una contradicción en términos, como menciona Wolf, la expresión de 'ser humano incivilizado' (2012, p. 27). Todo pueblo posee su propio proceso civilizatorio, en cuanto camino de hominización en el tiempo, y se podría inferir que a medida que surgen códigos de existencia mutua a nivel planetario, podrían estarían emergiendo también las bases de una civilización global.

Para explicar las maneras en que este modo de existencia humano reflejado en el proceso de civilización se genera, Wolf se refiere al concepto de 'figuraciones' acuñado por Elías, en el cual se da una combinación de efectos producto de la red de relaciones e interdependencias en que se encuentran sumergidos los seres humanos. Por un lado Wolf adopta la postura de Elías en cuanto a que sería imposible predecir el efecto de estas interdependencias mutuas (como la metáfora del baile, en el que los dos individuos adaptan sus movimientos al interactuar uno con otro al ritmo de la música, un proceso fluido y orgánico difícil de programar o predecir), sin embargo por otro lado Wolf abre el espacio para que puedan surgir transformaciones en estas figuraciones por medio de las acciones intencionadas de los individuos, ya sea a través de la participación de otras personas antes excluidas en estas figuraciones en diferentes

momentos, lo que puede llevar a la formación de nuevas figuraciones (2012, p. 27), generando giros o innovaciones en el proceso civilizatorio. Este será un tema que abordaremos varias veces a lo largo de este estudio.

Como decíamos más atrás, esta dimensión relacional de la civilización estaría conectada con una noción societal de civilización, en cuanto 'entidad cultural' o 'sistema'. Aunque no adoptamos aquí el enfoque de Huntington de naturalizar el choque entre civilizaciones (más bien nos acercamos a una postura de diálogo entre civilizaciones), son útiles algunas de las dimensiones que él utiliza para describir la noción de civilización: "*A civilization is thus the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species. It is defined both by common objective elements, such as language, history, religion, customs, institutions, and by the subjective self-identification of people.*" (1993, p. 24). En este caso, más que centrarnos en una civilización en particular, nos interesa destacar las dimensiones que releva lo 'civilizatorio' en cuanto sistema sociocultural: daría cuenta de una combinación de elementos culturales y sociales de un grupo humano, en cuanto a una unidad social y cultural. Lo humano y lo civilizatorio tendrían entonces una congruencia, en cuanto *plasmación y estructuración sociocultural de lo humano*, la expresión social de lo humano, siendo un reflejo de su identidad y diferentes dimensiones. Entre estas dimensiones, lo religioso, lo espiritual, las creencias o lo existencial tendría una gran centralidad, pues constituirían el 'núcleo valórico', normativo o moral de la civilización; es notorio que históricamente todas las llamadas grandes civilizaciones o culturas han estado asociados a un marco de creencias o a una determinada religión, de hecho para Huntington éste sería el factor decisivo para su marco del choque entre civilizaciones (1993, p. 25), aunque para nosotros más que una causa de conflicto únicamente, como veremos después la religión podría verse también como una expresión de la capacidad trascendente del ser humano a lo largo de la historia y en diversos contextos. En este sentido, al hablar de civilizaciones, o de una dimensión civilizatoria, emerge esta relación entre la noción o identidad de lo 'humano', y la estructura social y cultural en el cual se ha plasmado, incluyendo las relaciones con la naturaleza o lo 'no-humano', donde lo trascendente, lo religioso o espiritual, tendrían una presencia histórica relevante.

Es entonces en la combinación de estas dos nociones que pretendemos abordar el concepto de civilización: por un lado, en cuanto proceso social o modo de existencia e interdependencia humanos, reflejando estándares crecientes de co-existencia para la vida en común, que luego se plasman en unidades y formas socioculturales objetivas e históricas, en determinadas estructuras y sistemas socioculturales, y a diferente escala, expresiones de la identidad humana y sus diferentes dimensiones.

1.2.3 Vulnerabilidad, interdependencia y proceso civilizatorio global

Justamente esta doble dimensión del concepto de civilización que estamos utilizando nos es útil para analizar la idea de 'crisis civilizatoria' que varios de los DT articulan al referirse a la situación actual que atraviesa la humanidad, tanto a escala global como en sus expresiones latinoamericanas. En este sentido, los niveles crecientes de interdependencia planetaria que estarían adquiriendo las formas de co-existencia humana en el mundo, reflejado en gran parte en el proceso de globalización, y por otro el nivel de impacto que las prácticas económicas, sociales y culturales asociados a los patrones de desarrollo o 'modelo civilizatorio' imperantes estarían teniendo en el medio ambiente o naturaleza, así como en determinadas sociedades nacionales, estarían llegando a niveles de insostenibilidad ecológica y social que podrían en duda la misma posibilidad de continuidad de la existencia humana en el mundo. Esto se expresaría entonces en términos de una crisis civilizatoria, en cuanto se ha hecho global un modo de existencia y relación con el mundo, y entre los seres humanos, que es crecientemente insostenible.

Al mismo tiempo, la interdependencia como horizonte normativo, en términos de 'estándares' de co-existencia basados en la cooperación y la solidaridad, emerge en varios de estos DT como respuesta al nivel de interdependencia física que estaría alcanzando la humanidad en el planeta, para superar la crisis civilizatoria, como veremos en el siguiente capítulo. Pero sobre esto será necesario enlazar algunos conceptos adicionales sobre la idea del grado de los 'estándares de co-existencia' humana y la escala de expresión del proceso de civilización en el planeta, para lo cual son relevantes los aportes de Andrew Linklater, un autor que ha aplicado algunos elementos del pensamiento de Elías al estudio de las relaciones internacionales.

Linklater acuña el concepto de 'harm' o *daño* para analizar lo que denomina un estudio comparativo de los procesos civilizatorios en las relaciones internacionales, identificando lo que denomina la base de una ética mínima como un primer paso en la construcción de un orden internacional basado en los valores y normas del cosmopolitanismo. Para este proyecto utiliza el enfoque de proceso civilizatorio de Elías, postulando que toda sociedad imprime procesos civilizatorios sobre sus miembros, al socializarlos y educarlos bajos normas básicas de convivencia para protegerlos del potencial daño en sus interacciones, aprendiendo a controlar determinados impulsos o instintos básicos (Linklater, 2011, p. 17). La intensión de Linklater es analizar este mismo proceso a nivel global, sobre el supuesto de una civilización global emergente producto de los grados crecientes de interdependencia social y económica que estaría adquiriendo por la expansión de la red de relaciones, una verdadera sociedad mundial (siguiendo la tesis de Elías sobre las figuraciones sociales). Esto sería producto de la necesidad urgente de establecer normas básicas de convivencia que respondan al creciente grado de interdependencia (social, económico, ecológico, político, migratorio, etc.), lo que se estaría expresando en diferentes convenciones internacionales sobre el 'daño', cuya evolución y origen histórico Linklater estudia.

En este análisis, Linklater relaciona el concepto de daño con el de 'vulnerabilidad', en cuanto condición humana universal, conectándolo con los grados de interdependencia que va adquiriendo en sus modos de existencia, o procesos civilizatorios. El nivel de interdependencia de la red mundial de interacciones podría estar generando nuevas estructuras psicogenéticas que reflejarían una identificación creciente con el sufrimiento generalizado de la humanidad, más allá de las barreras nacionales, una especie de *habitus* o disposición cosmopolita (Linklater, 201, p. 22). Esto implicaría que principios de solidaridad humana entre extraños podrían emerger desde su común *vulnerabilidad* al sufrimiento mental y físico, posibilitando la emergencia de acuerdos abarcadores sobre el comportamiento 'inhumano' (Linklater, 2011, p. 111). Esto reflejaría que una ética basada en el principio del daño o 'harm' iría más allá de una noción 'negativa', en el sentido de la simple ausencia de daños o amenazas, sino que podría ser la base para la construcción gradual de acuerdos cosmopolitas mayores que traslapan diferentes áreas de la interacción humana, en especial en el campo de las relaciones internacionales. La solidaridad humana en gran parte nacería de la compasión frente a la vulnerabilidad y

sufrimiento de otros, ya sea su dolor físico o psicológico, generando así un símbolo de la condición humana universal en cuanto seres 'vulnerables' y mutuamente 'dependientes', o interdependientes (Linklater, 2011, p. 106). La expansión de este sentimiento más allá de las barreras nacionales, sugiriendo una forma de responsabilidad compleja expresada en un importante grado de compasión por el sufrimiento de personas distantes (ciudadanía 'mundial'), es una idea que Linklater propone de manera bastante directa como un paso necesario en la evolución del proceso civilizatorio de la humanidad ahora a nivel global, para equiparar los códigos morales humanos con el nivel de interdependencia físico producto del creciente grado de interconexión mundiales. Utilizando los conceptos de Elías de *homines clausus* y *homines aperti*, Linklater los aplica a la construcción de *selves* o 'si mismos' más abiertos al sufrimiento y necesidades de los 'otros' diferentes:

> "*The alternative to homo clausus, Elias argued, is homines aperti - more open selves that, in the context of the present argument, may be said to combine sensitivity to connectedness with an orientation towards extended ethical responsibilities that holds the key to the progress of cosmopolitan harm convention (…) constructions of the self that are open to such cosmopolitan responsibilities are critical for solving the problems that will arise as long as actual social moralities lag behind the mentalities that are needed to control the processes that bind people together in longer webs of interconnectedness, and to govern them so that they can live together without the confinements and constraints of unnecessary harm. Movement in that direction would signify the emergence of a major global civilizing process - a new stage in the social and political evolution of the species*" (Linklater, 2011, p. 102).

Como decíamos más atrás, esta relación entre los conceptos de vulnerabilidad, interdependencia y proceso civilizatorio global nos entrega un marco analítico para abordar el impacto de los imperativos ecológicos y sociales en el mundo, articulándolos en la relación entre sociedad y naturaleza, señalando a la vulnerabilidad no solo como una condición particular de los excluidos o marginados, sino que de toda la humanidad ante la crisis ecológica (Pelfini, 2013). En la presente edad fundada en una visión antropocéntrica del mundo, que superpone las necesidades del flujo ecológico al utilitarismo y espíritu de conquista, los grados de interconexión e interdependencia estarían llegando a magnitudes inéditas, haciendo que la condición de vulnerabilidad se generalice producto de la crisis ecológica reflejo de esta

asimetría entre cultura/sociedad y naturaleza, generando no solo un grado importante de contacto entre las personas, sino un impacto crecientemente compartido tanto de los costos y los beneficios (Pelfini, 2013, p. 443). En este nuevo orden global moderno, o la llamada sociedad del riesgo (Beck, 2002), al reducirse progresivamente el entorno, en cuanto lugar donde son dejados los residuos y todo lo 'extraño o desconocido', el sistema de la sociedad debe constantemente internalizar los riesgos y externalidades, generando un impacto creciente de estas consecuencias 'no deseadas' (Pelfini, 2013, p. 444), en especial en las grandes ciudades. Frente a esta condición estructural de interdependencia, las vulnerabilidades se compartirían cada vez más, aunque nunca de forma totalmente equitativa; sin embargo, "*los desafíos de la crisis ambiental y los límites de una Modernidad Occidental triunfante nos interpelan a todos los involucrados*" (Pelfini, 2013, p. 444).

En este contexto de crisis, surgen discursos como los DT que estamos abordando en este estudio, muchos de los cuáles resaltan dimensiones como la necesidad del 'cuidado', tanto de sí mismo, de la naturaleza como de los 'otros' seres humanos, para enfrentar la condición de creciente vulnerabilidad y riesgo globales (Pelfini, 2013, p. 447), y como base para un proceso de transformación hacia una sociedad sustentable. Volveremos a este punto en la segunda parte de este capítulo al referirnos a los temas de religión y espiritualidad, pero es interesante observar cómo este proceso de transformación y acción implica para muchos autores una referencia a un contenido espiritual, cual es el interés de nuestra investigación. Así vemos que estos conceptos nos entregan algunas herramientas para analizar los discursos de crisis y transición civilizatoria, por un lado desde la perspectiva de la emergencia de una civilización a escala planetaria basada en las interconexiones de la racionalidad ambiental y sus dimensiones morales pre-políticas (Pelfini, 2013, p. 450), y por otro lado como intentos de revertir el proceso civilizatorio ya en curso por medio de la promoción del cuidado y otros imperativos éticos adecuados para el nivel de interdependencia social ya alcanzado (similar al razonamiento de Linklater, en cuanto la necesaria la evolución de los códigos morales internacionales para equiparar el grado de integración física y social de la humanidad):

> *"… en un contexto de creciente complejidad e interdependencia, signado por el aumento de la vulnerabilidad de los seres humanos y de su entorno, se requiere más que nunca repensar el proceso civilizatorio en que nos encontramos y que, como analizó magistralmente Norbert Elias,*

depende de un autocontrol de las pasiones e instintos, de una regulación de la violencia y – last, but not least – de una redistribución del poder." (Pelfini, 2013: 450).

1.2.4 Civilización planetaria, modernidad y aprendizaje social

Continuado con la elaboración de nuestro marco conceptual y analítico, como mencionábamos más atrás, se podría decir que a lo largo de la historia el proceso civilizatorio ha podido producirse a diferentes escalas socialetales, desde el nivel familiar y tribal hasta grados de mayor organización social, como las ciudades estado, naciones o regiones culturales; como señalan Linklater y Pelfini, siguiendo la lógica de Elías, el grado de extensión de las relaciones de interdependencia humana a nivel global estaría llevando a que muchas personas planteen la emergencia de una civilización global o planetaria. Esta emergencia se referiría a dos dimensiones principales, reflejando por un lado una realidad histórica de avance de las comunicaciones, y por otra una dimensión normativa y reflexiva que surge como reacción ante las consecuencias de esta aceleración. Así se observaría la ampliación constante de un proceso estructural de dependencia mutua e integración económica y social producto del avanzado nivel de interconexión, y por otro un nuevo *proceso de civilización* en cuanto el aprendizaje de nuevos estándares sociales de interrelación necesarios para la co-existencia y evolución bajo nuevo escenario (en términos de Elías y Wolff, la expansión de un nuevo modo de existencia humano a escala planetaria, con nuevas exigencias de auto-control e identidad individuales y colectivas).

De este modo, como veíamos más atrás, a la evidencia de este proceso de transformación global se suma la conciencia emergente de las consecuencias no deseadas de la expansión del estilo de vida de la modernidad industrial que este proceso de integración mundial estaría expandiendo, dotando a este proceso de emergencia de una civilización planetaria de una dimensión destructiva por un lado, en cuanto profundización y ampliación de las consecuencias de la crisis de la modernidad, pero por otro de una dimensión normativa liberadora y constructiva, en cuanto oportunidad para la construcción de un orden social mundial alternativo basado en otros principios éticos (tales como la racionalidad ambiental, el cuidado y otros conceptos que veremos en los DT). Este acto de repensar la trayectoria del

proceso civilizatorio en que la humanidad se encuentra, ante los imperativos ambientales y sociales, se expresaría de diversas formas, entre estos en los discursos sobre la construcción de una *nueva* civilización (planetaria) que estamos analizando en este estudio, en cuanto nueva etapa en la historia de la humanidad y su evolución social. Como hemos mencionado brevemente en la introducción, la modernidad, en cuanto experiencia humana universal o particular, está en el centro de esta discusión, llevando por un lado al análisis de la posibilidad de la existencia de modernidades múltiples, y por el otro a los alcances de un diálogo intercultural que recoja las experiencias de las poblaciones excluidas del proceso de construcción del mundo moderno, y en este sentido de la conducción de la trayectoria del proceso civilizatorio. Volveremos a abordar la problemática de la modernidad en el apartado sobre la religión, en particular en el contexto de américa latina, pero comenzaremos esta discusión aquí por su relación con el concepto de 'nueva civilización' o civilización planetaria, en cuanto reflejo o superación de la crisis de la modernidad.

Para empezar debemos decir algunas ideas breves sobre los conceptos de modernidad y modernización, y a la necesidad de dar cuenta de nociones más amplias de ambos. No pretendemos dar cuenta aquí de una discusión profunda sobre los orígenes del concepto de modernidad, debate al que han aportado tanto autores clásicos como otros más recientes. El concepto de modernidad desde las primeras descripciones giró alrededor de la idea del inicio de una era (y conciencia) en un determinado punto entre los siglos XVII y XIX (Larraín, 2005, p. 10), resaltando aspectos como el proceso de racionalización, transformaciones sociales como la diferenciación y la alienación, el desencantamiento del mundo y proceso de secularización, la urbanización e industrialización, los avances de la ciencia y la tecnología, la emergencia de instituciones modernas como el estado nación, la burocracia y sistemas políticos como la democracia, etc.[6] Resalta en este proceso, como veremos en el siguiente apartado sobre la religión y la teoría de la secularización, la asociación popular entre expansión de la modernidad y desaparición o exclusión de la religión, considerado generalmente como un factor anti-moderno o representante del 'antiguo orden', llamado tradicional.

[6] Discusiones abordadas desde Marx, Durkheim, Weber y Simmel hasta autores como Beck, Giddens, Bauman, Lyotard y Habermas más recientemente (entre otros).

Pero estas discusiones siempre estuvieron marcadas también por una crítica a la modernidad, en tanto poseedor de un 'lado oscuro', fuente de opresión, alienación o riesgos, donde resaltan diversos diagnósticos, desde el rechazo a la modernidad, la afirmación de ser un proyecto inconcluso y la acuñación del concepto de posmodernidad como un intento de trascender sus limitaciones. A esto se han sumado discusiones en el marco de la reflexión sobre las tensiones entre el universalismo y el particularismo, que han abordado la pregunta de si la modernidad es únicamente una experiencia europea u occidental o también vinculada a otras culturas (algunas de ellas colonizadas por estas potencias centrales), surgiendo por un lado la teoría de las modernidades múltiples, y por otro la crítica decolonial o poscolonial que rechaza a la modernidad como esencialmente opresiva.[7] Como un intento de sintetizar el enfoque de las modernidades múltiples de Einsensdat y el enfoque interpretativo de Wagner, y con la ayuda de los aportes de Castoriadis, Jorge Larraín identifica los procesos de *autonomía* y *control* como el contenido esencial de cualquier tipo de proyecto moderno (Larraín, 2005, p. 20), permitiendo distinguir entre este contenido esencial y el proceso de institucionalización con que toma forma en la historia (por ejemplo, el proyecto de autonomía podría reflejarse tanto en la democracia liberal capitalista, la democracia popular socialista o la democracia populista Latinoamericana, muy diferentes entre sí pero todas expresiones institucionales de la creciente capacidad en esas sociedades de auto-determinar sus propias leyes o normas), reflejando la tensión que nace de la interpretación sobre las problemáticas básicas de la vida social (epistémica, política y económica). Finalmente, recordando a Norbert Lechner (Lechner, 1988), la modernidad se referiría a la posibilidad de construcción humana del orden deseado, a diferencia del mundo tradicional, con un modelo 'dado' o 'recibido', o de la opción posmoderna, abierta hacia el futuro pero sin un derrotero claro.

Sin embargo, en el contexto de nuestra reflexión sobre el proceso de civilización, los discursos que plantean la transición hacia una 'nueva' civilización, y sus dimensiones planetarias, surge la pregunta de si este esquema permite resolver o superar los desafíos enfrentados por la humanidad en la coyuntura actual, o si mantiene la discusión, en especial en América Latina, entrampada en una dicotomía entre lo tradicional y lo moderno donde no hay una salida clara.

[7] En estas discusiones podemos encontrar autores como Einsensdat y Wagner, así como Mignolo, Escobar, Lander, Quijano y Sousa Santos, entre otros.

Entre estas grandes tendencias hay diversas posturas, y aquí es donde quisiéramos entrar a la discusión, analizando algunas construcciones teóricas que incorporan elementos de la crítica decolonial y de las modernidades múltiples, pero evitando caer en lo que podríamos considerar un esencialismo y relativismo 'metodológico'. Esto podrá entregarnos puntos de apoyo conceptuales para nuestro abordaje sobre las conexiones entre esta discusión y los discursos de emergencia de una 'nueva' civilización (en su doble dimensión estructural y normativa/relacional), y nuestra posterior conexión con el concepto de religión y la construcción del mundo.

1.2.4.1 Modernidad, civilización planetaria y conciencia del mundo

Un autor interesante en esta línea es el sociólogo alemán Oliver Kozlarek, quien escribe desde su experiencia en México. En su obra "*La modernidad como conciencia del mundo*", Kozlarek discute teorías como el poscolonialismo, la teoría crítica y la teoría de las modernidades múltiples, con el objetivo de encontrar salidas originales a muchos de los 'cuellos de botella' que resultan de posturas que oponen dicotómicamente el particularismo y el universalismo, sin poder encontrar dimensiones universales en las culturas particulares mismas. Basándose en algunos escritos del científico alemán Humboldt, que en el siglo XVIII recorrió gran parte del llamado 'nuevo mundo', Kozlarek construye una interpretación de la modernidad bajo la noción de conciencia del mundo desarrollada por éste. De acuerdo con Kozlarek,

> "*La conciencia del mundo de la modernidad requiere, se podría decir ahora, que comprendamos la modernidad principalmente como el estado planetario de las relaciones humanas. Y en términos aún más enfáticos: aquello que denominamos la 'modernidad' encuentra su denominador común más pequeño en la interconexión históricamente singular de las relaciones humanas que abarcan el planeta entero, interconexión que recibió un impulso decisivo por el colonialismo."* (Kozlarek, 2014, p. 13)

En este sentido, para Kozlarek la perspectiva decolonial no implica necesariamente que las experiencias oprimidas por el proceso de colonización sean anti-modernas o que impliquen la superación de la modernidad para poder surgir, sino que la *"… conciencia del mundo exige que las experiencias no consideradas de hombres en todas partes del mundo se tomen en cuenta para aprender de ellas*"

(2014, p.16). Esto se relaciona con un elemento central en la perspectiva de Kozlarek, el que finalmente toda investigación o teoría social se ocupa finalmente de los seres humanos, aunque se les describan bajo otras categorías conceptuales. Esto que es usualmente olvidado en el ambiente de las ciencias sociales deriva en lo que denomina como un proyecto de 'humanismo intercultural', reflejado en lo que más arriba describíamos como el intento de aprender de las múltiples experiencias humanas a lo largo del globo terráqueo, como elementos de esta conciencia del mundo. Pues finalmente "… *la construcción del mundo es interesante desde la perspectiva de la teoría social, más exactamente, de la teoría de la acción, porque debe entenderse como proceso de acción humana*" (Kozlarek, 2014: 25). Esta afirmación será muy importante para nuestro marco conceptual y las nociones sobre el concepto de religión y su relación con el proceso de la civilización, de las cuáles podremos derivar también sus importantes relaciones con el concepto de desarrollo y cambio social, o construcción del mundo. El concepto de modernidad que desarrolla Kozlarek es bastante amplio, incluyendo elementos que en las discusiones clásicas han sido consideradas como contradictorias o externas a la modernidad. En la noción de Kozlarek (2014, p. 54) destaca también la dimensión imaginaria de la modernidad:

> *"En este sentido, 'modernidad' sería hoy en día un concepto general para un mundo imaginativo que compartimos las personas, sin importar el lugar de nuestra Tierra donde habitemos. En ello es característica la manera como las afinidades y las diferencias confluyen en el mundo imaginativo. La conciencia de la diferencia y la idea de unidad ya no se oponen como excluyentes, sino en el concepto de modernidad se convierten en una totalidad cargada de tensiones. El mundo imaginativo de la modernidad incluye lo mismo tradición, religión y mito que universalismo, racionalización, diferenciación, urbanización, movilidad social, etc."*

Podemos apreciar en esta cita un concepto amplio de modernidad, incluyendo a la misma religión y la tradición, considerada como una totalidad cargada de tensiones. En este sentido, no se niegan las contradicciones que emergen con este fenómeno de cambio radical que es la modernidad, pero éstas no necesariamente implicarían una dicotomía sin solución entre esencias culturales incompatibles, sino que existirían posibilidades de articulación intercultural, e incluso de identificación de elementos comunes.

Esta visión de la modernidad como una etapa histórica de la humanidad, reflejo de un proceso de conciencia de la dimensión planetaria de su existencia en cuanto una 'común humanidad', de una escala global de las interacciones, ha traído a la luz el proyecto de la "era axial" acuñado por el filósofo alemán Karl Jaspers hace más de cincuenta años. Esta teoría hace referencia a un periodo en la historia de la humanidad (hace aproximadamente 2500 años), momento en el cual diferentes civilizaciones contemporáneas pasaron por 'giros civilizatorios' similares sin tener una profunda conexión entre sí. Este proceso civilizatorio común, reflejo de la común humanidad subyacente a estas diferentes civilizaciones o experiencias culturales, bajo el concepto de 'era axial', fue tomado posteriormente por Shmuel Einsensdat y otros autores como una justificación histórica para su proyecto de las modernidades múltiples, identificando en las civilizaciones de la era axial las raíces de las diferentes versiones de modernidad que tenían el potencial de emerger (modernidades china, griega, semita o judía, etc.). Sin embargo, Kozlarek ha afirmado que esta sociologización excesiva del enfoque estaría despojando la base normativa y humanista de la teoría de Jaspers, con serias distorsiones para el análisis de los procesos históricos posteriores a la era axial (2012, p. 205). Para Kozlarek justamente el aporte de la teoría de Jaspers sería su vocación humanista, demostrando la común humanidad subyacente al proceso civilizatorio de los diferentes pueblos de la era axial. Es más, Kozlarek reinterpreta esta nuevo uso de la teoría de la era axial para aplicarla a la modernidad como una 'segunda era axial', en etapa que permitiría a la humanidad por primera vez en la historia experimentar un *único mundo*; el desafío sería ahora convertir este *mundo único*, producto del proceso de colonización y la expansión hegemónica de la modernidad occidental, en un *mundo compartido*, un proyecto que debe ser construido entre todos, en especial por aquellos cuyas experiencias han sido históricamente excluidas del proceso (2012, p. 207). Para Kozlarek este proyecto de humanismo intercultural sería una manera de superar las posiciones esencialistas que surgen desde algunas de las posturas del proyecto decolonial o postcolonial, que en su deseo, impulsado por un sentido de justicia, de relevar las experiencias y saberes de los que han sido excluidos u oprimidos por el proyecto moderno hegemónico (occidental), tienden a rechazar toda forma de conocimiento llamada 'occidental', olvidando que en el mismo pensamiento 'occidental' existen una gran variedad de perspectivas, y que contiene voces alternativas que se opusieron a las versiones hegemónicas de modernidad materialista e instrumental.

> «*Adicionalmente, uno no puede pasar por alto el hecho de que la crítica al occidente usualmente utiliza criterios de humanidad y autonomía que pueden ser encontrados en la tradición Occidental, o que incluso han surgido desde allí. De este modo parece no ser muy prometedor el enfrentar uno contra otro a las tradiciones y maneras de pensar Occidentales o No-occidentales. Es mucho más prometedor buscar elementos en todas las tradiciones, visiones de mundo y modos de pensar que puedan servir de puntos de partida de una comunicación intercultural acerca de principios válidos para entender el mundo hoy en día y para resolver los problemas urgentes que la humanidad comparte*.» (Kozlarek, Rüsen y Wolff, 2012, p. 11, traducción libre).

En este sentido, se debe considerar que también al interior de lo denominado 'occidental' hay una gran diversidad de formas de conocimiento, y que también hubo opresiones o formas de 'colonialismo' interno o sufrimiento en occidente a raíz del proceso de colonización (Kozlarek, 2014: 28). También se debe mencionar que lo que se ha conocido como 'modernidad occidental' es también una simplificación, que como decíamos más atrás tanto en su génesis como en sus expresiones actuales, ha tenido una diversidad de expresiones, muchas de ellas con dimensiones espirituales u otras nociones de racionalidad, aunque no han llegado a ser las más conocidas o hegemónicas (ver por ejemplo la obra de Sorkin sobre la Modernidad Religiosa, que comentaremos más adelante). La búsqueda de visiones de mundo o formas de pensar en todas las tradiciones culturales (occidentales y no-occidentales) para iniciar un proceso de comunicación intercultural sobre principios válidos para entender el mundo hoy en día e intentar resolver los problemas comunes que la humanidad comparte, se conecta con nuestro análisis de los discursos sobre la emergencia de una 'nueva' civilización o civilización planetaria, ante los imperativos ecológicos y sociales que enfrentamos. Esta segunda dimensión del proceso de emergencia de la civilización planetaria, la normativa o relacional, adquiere relevancia en este sentido, lo que ha llevado a Kozlarek y otros autores a criticar las posturas que ven como imposible el logro de algún criterio moral universal o compartido. Justamente por la imposición de normas culturales particulares que se hizo en nombre de un supuesto universalismo durante la expansión de la modernidad (el 'falso universalismo' a que se refiere Sousa Santos, entre otros), ha llevado a muchos intelectuales a ir al extremo de cuestionar la posibilidad de diálogo intercultural o el reconocimiento de una común humanidad (un 'universalismo genuino').Kozlarek, Wolff y Russen se preguntan de manera propositiva si más

bien no sería posible derivar valores universales desde la misma interrelación entre diferencia y semejanza que significa el ser un *ser humano*:

> "*¿Hay alguna posibilidad de pensar sobre y conceptualizar a la humanidad como una dimensión comprehensiva de las vidas de todas las personas y como una manifestación de las peculiaridades en todas las formas y procedimientos del proceso de formación de identidad hoy en día? ¿Y al mismo tiempo, pueden derivarse valores universales y fundamentales de esta interrelación entre diferencia y semejanza en ser un ser humano?... Lo que, si es posible, podría prevenir la amarga permanencia del etnocentrismo y el 'choque de civilizaciones' y transformarlo en rasgos culturales de un reconocimiento crítico de diferencias en nombre de una común humanidad.*"(Kozlarek, Rüsen y Wolff, 2012, p. 12, traducción libre).

Junto con la discusión sobre el concepto de modernidad, también hay un extenso debate sobre el concepto de 'modernización', estrechamente vinculado a la noción de desarrollo. A modo general, el concepto de modernización hace referencia al proceso de despliegue o avance hacia la modernidad, lo que Domingues articula como "*tendencia a realizar procesos concretos y específicos"* bajo la intención de determinadas colectividades y sus términos de referencia en los *"horizontes del desarrollo social"* (2009, p. 15); pero aquí es donde han emergido los principales problemas con el concepto, pues se ha acusado al proyecto de modernización de universalizar lo que más bien sería una forma *particular* de experiencia histórica moderna, principalmente la experiencia norteamericana u occidental. No vamos a entrar aquí en una discusión más profunda sobre el concepto de desarrollo, el cual será uno de los temas el tercer capítulo, pero mencionaremos algunos elementos generales.

Podríamos mencionar, por ejemplo, que en el campo de la sociología latinoamericana, el debate sobre la teoría de la modernización, y su contraparte de producción latinoamericana, la teoría de la dependencia (Ward, 2005, p.275), ha ocupado gran parte de la reflexión sociológica en las últimas décadas, que como explica Alejandro Portes, signficando un importante triunfo de la sociología latinoamericana en el sentido de que abordó en sentido crítico la teoría sociológica de la modernización en cuanto propuesta que igualada el progreso nacional con la adopción de los valores y prácticas occidentales (Portes, 2005, p.29). Pero un elemento que

muchas veces es ignorado en esta discusión, que fácilmente cae en la dicotomía de la modernización versus la dependencia, o el universalismo versus el particularismo, es que tal como afirma Kozlarek, justamente "… *habría pasado por alto el hecho de que dichas teorías constituían, efectivamente, una contribución importante y necesaria para superar el provincialismo del pensamiento sociológico, además de que en ellas empezaba a descifrarse una conciencia del mundo en el sentido planetario. Es decir, el tratamiento de la 'modernidad' y de la 'modernización' habría puesto un acento manifiesto en la globalidad*" (Kozlarek, 2014, p. 66). En este sentido, tomando una postura más amplia, se podría ver que al igual que el colonialismo a su manera (más trágica), las mismas ideologías de la modernización representarían una manera, inicialmente excluyente y particularista, de referirse a la humanidad como una 'totalidad', en cuanto a 'conciencia del mundo', pero que de esta forma contribuyeron a iniciar un debate o conversación al interior de diferentes disciplinas científicas sobre 'el mundo' que ha evolucionado hasta ir construyendo imágenes más complejas, heterogéneas e interconectadas de la misma humanidad, sin necesariamente tener que abandonar esta idea de 'compartir un mismo mundo'. La pregunta no sería cómo vivir en mundos diferentes para respetar los particularismos, desconectados entre sí, sino más bien cómo los seres humanos pueden compartir un mismo mundo, o construir un mundo compartido sobre determinados principios y valores, respetando y manteniendo las diversidades pero aceptando también sus interconexiones e interdependencias..

1.2.4.2 Civilización, crisis y proceso de aprendizaje: un marco inicial

De este modo, en esta discusión sobre la modernidad, el proceso de modernización o desarrollo, y su relación con lo que hemos denominado la emergencia de una civilización planetaria, podemos apreciar dos dimensiones diferenciadas pero interrelacionadas: en primer lugar una noción de modernidad como el *estado planetario de las relaciones humanas*, una conciencia del mundo, una etapa o escala de comunicaciones en la evolución histórica de la humanidad donde se ha generado una sociedad mundial globalmente interconectada (no por ello ausente de grandes injusticias estructurales y exclusiones, generadas muchas veces por la expansión del mismo proyecto particular de modernización 'occidental'); en segundo lugar, la necesidad de dotar a esta estructura de un *sentido normativo* que informe las interrelaciones que ocurren dentro de su marco, y que trascienda las opciones que hasta este momento han dominado los modos

de existencia en esta etapa colectiva de la historia (el liberalismo, el socialismo, el desarrollismo, el humanismo occidental, el materialismo moderno, la racionalidad instrumental, la secularización, etc.), para así cambiar la dirección hacia donde se dirige el proceso civilizatorio en el que se encuentra la humanidad, con su expresión en los imperativos ecológicos y sociales de la sustentabilidad. De esta forma se podría desplegar todo el potencial transformativo de este doble proceso de civilización, abarcando a la diversidad de la raza humana interconectada por este fenómeno histórico de interdependencia en un proceso de aprendizaje social de larga duración. Pero la pregunta que emerge es si es la *modernidad misma* lo que representa a esta nueva civilización planetaria en emergencia, o si es más bien el reflejo de una *etapa* en este proceso, en una larga *transición*, pero que sería superado o trascendido en el camino, similar a lo que menciona Kozlarek con relación a las teorías de la modernización y el proceso de colonización en cuanto etapas que no representan pero posibilitan procesos más amplios de interconexión humanas en construcción.

Recordando nuestros planteamientos en la introducción, donde explicamos nuestros intereses de investigación y describimos el problema a ser abordado, esta pregunta pasa a ser fundamental para abordar la mencionada dicotomía entre tradición y modernidad en que se ve entrampada esta discusión en América Latina, en el contexto de los discursos de transición que intentan aportar a la construcción de un nuevo paradigma social. Pero al momento de analizar la naturaleza de todo proceso de 'transición', y sus referencias a un proceso en 'emergencia' (en este caso una nueva civilización), aparecen ciertos elementos que nos pueden ayudar a entender las tensiones que surgen en este tipo de dinámicas, ayudándonos en nuestros esfuerzos de trascender esta dicotomía en nuestra lectura de la *crisis* en este contexto de transición civilizatoria. Toda transición entre dos realidades supone la superposición de elementos de la realidad inicial que se quiere trascender con otros de la nueva realidad emergente, lo que genera una importante sensación de crisis y confusión. Bajo este enfoque, la *modernidad* representaría esta etapa de superposición, en cuanto manifiesta algunas de las capacidades de una nueva realidad 'potencial', en términos de la escala global de interconexión a que se ha llegado y el poder de ciertas fuerzas en desarrollo, como la ciencia y la técnica, pero aun en un estado 'inicial' de despliegue, una estructura en construcción pero en necesidad de una nueva normativa que redirecciones las interacciones que sostiene (como parece ser la idea

de una normativa de la interdependencia, de la racionalidad ecológica, del mutualismo social, del 'cuidado', etc.). En suma, la existencia de una cierta una estructura social de relaciones planetarias pero en necesidad de una normativa de la *interdependenciai* que la regule, lo que generaría diferentes tipos de tensiones durante el proceso de transición: por un lado un sentimiento de *inseguridad* que se reflejaría en el deseo de 'retornar' a realidades anteriores de mayor 'seguridad', como lo que representa la 'tradición', expresado en posturas como la 'resistencia' al cambio o a lo 'nuevo'; por otro, un sentimiento de *confusión* permanente ante la rapidez de los cambios y los efectos dañinos de la adopción acelerada o no reflexiva de algunos de éstos, representado en la naturaleza de la 'modernidad' misma y la sensación de crisis, generando una serie de 'reacciones' dicotómicas, oponiendo elementos entre sí, característica misma también del mismo marco cultural moderno; en tercer lugar,, un proceso de construcción de algo nuevo, emergente, que intenta superar las dicotomías entre tradición y modernidad, o entre resistencia y reacción, buscando nuevas formas de interdependencia, lo que recordando las nociones de teoría crítica de Hartmut Rosa que vimos en la introducción, explorarían y reclamaría grados crecientes de 'resonancia mutua' e interconexión, o 'regeneración'. Estos tres elementos se darían de manera paralela, y en tensión mutua, reflejando la naturaleza compleja de los procesos y discursos en un contexto de transición.

Bajo esta perspectiva, el nuevo paradigma social o civilización emergente al cual se refieren los DT no sería una especie de adaptación del proyecto moderno a una serie de entornos culturales diversos, como supondría el proyecto de las modernidades múltiples, sino algo nuevo y diferente, pues la modernidad misma seria trascendida en el proceso, en cuanto expresión de una etapa histórica de *transición*, permaneciendo algunos de sus elementos o capacidades en el orden social emergente, pero transformados y acoplados a otras capacidades y dimensiones de una nueva civilización, planetaria, una nueva realidad, diferente a la anterior. La modernidad sería una etapa de en la historia donde por medio de procesos tanto destructivos (colonialismo, conflictos mundiales, etc.) como constructivos (convenciones internacionales sobre el 'daño', instituciones trasnacionales, etc.), el esqueleto de un orden social mundial diverso pero interconectado estaría emergiendo (la interdependencia global de Linklater), pero aún no dotado de una 'conciencia' que le permita manifestar todos sus 'poderes' o capacidades de manera coherente, constituyendo en este sentido una etapa

histórica, aunque crucial, por medio del cual emergen algunas de las bases de la realidad en construcción.

Por su puesto que este es un proceso largo y complejo, que no se podría describir en unas pocas páginas, ni tampoco de manera tan lineal o sencilla, pero es un marco analítico e interpretativo que nos puede ayudar a analizar y clasificar los discursos de transición civilizatoria que estaremos estudiando en el siguiente capítulo, junto con el contenido espiritual y cosmovisivo que estarían expresando. En un cierto sentido, los discursos que estaremos analizando darían cuenta de dinámicas de transformación que se podrían conceptualizar como la percepción de nuevas capacidades colectivas emergiendo, o nuevas potencialidades, pero al mismo tiempo paralelo a otras expresiones que representan las capacidades de periodos históricos anteriores, generando un cierto grado de confusión y superposición, como hemos planteado. En términos del proceso de civilización emergente, esto se reflejaría en un proceso de aprendizaje social hacia un tipo de sociedad normativamente más interdependiente, un proceso civilizatorio que, recordando a Linklater (y Elias), implicaría un 'si mismo' ampliado, con una 'conciencia' más aguda, que consideraría las implicancias de sus acciones para los intereses del otro, esté física o socialmente cercano o lejano, y la construcción de modos de co-existencia coherentes con ese nivel de interconexión. El siguiente cuadro refleja la conexión y equivalencias entre estas diferentes dimensiones analíticas que hemos abordado en nuestra discusión sobre el proceso civilizatorio y la crisis de la modernidad, y que será la primera base de nuestro marco analítico para abordar el estudio de los discursos de transición latinoamericanos:

Tabla 1: Marco analítico del proceso de civilización planetaria

Enfoque	**Dimensiones**		
Sociológico	Tradición	Modernidad	Nueva civilización/paradigma
Ontológico	Dependencia	Autonomía	Interdependencia
Transición	Resistencia	Reacción	Resonancia (mutua)

Fuente: elaboración propia

1.2.5 Recapitulando

De este modo, en este capítulo hemos abordado el concepto de civilización, junto con los de proceso civilizatorio a partir de los estudios de Elías, para luego agregar el aporte de diversos autores que agregan otras dimensiones. Hemos visto que la noción de civilización como 'modo de existencia humana' en cuanto proceso de hominización, en el cual ocurre un proceso de aprendizaje social sobre estándares co-existencia a medida que avanzan los grados de interdependencia social, plasmados en diferentes formas y sistemas culturales, nos lleva a la realidad actual de una sociedad mundial en cuanto fundación estructural de una civilización planetaria, pero en necesidad de códigos morales acordes con este nuevo nivel de interacción. Este proceso de *transición* hacia esa nueva realidad de interdependencia de la humanidad es lo que denominamos como *modernidad*, con sus diferentes tensiones naturales entre resistencias al cambio y reacciones a la confusión y crisis, reflejo de un proceso de emergencia y construcción de una nueva civilización que gradualmente trasciende sus bases. En este sentido, aunque no abrazamos la totalidad del esquema elaborado por Elías, podrían identificarse nuevamente dimensiones sociogenéticas y psicogenéticas en este proceso de transformación, o la interconexión de procesos colectivos e individuales. En este caso, la necesidad de un proceso de refinamiento de las relaciones esenciales entre los seres humanos, y entre la sociedad y la naturaleza, reflejo de una conciencia más amplia, liberando potencialidades que parecen difíciles de visualizar en esta época de crisis social y ecológica. Esta necesidad de replantear la trayectoria del proceso de civilización, ahora global, implicaría una dinámica de reflexión tanto interior como exterior en la vida de la humanidad (reflexivo tanto en su dimensión de 'espejo' como cognitiva, recordando a Beck y Giddens), que como mencionamos más atrás son dimensiones que están más conectados entre sí de lo que se suele considerar en los esquemas disciplinarios modernos de las ciencias sociales. Aquí es donde nos conectamos con el tema de la religión y el contenido espiritual, que refleja esta conexión entre la realidad interior y exterior del ser humano, vistos como una sola. En conexión con el proceso de civilización, la religión muchas veces ha sido considerada el motor de procesos de trascendencia que permiten 'controlar' o superar conductas basadas en el instinto de supervivencia, generando patrones de interacción y co-existencia fundadas en una conciencia más amplia de las interconexiones entre los seres humanos, así como con la naturaleza (re-ligar). ¿Qué nociones de religión nos pueden

ayudar a analizar el contenido espiritual expresado en los DT que veremos en el próximo capítulo? ¿A qué nos referimos con contenido espiritual?

1.3 Religión y contenido espiritual

Como decíamos al comienzo de este capítulo, otros dos conceptos centrales en nuestro estudio son los de religión y contenido espiritual, y su estrecha relación. En este apartado vamos a abordar a cada uno, para lo cual haremos referencia primero a la discusión contemporánea que ha emergido en las ciencias sociales en las últimas dos décadas sobre el rol público de la religión. De hecho, es llamativo que paralelo a los discursos sobre transición civilizatoria, así como los de crisis de la modernidad y del desarrollo, ha emergido todo un campo de discusión sobre lo que se ha denominado como la post-secularidad. Esto no es una mera coincidencia. La discusión sobre la crisis civilizatoria y de la modernidad, y su expresión en los discursos críticos del desarrollo así como sobre los efectos del orden global actual, tienen una dimensión filosófica y cosmovisiva, que ha llevado a la revisión de algunas de las bases de la teoría de la secularización y sus pronósticos. A su vez, fenómenos mundiales como la migración, el terrorismo, la emergencia de los pueblos indígenas, y la búsqueda de nuevas narrativas frente a la crisis global, ha hecho que el fenómeno de la religión esté más presente en la vida pública de la sociedad contemporánea, lo que ha llamado la atención de muchos estudiosos. Es interesante que junto con la filosofía y la sociología, uno de los campos donde este enfoque ha tomado fuerza es el de las relaciones internacionales, dada su conexión con las dimensiones civilizatorias de la crisis actual, así como la exploración de enfoques que puedan trascender las bases disciplinarias modernas (con fuertes supuestos modernos, como la misma secularidad). A continuación abordaremos entonces algunos de los elementos de esta discusión, para luego entrar a analizar con más precisión lo que consideramos como religión y contenido espiritual.

1.3.1 El giro post-secular global y rol público de la religión

Como mencionamos, en los últimos veinte años se puede observar una creciente producción intelectual que ha comenzado a disputar la hegemonía de la teoría de la secularización, que suponía que con el avance del proceso de modernización la religión perdería fuerza y lugar en

la vida social. Los fenómenos recientes de resurgimiento religioso global han demostrado las limitaciones de este marco analítico (y podríamos decir prejuicio en algunos casos) de la sociología moderna, y ha generado una rica discusión. Ya en el año 1994 José Casanova publicaría su interesante estudio sobre el renovado rol público de la religión durante los años ochenta, poniendo en cuestión algunos de los elementos de la teoría de la secularización. Casanova comienza a analizar la solidez paradigmática de la tesis de la secularización al dividirla en tres sub-tesis. La primera sería la principal, de la diferenciación, referida al proceso de separación y diferenciación funcional de las esferas seculares, principalmente el estado, la economía, y la ciencia, separándose de la esfera religiosa, la cual a su vez comenzaría un proceso de especialización en su propia esfera (Casanova, 1994, p. 19). Pero de acuerdo con Casanova, también se podrían identificar otras dos sub-tesis, de la declinación y privatización de la religión en la sociedad moderna respectivamente (1994, p. 20). A través de cinco estudios de caso, Casanova demuestra la manera en que diversas expresiones religiosas estarían reclamando mantener o renovar un rol público en la modernidad, y que incluso esta práctica estaría contribuyendo a la crítica contemporánea de las formas modernas 'tradicionales' y liberales de concebir la separación entre lo público y lo privado, en especial desde la esfera de la sociedad civil (1994, p. 66), disputando de este modo el carácter paradigmático de estas dos sub-tesis. Así, el término post-secular surge entre los académicos cuando comienzan a observar que la teoría de la secularización está mostrando límites al momento de explicar el mundo contemporáneo, así como entender el rol que la religión estaría jugando actualmente en el mundo moderno. Sin embargo, este es un término que no está ausente de ambigüedades y críticas.

El estudio de la religión, y su rol en la sociedad, no es un asunto nuevo en la sociología, y se puede decir que al igual que otros fenómenos sociales, éste se ha llevado a cabo desde los principales paradigmas sociológicos existentes. Ya sea como conciencia colectiva, como motivación para la acción, como organización burocrática, como símbolos o conjunto de ritos, como medio de legitimación y socialización, como un 'dosel sagrado', como creencia, como sub-sistema social en proceso de diferenciación funcional, como habitus y práctica en un campo de capitales simbólicos, como una red de relaciones, como una religión cívica, etc.; la religión ha sido estudiada de múltiples maneras (Dillon, 2003). No vamos a entrar aquí en una

discusión profunda sobre cada perspectiva tradicional de la sociología, lo que implicaría hacer una revisión amplia de las diferentes escuelas de pensamiento o paradigmas teóricos; lo que si podemos señalar es que los enfoques más recientes tienden a afirmar la multi-dimensionalidad de la religión, e intentan adaptar su estudio al tiempo, el lugar y las circunstancias más que imponer un modelo teórico unidimensional (Woodhead, 2011). Junto con intentar superar los reduccionismos sociológicos del pasado, también intentan dar cuenta de las concepciones de realidad que las mismas personas o comunidades cosmovisivas plantean (seguramente influenciados por el 'giro cultural' en las ciencias sociales). Lo que nos interesa relevar es que justamente los enfoques clásicos de la sociología siempre han estudiado la religión desde sus marcos analíticos tradicionales, basadas principalmente en la teoría de la secularización, interpretando (y podríamos decir restringiendo) a la religión como cualquier organización o ente social. Lo que es interesante en los enfoques más recientes es que han comenzado a estudiar a la religión desde una perspectiva más amplia, tomando en cuenta su *mirada de mund*o como una postura válida e incluso crítica (y una contribución) a los límites que ha reflejado una lectura puramente moderna/secular de la sociedad contemporánea. Estas lecturas han incluso ampliado las mismas concepciones sobre la modernidad y el lugar de la religión en ésta, dando cuenta incluso de sus aportes históricos al marco cultural moderno, y la existencia de diversas 'modernidades religiosas' o concepciones alternativas que fueron históricamente marginadas. Esto ha posibilitado el tomar de otra manera las concepciones sobre la realidad que emergen de la religión, reflejado por ejemplo en el estudio de las motivaciones de los actores para la acción, las relaciones entre sociedad y medio ambiente, las conexiones entre cultura y naturaleza, las bases seculares del estado moderno, o las concepciones de lo público y lo privado, y su interacción, entre otras cosas. Estos estudios se han centrado tanto en el rol de la religión a nivel local o nacional, como en las dimensiones internacionales y al nivel global. Por eso podemos hablar de un verdadero giro post-secular global.

Un hito en este giro es el diálogo entre Jürgen Habermas y el entonces Cardenal Ratzinger que tuvo lugar en 2004 (aunque existe un amplio debate entre los expertos sobre las concepciones

liberales con que Habermas finalmente aborda a la religión)[8], donde luego de reflexionar sobre las implicancias de la sociedad pos-secular para la democracia liberal alemana, el primero afirmaría:

> "*La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas.*" (Habermas, 2006, p. 46).

Habermas luego reflexionaría sobre el dialogo de la secularización como un 'doble proceso de aprendizaje', entre ciudadanos secularizados y ciudadanos creyentes. Esta afirmación tiene importantes implicancias teóricas y prácticas al momento de estudiar los procesos de desarrollo nacional e internacional, y aspectos como el diseño e implementación de política pública y programas. ¿Hasta qué punto se desarrolla un real diálogo de saberes materiales y espirituales, o seculares y cosmovisivos, al momento de diseñar estas políticas y programas? Esta discusión se ha conectado también con algunos enfoques que han emergido en la sociología de la modernización y del desarrollo, como las modernidades múltiples (Eisenstadt, 2000), que mencionamos en el apartado anterior, y derivado de ello, la noción de secularidades múltiples. Estos marcos intentan reflejar una lectura de la complejidad del mundo global actual, donde al igual que la modernidad, el proceso de secularización no se entendería como un fenómeno homogéneo, sino con diversos grados de imbricación entre lo secular y lo no-secular en los estados modernos actuales (Burchardt y Wohlrab-Sahr, 2013). Diversos estudios recientes estarían dando cuenta de esta perspectiva de observación (Beyer, 2013), abriendo un espacio para analizar el rol de la religión en la sociedad global moderna acorde con el contexto cultural y el tipo de modernidad[9], así como redefinir las mismas nociones de lo secular.

---

[8] Ver: Luca Mavelli y Fabio Petito, "The postsecular in International Relations: an overview", *Review of International Studies* (2012), 38, 931–942. Este artículo consiste en la introducción para un número entero de esta prestigiosa revista dedicado a este tema.

[9] Por ejemplo, el n°28 (número especial) de la Revista *International Sociology* del año 2013 se dedicó enteramente a esta temática.

Como decíamos más atrás, un campo donde esta discusión ha fructificado mucho recientemente es en los estudios internacionales o de la globalización, tanto por la emergencia global de muchos movimientos religiosos, como por la sensación de crisis ante los imperativos sociales y ambientales. Pero para Mavelli y Petito la discusión de la emergencia de lo postsecular en este campo va más allá de dar cuenta del retorno de la religión al espacio público e incluir sus visiones en los modelos de política, sino que:

> "… *the postsecular has emerged as a form of radical theorising and critique prompted by the idea that values such as democracy, freedom, equality, inclusion, and justice may not necessarily be best pursued within an exclusively immanent secular framework. Quite the opposite, the secular may well be a potential site of isolation, domination, violence, and exclusion*" (Mavelli y Petito, 2012, p. 931).

Para estos autores, el hecho de que enfoque ha sido tomado por diversos prominentes intelectuales (entre ellos los ya mencionados Habermas y Casanova, pero también otros como Tal Asad, Charles Taylor, Judith Butler y William Connolly) tiene importantes implicancias para las maneras de entender el mundo hoy en día, entregando luz sobre la centralidad de lo secular como una categoría epistémica moderna, la secularización como una herramienta de poder del estado moderno, la matriz eurocéntrica del secularismo y su funcionamiento poderoso en el mundo postcolonial, los límites de la razón instrumental secular y la necesidad de recuperar las intuiciones morales de la fe como un complemento necesario de la modernidad, y la articulación de lo secular con las tradiciones políticas no-occidentales como parte de un diálogo civilizatorio global (Mavelli y Petito, 2012, p. 932).

Similar como ha pasado con la sociología y sus raíces epistemológicas modernas, para Mavelli y Petito la ausencia de lo postsecular en el campo de estudio de las relaciones internacionales se puede explicar por sus mismos orígenes y fundamentos disciplinarios: tomando como mito original la paz de Westphalia y el orden internacional que emergió en Europa desde entonces (como un intento de superar las guerras y conflictos de base religiosa), lo secular pasó a ser la 'condición de posibilidad' para las relaciones internacionales más que su objeto de investigación o análisis (2012, p. 933). Según estos autores, este es uno de los mitos fundadores de legitimación del estado-nacion liberal, "… *and is itself part of 'a broader Enlightenment narrative*

that has invented a dichotomy between the religious and secular and constructed the former as an irrational and dangerous impulse that must give way in public to rational, secular forms of power'." (2012, p. 934). En una línea similar de crítica a esta narrativa más amplia de la Ilustración que habría inventado la dicotomía entre lo religioso y lo secular, algunos estudios han criticado la aparente 'neutralidad' del secularismo, relavando las maneras en que éste mas bien permite o restringe diferentes maneras de entender y practicar a la misma religión. Como señala Elizabeth Shakman Hurd,

> "*Rather than take secularism to be a neutral or natural space for politics that emerges once religion has been privatised, displaced, or diminished, it takes shape here as a contingent series of legal and political claims and projects that are deeply implicated in the definition and management of religion, religious freedom, toleration, diversity, and so on. Secularism is not the absence of religion, but enacts a particular kind of presence. It appropriates religion: defining, shaping, and even transforming it.*" (Shakman Hurd, 2012, p. 955).

Podemos ver así que con el llamado giro postsecular diversos académicos representantes de disciplinas y áreas de investigación como las relaciones internacionales, los estudios globales, la ciencia política, la sociología, los estudios poscoloniales y culturales, etc., han comenzado no solo a considerar a la religión y su rol con una nueva mirada, sino que a cuestionar las mismas bases seculares de las ciencias sociales y a abordarlo como un problema de investigación de la realidad moderna o posmoderna contemporánea. Desde una perspectiva crítica este tipo de investigación se ha concentrado en la naturaleza construida de la categoría secular/religiosa, y en la noción de lo secular como un régimen de poder/conocimiento, al estilo Foucoultiano. Este enfoque ha generado un fructífero campo de investigación, creciendo en popularidad y extensión, apareciendo en cada vez más revistas especializadas, compilaciones o libros.[10] Sin embargo, a pesar de lo prometedor e interesante de esta línea de estudios críticos, la aparente relación fructífera entre postsecularismo y postmodernismo no deja de ser problemática. De acuerdo con Pabst,

> "… *the shift in emphasis away from the modern dialectics of positivism and transcendentalism towards post-modern difference (however spelled) merely reinforces the sacralisation of the secular,*

[10] Un caso reciente en Latinoamérica es el n°51 de la revista *Estudios Sociales* de la Universidad de Los Andes, Colombia, de enero-marzo 2015, dedicado enteramente a esta temática. Ver: http://res.uniandes.edu.co

> *which is the mark of secularism. By enshrining difference as the new 'absolute', post-modernism elevates alterity or otherness into the sole transcendental term that rules out any substantive, plural unity which might bind together the national polity or the international system*" (Pabst, 2012, p. 1007).

En este sentido, esta aparente igualación entre secularismo y religión que deviene del postmodernismo tiene el peligro por un lado de que el ponerlos a un mismo nivel los hace más difíciles de distinguir, lo que junto con la referida 'sacralización' de la diferencia reduciría su carácter de pluralidades concretas, así como el surgimiento de alguna noción de unidad normativa o compartida (Pabst, 2012, p. 1007).

1.3.1.1 Una mirada comprehensiva

Como podemos ver en esta breve revisión de algunas de las principales perspectivas que han emergido en los veinte últimos años sobre lo post-secular, este naciente campo de estudio es muy complejo y coexisten varios puntos de vista o aproximaciones, lo que hace necesario ensayar maneras de organizar las diferentes tendencias y relevar sus conexiones a veces no tan aparentes. Además, no es un campo ausente de críticas, tanto sobre el alcance de sus teorizaciones iniciales, como de parte de quienes defienden versiones más sofisticadas e intricadas de la teoría de la secularización y que no se convencen tan fácilmente frente al aparente resurgimiento global de la religión (Cipriani, 2004, p. 367). El proceso de secularización también ha traído libertades importantes y ha permitido superar relaciones opresivas del pasado (aunque ha generado también nuevas formas de opresión, como veíamos más atrás). Además, no solo la religión ha resurgido hoy en día, sino que también se ha transformado bastante en comparación con sus versiones más antiguas o 'primitivas'. ¿Cómo se podrían explicar estas diferencias de enfoque y aparentes contradicciones?

Un autor muy interesante en esta línea y que ha desarrollado una revisión comprehensiva de los diversos discursos post-seculares, incluyendo las versiones críticas, es Benjamin Schewel. En su estudio Schewel revisa y analiza los discursos y teorías de los principales intelectuales y filósofos contemporáneos, agrupándolos en siete grandes narrativas. Cada una de estas

narrativas ofrecería lecturas parciales pero complementarias sobre el fenómeno más bien multi-dimensional del discurso académico post-secular, (desde la crítica a la religión en la sociedad moderna hasta la propuesta de diferentes perspectivas para explicar su origen y alcance actuales). Lo que Schewel propone es que sólo por medio de una lectura que intente englobar estas diferentes narrativas, vistas como complementarias, se podría tener una mirada más abarcadora de lo que es una realidad inherentemente compleja. No se puede reducir a un solo elemento, por ejemplo el renovado rol público de la religión o la crisis o defensa de la teoría de la secularización, como únicas explicaciones, sino que habría que analizar el fenómeno de la religión contemporánea y lo postsecular desde una perspectiva más amplia, tanto teórica como temporalmente. A continuación realizaremos un breve resumen de cada una de estas siete narrativas propuestas, para luego ver la manera en que Schewel organiza e interpreta sus conexiones y complementariedades. Este resumen no solo nos servirá para alcanzar una mirada más amplia del fenómeno de lo post-secular, sino que nos mostrará una perspectiva para abordar el análisis de un campo discursivo complejo como éste, lo que nos será muy útil para nuestro propio proceso de descripción del campo de los DT latinoamericanos en el siguiente capítulo.

La primera narrativa postsecular que Schewel identifica es la que denomina como 'Sustractiva' (Schewel, 2015, p.104), o S*ubstraction Narrative* en inglés, la que afirmaría que la teoría de la secularización es más compleja de lo que la versión clásica visualizó inicialmente, manteniendo los elementos básicos de la teoría de la secularización frente a la información aparentemente falsificadora de los estudios postseculares contemporáneos (Schewel, 2014: 50). Autores más contemporáneos como Gauchet, Dennet, Dawkins y Bruce representarían esta narrativa, la que a grandes rasgos prolonga el legado positivista de intelectuales clásicos como Comte que veían a la práctica religiosa como una expresión de ignorancia y superstición, la cual desaparecería a medida que las explicaciones científicas del mundo se expandieran (Schewel, 2015:105). Algunas de las afirmaciones que se desprenden de los aportes de estos autores son las siguientes: para Gauchet, por ejemplo, la religión habría alcanzado su forma más completa durante la temprana era tribal, y que luego gradualmente habría declinado a medida que el proceso de transformación social se incrementó; este orden sagrado tribal era opuesto al cambio, pero una vez que la religión se fue transformando, y en especial con el Cristianismo,

articulando una separación entre lo mundano y lo trascendente, se alejó de su forma inicial; en este sentido, a pesar del actual resurgimiento religioso, éste ya no sería la forma religiosa inicial, y por lo tanto, no sería relevante (Schewel, 2014: 50). Otro autor en esta línea es Dennet, y que según Schewel, desarrolla otra versión de esta narrativa al presentar a la religión como un fenómeno cultural destructivo y debilitante que emergió históricamente como una manera de interpretar la separación y memoria de los seres queridos difuntos. En este proceso habría surgido la figura de lo Divino como una manera de evitar la falsificación de estas interpretaciones, un concepto general y abstracto que ubica lo religioso no en esta 'realidad', pasando a ser una fuerza del orden en el mundo. Para Dennet, la Ilustración reflejaría la liberación que un grupo de intelectuales pudo realizar, haciendo visible el gobierno de un sistema de leyes ciegas, generando por otro lado una expansión inmensa del conocimiento humano. Para Dennet, el resurgimiento religioso actual sería un signo de la precariedad y dificultades que tendrían los esfuerzos por parte de la sociedad secular de ayudar al progreso humano, no que la secularización es falsa, y que la influencia destructiva de la religión debe ser enfrentada con la extensión de la educación científica (Schewel, 2014: 51). De acuerdo con Schewel,

> "*This first approach helps curb overly enthusiastic responses to the postsecular problematic by pointing out that the forces identified by secularization theorists are not necessarily dead and gone. Indeed, the very fabric of modern Western society has transitioned from one in which religion played a central organizing role to one where it operates as but one sphere among others, and vested political and intellectual interests are still actively working to bring about religion's decline*" (Schewel, 2014, p. 51).

La segunda narrativa que identifica Schewel afirmaría básicamente que la teoría de la secularización acertadamente describe una fase limitada de la historia moderna, pero falla al momento de dar cuenta de las recientes transformaciones globales (Schewel, 2014: 51). En este sentido, la teoría estaría mostrando sus límites al no dar cuenta del resurgimiento religioso contemporáneo, siendo impulsada por la globalización. Autores en esta línea de pensamiento, como Philpott, Toft y Shah, identifican un proceso de subordinación de la religión en las fases tempranas de la modernidad, con un 'pico' a mediados del siglo XX, cuando sociólogos como Peter Berger lanzaron predicciones sobre la desaparición de la religión en el siglo XXI

(Schewel, 2014: 51). Pero cincuenta años después este escenario ya no se cumpliría, pues para estos autores al verse forzados a establecerse de manera independiente de los estados modernos, esto permitió a los actores religiosos utilizar las fuerzas en expansión de la democracia, la globalización y la tecnología moderna para expandir su influencia en gobiernos y organizaciones internacionales de maneras que los actores estatales no pueden realizar (Schewel, 2014: 52). En una línea similar, Steger interpreta el diseño político moderno de los estados nacionales europeos como un intento ideológico por parte de las elites de frenar e incluso contener a la religión, sin embargo con la desestabilización de lo nacional y sus traducciones políticas, producto del proceso de globalización, estaría permitiendo a la religión maniobrar de una manera más libre que nunca en la historia reciente (Schewel, 2014: 52). De acuerdo con Schewel, este enfoque a la problemática postsecular nos ayuda a ver que,

> "*…many scholars embraced secularization theory, not necessarily in order to advance some kind of anti-religious agenda, but because it actually appeared to be happening. It also clarifies the fact that globalization has disrupted the conditions that allowed such patterns of secularization to emerge and is helping religious actors to play a far more prominent role in the public sphere than before*" (Schewel, 2014: 52).

La tercera narrativa postsecular que analiza Schewel es la que denomina en algunos textos como narrativa de la 'Renovación', o *Renewal Narrative* (Schewel, 2015:106). Ésta representaría la idea de que la teoría de la secularización describe una parte de lo que es un proceso más amplio de declinación y renovación de la religión (Schewel, 2014: 52). El proceso de declinación de la religión en la modernidad habría que verlo como parte de un proceso histórico mucho más amplio; de hecho los autores que representan esta tendencia verían a la declinación de la religión como un problema que debe ser resuelto por medio de la renovación del compromiso con algunas formas de religión premoderna. Uno de los autores que representaría esta tendencia es Alasdair MacIntyre, que en algunas de sus obras afirma que el surgimiento de la cultura occidental moderna ocurrió al mismo momento que el inicio de un declive de la tradición de investigación moral centrada en la virtud. Para MacIntyre, la idea de que los seres humanos poseen un gran potencial espiritual, y el cultivo individual y colectivo de las virtudes permitiría este potencial emerger, habría sido abandonado apresuradamente por los pensadores modernos, a pesar de ser la base sobre la cual crecieron la mayoría de las

intuiciones morales modernas (Schewel, 2014, p. 52). Por este motivo en la actualidad la humanidad se encontraría en aprisionada en un ciclo de conflicto moral, indefensa contra el relativismo de las nociones de bien que los grupos de poder se imponen unos a otros. Para MacIntyre esto se podría revertir si un pequeño segmento de la sociedad pone en movimiento un proceso gradual de renovación espiritual, dedicándose a la construcción de formas locales de comunidad. De acuerdo con Schewel, otro autor en esta línea es Cavanaugh, quien plantea que lo que los teóricos de la secularización describen es más bien la migración de lo 'sagrado' desde los objetos 'apropiados de Dios y la Iglesia' hacia el objeto idolatra del estado-nación (Schewel, 2014, p. 53). Para este autor, en el mundo occidental aparentemente la religión estaría en declinación, pero más bien lo que estaría ocurriendo es que estaríamos observando el surgimiento de una forma idolatra de religión que trata el estado-nación 'finito' como una bien infinito (Schewel, 2014, p. 53). Una tercera versión de esta narrativa se vería en la obra de David Martin, quien analiza la expansión del cristianismo desde la perspectiva de diferentes formas de evangelización histórica, primero por los líderes de la Iglesia católica en las elites, luego por los frailes en las masas europeas, después principalmente por la ola protestante con la reforma y más adelante el revitalismo protestante en Norteamérica, y en la actualidad en el 'tercer mundo' en las formas evangélicas; para Martin este sería un proceso principalmente recular, y la teoría de la secularización fallaría al enfocarse en estas diferentes etapas presentándolas como si fueran un proceso lineal de declinación (Schewel, 2014: 53). Aunque estas tendencias reflejan un foco principalmente en el cristianismo, según Schewel también habrían autores representativos de esta narrativa enfocadas en otras religiones, tales como el trabajo de Iqbal sobre la caída y resurgimiento del Islam, y el recuento de Heidegger sobre la declinación y renovación del politeísmo Griego pre-Socrático. Para Schewel aunque esta narrativa tiene una tendencia a enfocarse en lo cristiano y las perspectivas occidentales, "…*it does help us see that the existence of processes of religious decline should not be considered proof of religion's looming permanent demise*" (Schewel, 2014, p. 53).

La cuarta narrativa que Schewel identifica es la que denomina como la narrativa 'Trans-secular', o *Tran-secular Narrative* (Schewel, 2015, p. 107). La primera y tercera narrativa que vimos podrían verse en cierto sentido como respuestas dicotómicas de declinación o renovación de la religión; esta narrativa reflejaría el intento de trascender la dicotomía, enfocándose más bien en

las dinámicas de transformación de la religión en el mundo moderno mas que su marginación o declinación (Schewel, 2015, p. 107). Prominente entre los pensadores trans-seculares estaría el filósofo Charles Taylor, quien asegura que las condiciones de creencia fueron transformadas durante el periodo moderno: mientras en el medioevo era virtualmente imposible visualizar la posibilidad del ateísmo, entre los 'modernos' la no-creencia es una posición viable (Schewel, 2015, p. 107). Pero esto no significaría que la religión o creencia desaparece, mas bien de que se ha aprendido a ver el mundo sin referirse a una dimensión o ser trascendente; pero esta conciencia según Taylor estaría más bien estimulando todo un conjunto de nuevas perspectivas y creencias religiosas. La elección no sería simplemente entre la religión premoderna o la irreligión moderna, sino que la modernidad pondría a disposición nuevos patrones distintivos de vida religiosa (Schewel, 2014, p. 54). En este conjunto de autores se ubicaría el ya mencionado Casanova, quien aunque disputa las dos sub- tesis de la privatización y declinación religiosa, no desconoce la tesis de la diferenciación; lo particular sería que ahora la religión sigue influyendo, pero desde una esfera separada (ya no como una matriz toda abarcadora), pero seguiría presente en la vida moderna (Schewel, 2014, p. 54). Taylor agrega otros elementos al análisis de la secularización, enfatizando el movimiento desde una sociedad donde la creencia en Dios no era desafiada a una donde es entendida como una opción entre otras. Esto lo denomina como el *immanent frame*, o marco inmanente de la cultura moderna occidental, dando a entender por esto que gran parte de las decisiones y acciones se realizan sin hacer referencia a la trascendencia, en especial en el proceso de investigación científica (Schewel, 2014, p. 54). Otro ejemplo de esta narrativa sería el trabajo de Josephson sobre el discurso secular Shinto en Japón, como una estrategia de la elite gobernante para integrar elementos espirituales históricos con el discurso científico-moderno, separándolos al mismo tiempo de las esferas del cristianismo y el budismo (Schewel, 2014, p. 55). Para Schewel este cuarto enfoque o narrativa de lo post-secular "… *allows us to see that the process of secularization did not involve religion's wholesale marginalization and decline and it also proceeded differently in different parts of the world*" (Schewel, 2014, p. 55).

La quinta narrativa que describe Schewel afirma que la teoría de la secularización habría pasado por alto el involucramiento íntimo de la religión en la formación histórica de la modernidad. Este enfoque ha surgido principalmente entre historiadores y cientistas sociales, quienes

buscan corregir la tendencia de menospreciar o pasar por alto el rol que la religión ha tenido en el desarrollo de la misma modernidad (Schewel, 2014, p. 55). Para estos autores no es que simplemente la religión estuvo presente durante el surgimiento de la modernidad, sino que tuvo un rol fundamental en estimular y moldear varias de sus características fundamentales. Tal es el caso de Preston, que en sus estudios da cuenta de cómo la religión jugó un factor importante en moldear las percepciones de los norteamericanos sobre el mundo, contribuyendo de este modo a los debates internos así como sobre las maneras en que los EEUU debía relacionarse con el mundo, influyendo decisivamente en el rol que han jugado en las relaciones internacionales (Schewel, 2014, p. 52). En el caso de Gaukroger, quien afirma que, contario a la mayoría de las visiones, el éxito de la ciencia en occidente es debido a su cercana asociación con la religión mas que su alejamiento de ésta. Para este autor, en muchos aspectos el cristianismo legitimó la formación gradual de una cultura científica en la Europa moderna; aunque formas similares de investigación científica habrían surgido en China y en el Islam medieval, el involucramiento del cristianismo en la filosofía natural habría permitido que emergiera la revolución científica (Schewel, 2014, p. 52). El caso de Sorkin es muy interesante, pues critica la suposición de que la Ilustración fue un fenómeno uniforme y puramente secular, sino que la describe como una gama de posiciones radicales, moderadas y religiosas. La primera tenía un discurso más materialista y anti-teológico, la versión moderada exponía una especie de 'deísmo providencial', mientras que la posición religiosa (representada en intelectuales como Mendelssohn, Warburton y Vernet) promovía ideas como lo razonable y la religión 'natural', la tolerancia y la ley natural, con el fin de informar e incluso reformar a la religión establecida. Con estas ideas Sorkin invita a abandonar la concepción de la Ilustración como un fenómeno uniforme, y a abrazar una noción más matizada reflejada en un fenómeno de tres frentes (Schewel, 2014, p. 52). Otras tendencias de este enfoque exploran la influencia del Islam en el Renacimiento Europeo, y la influencia de la religión en el desarrollo del mundo académico occidental, ampliando de este modo las concepciones sobre el rol de la religión en el surgimiento de la misma modernidad (Schewel, 2014, p. 52).

La sexta narrativa que identifica este autor es la que denomina como la narrativa 'Constructiva', o *Constructive Narrative*, la cual básicamente transmite la idea de que los conceptos académicos de 'religión' y lo 'secular' han sido moldeados por la teoría de la secularización y deben,

entonces, ser criticados y reconstruidos si se va a continuar usándolos hoy en día (Schewel, 2014, p. 56). Este enfoque explora la manera en que estos dos conceptos han sido construidos en el mundo moderno, y fueron influenciados por el proyecto moderno y sus supuestos. El aplicarlos a otros periodos históricos o realidades culturales, como suelen hacer los teóricos de la secularización, llevaría a una falsa representación de la realidad, contribuyendo a los intentos coloniales de 'Occidente' de reconstruir el mundo a su 'imagen y semejanza' (Schewel, 2014, p. 56). Un destacado autor en esta línea es Tal Asad y sus conocidos estudios sobre la 'formación de lo secular' con relación al Islam. Para este autor la modernidad es un proyecto que determinadas personas con poder persiguen, y la religión, como un concepto construido al interior de este proyecto, serviría para especificar la manera en que la forma de vida moderna debe llevarse a cabo (Schewel, 2014, p. 56). En particular este proyecto pondría a la religión en la esfera privada, separándolo de lo que es esencial según este autor, cuales son las esferas políticas, económicas, la ciencia y la moralidad. Esta concepción no ayudaría mucho a entender las formas de práctica cristiana del pasado, así como no ayudaría a comprender las reacciones del Islam a la privatización: no tanto un acto de nostalgia hacia el pasado, sino que el reflejo de una concepción distinta de religión (Schewel, 2014, p. 56). En el caso del cristianismo, el historiador Nongbri afirma que el concepto moderno de religión surgió por medio de una proyección al mundo de la 'desunidad cristiana', al desarrollarse en el contexto de la fragmentación de la Europa cristiana producto de las guerras religiosas de la post-Reforma (Schewel, 2015, p. 109). Esta línea de pensamiento estuvo asociada a la gran diversidad de culturas que los europeos estaban enfrentando en esa época, y la 'lógica' de que cada cultura debía tener su propia religión, y que debiera presentar un conjunto de creencias en competencia con otras religiones, así como idealmente separado de las esferas culturales, económicas y políticas (Schewel, 2014: 57). Pero la gran mayoría de las culturas no responden a un marco de este tipo, y Nongbri recomienda una aproximación a las culturas antiguas y no occidentales con un marco más holístico. Otro autor vinculado a este enfoque es Masuzawa, quien afirma que el concepto de 'religiones mundiales' fue acuñado para que Europa pudiera mantener algún sentido de universalismo después del descubrimiento de la gran riqueza de la diversidad humana (Schewel, 2014, p. 57). De esta lectura habría surgido la noción del surgimiento de una serie de civilizaciones asociadas a cada una de las grandes religiones mundiales. Esta narrativa nos ayuda a ver que los conceptos de 'religión' y lo 'secular'

frecuentemente traen en sí mismos supuestos que la corriente post-secular justamente pretende cuestionar. Pero más que abandonar estos conceptos, según Schewel nos deberían forzar a construir nociones más matizadas y críticas de entender a la religión y lo secular. Además, no todas las narrativas constructivas son críticas al discurso moderno sobre 'religión'. Para el historiador Stroumsa, de acuerdo con Schewel, el desarrollo del concepto general de religión sería uno de los descubrimientos científicos más importantes de la modernidad temprana (Schewel, 2015, p. 109). Ésta habría provisto a los investigadores de una herramienta poderosa para investigar y comparar los varios aspectos de la cultura humana que se relacionan con lo 'trascendente'. Además, varias narrativas constructivas reflejan que el concepto moderno de religión no es un fenómeno exclusivamente occidental, sino que tendría influencias por ejemplo de algunos filósofos árabes musulmanes (Schewel, 2015, p. 109) del siglo XII, o en los casos de China e India éstos habrían desarrollado sus propias nociones de religión a través de sus interacciones continuas con el occidente moderno. Como podemos ver, de acuerdo con Schewel, en vez de exiliar el concepto de 'religion', como algunos autores persiguen, *"… the insights of the construct narrative framework call us to develop a sharper critical awareness of the origins and contemporary usages of 'religion', as well as greater care in our use of this increasingly ubiquitous term*" (Schewel, 2015, p. 109).

Por último, el séptimo enfoque sobre la problemática postsecular que identifica Schewel se enfocaría menos en alguna narrativa subyacente sobre la evolución del lugar de la religión en los asuntos humanos, sino que más en una valoración de su utilidad contemporánea (Schewel, 2014, p. 57). Para esta narrativa, las explicaciones puramente seculares de los asuntos humanos dificultarían nuestra habilidad para navegar y responder a los desafíos de la sociedad contemporánea. La narrativa subyacente enfatizaría que aunque tal vez la secularización habría limitado correctamente en el pasado el potencial de la religión para fomentar el conflicto violento, al parecer ésta limitación se habría llevado demasiado lejos. Un autor en esta línea es Luttwak, quien afirma que junto con reconocer la importancia de incorporar oficiales para asuntos religiosos en política pública e internacional (al igual como se incluyen por ejemplo oficiales para asuntos comerciales o laborales) para relacionarse con los segmentos religiosos de la sociedad civil y organizaciones, que también se debe reconocer que el involucramiento de actores religiosos en procesos de resolución de conflictos es una práctica exitosa que debe ser

expandida con mayor sistematicidad (Schewel, 2014, p. 58). Schewel incluye al ya citado Habermas en esta corriente, quien reconocería que la sociedad moderna habría fallado en encontrar un sustituto para la religión, por lo que habría que incorporar a la religión en el discurso secular. Para que esto sea posible, Habermas afirma que mientras la religión debe aceptar la autoridad de la razón 'natural', el discurso secular debe abandonar la metafísica naturalista y abrazar una constitutivamente agnóstica, o post-metafísica, lo que significa una posición en la que puede aprender de cualquiera o todas las perspectivas. De esta manera la sociedad moderna podría aprovechar los aportes y recursos contenidos en las diversas tradiciones religiosas (Schewel, 2014, p. 58). Siguiendo esta línea de pensamiento, como vimos más atrás Philpott desarrolla un marco de justicia restaurativa en el cual incorpora el pensamiento religioso para construir un enfoque más amplio de resolución de conflictos y de construcción para la paz. Criticando los enfoques y mecanismos de lo que denomina la 'paz liberal', Philpott afirma que la inclusión de actores religiosos, y el cuerpo de conocimiento asociado a la religión, llevarían a una perspectiva más amplia, al recurrir al conjunto de textos y tradiciones en que justamente la reconciliación encuentra sus expresiones más antiguas y profundas. Con estas ideas Philpott promueve la fusión de enfoques de la tradición liberal con conceptos sobre la reconciliación que emergen de los escritos de las diversas religiones, según el contexto cultural (Schewel, 2014, p. 58). De este modo, para Schewel, al demostrar lo inadecuado de un discurso que, en nombre de la neutralidad, exilia la discusión sobre religión de la esfera pública, esta séptimo enfoque de la problemática postsecular *"… encourages us to consider the ways in which religion can be brought to bear within contemporary public discourse*" (Schewel, 2014, p. 58).

De este modo, luego de revisar de manera general el contenido de cada narrativa, Schewel afirma:

> "*I do not find that any one of these approaches is correct while all the others are false. To the contrary, each offers unique and important insights that must be incorporated into any contemporary assessment of religion. Even more, I would argue that it is only by approaching these seven lines of thought as facets of a complex whole that we can start to get clear about what comes after the secular*" (Schewel, 2014, p. 59).

Esto lo hace presentando una serie de enunciados basados en las siete narrativas o enfoques post-seculares relevados, los cuales deberían ser tomados en su conjunto para tener un entendimiento adecuado y más amplio de lo que significaría la religión en la discusión post-secular contemporánea (Schewel, 2014, p. 59):

- Hay que reconocer que algún proceso de declinación religiosa ha ocurrido en la modernidad, sin embargo no de una manera tan simple o directa como los primeros teóricos de la secularización imaginaron;
- Este proceso de descenso o caída está siendo interrumpido o reorientado por la globalización;
- Cualquiera de los procesos de debilitamiento religioso que han tenido lugar pueden entonces ser vistos como parte de un ciclo más amplio de renovación y debilitamiento religioso;
- Finalmente la religión no ha estado desapareciendo en la modernidad, pero más bien experimentando un proceso de transformación;
- La religión además ha estado íntimamente involucrado en el desarrollo de varios de los elementos más distintivos de la modernidad;
- Todos estos cambios mencionados han sido influenciados por el desarrollo moderno de un concepto general de religión;
- Y, por este motivo, deberíamos ir más allá de nuestra tendencia de excluir a la religión de la esfera pública, pues lleva en sí misma la capacidad de contribuir de manera única al logro de muchos bienes sociales.

1.3.2 Religión, espiritualidad y construcción del mundo

Podemos observar varios puntos de encuentro entre la lectura comprehensiva de Schewel sobre las narrativas de lo post-secular con nuestra discusión en el apartado anterior sobre los conceptos de proceso civilizatorio y la emergencia de una civilización planetaria. La búsqueda de nuevos marcos y convenciones para informar los códigos éticos y morales que requiere el nivel de interdependencia global actual (Linklater), la necesidad de repensar la trayectoria del actual proceso civilizatorio ante los imperativos sociales y medio ambientales (Pelfini), y la

importancia de considerar la experiencia y saberes excluidos del proceso de construcción del orden global actual (Kozlarek), incluye también los procesos de aprendizaje social en que el saber espiritual o religioso es aplicado en la generación de nuevas narrativas de orden social o construcción del mundo, impactando en nuevos modos de vida o de existencia (civilización). El hecho de mirar este fenómeno dentro de un ciclo histórico-temporal más amplio y de larga duración, tanto de declinación como de renovación de la religión, nos ayuda a ver a este proceso no sólo como un fenómeno particular de la modernidad, sino que se habría repetido en diferentes momentos de la historia (como en la era axial, la alta edad media y el Islam, etc.), superando lecturas reduccionistas de la modernidad o lo secular versus la religión. En la actualidad la religión no estaría necesariamente desapareciendo o convirtiéndose en meramente un asunto espiritual privado, sino que podría estar bajo un profundo fenómeno de transformación (y por ende, también de crisis en algunos de sus aspectos más problemáticos), similar a otras instituciones y prácticas sociales por las exigencias que ahora dicta la emergencia de una sociedad planetaria o global.

Aquí es importante recordar las afirmaciones de Kozlarek sobre el concepto de *mundo*, así como las diferentes nociones o dimensiones que éste tendría. Recurriendo al origen etimológico de la palabra en su lengua madre, el alemán, el concepto de mundo (*welt*) combinaría al menos tres dimensiones según Kozlarek: en un aspecto denomina al *hombre* (*wera*), pero en una existencia tanto *espacial* como *temporal* (Kozlarek, 2014: 23). La conciencia del mundo reflejaría en este sentido una conciencia del hombre de sí mismo, así como de la relación con todos los hombres en el espacio y en el tiempo (Kozlarek, 2014: 23). Sin embargo, el mundo no sería un simple producto natural, sino que sería también el fruto de la construcción humana, en cuanto seres culturales. Para Kozlarek es importante en la teoría social dar una centralidad al concepto de mundo porque éste sería producto de una experiencia y proceso de acción 'humanas', lo que abriría la posibilidad para la construcción de nuevos 'mundos', o realidades, posibles (Kozlarek, 2014: 25), reflejando la perspectiva humanista o crítica que persigue este autor. En este proceso de construcción, los hombres, o los seres humanos, utilizarían la herencia cultural a su disposición, reflejando en este sentido un proceso continuo de reconstrucción de tradiciones, donde éstas no determinarían por completo los contenidos del respectivo mundo, sino que la autonomía constructiva de cada generación en su

proceso de apropiación del mundo harían de éste una experiencia siempre más o menos contingente (Kozlarek, 2014: 25). En este sentido, para Kozlarek todas las sociedades humanas deberían entenderse como sociedades 'postradicionales'. El interés de Kozlarek por el concepto de mundo y sus dimensiones posibilitadoras tienen relación con su proyecto de humanismo intercultural al que ya nos referimos, en el cual las experiencias y saberes excluidos en el proceso de construcción del mundo moderno deberían ahora ser consideradas para ayudar a pasar de un mundo 'común' a un mundo 'compartido'.

Regresando a nuestra discusión sobre el concepto de religión y contenido espiritual, es interesante conectar el concepto de *desarrollo* (y los discursos críticos del desarrollo) con esta referencia a las posibilidades de construcción de *mundos* alternativos o nuevos, pues finalmente ambos hacen referencia a las posibilidades de construcción del orden deseado, concepto que abordamos en el primer capítulo y que atraviesa toda nuestra investigación. En este sentido, si el concepto de mundo hace referencia al hombre, o el ser humano, y sus modos de existencia, o proceso civilizatorio, la idea de la construcción del mundo como un proceso de acción humana nos lleva a preguntarnos naturalmente por las concepciones de ser humano que subyacen a esta acción; ¿Qué dimensiones de la realidad abarca la construcción, o 'desarrollo', del mundo? ¿Qué experiencias son atribuibles a la condición humana que puedan informar este proceso? ¿Qué capacidades o conocimientos implican éstas dimensiones y experiencias para el ser humano? Seguramente son muchas las respuestas que podrían emerger de estas preguntas, pero como tenemos un interés concreto en la pregunta sobre la religión y la espiritualidad, entraremos ahora a profundizar en este concepto, así como sus relaciones con la idea de construcción del mundo.

Son muchos los conceptos y nociones sobre religión, y espiritualidad, que han sido generados desde la sociología y las ciencias sociales, siendo estudiado hace décadas desde los principales paradigmas sociológicos existentes (como hemos visto en los apartados anteriores). El estudio de la religión es un tema clásico en la sociología, siendo uno de los dos objetos de discusión centrales, junto al del derecho, de Marx, Durkheim y Weber (Habermas, 2010 [1981]), los llamados 'padres de la sociología'. Desde esa época hasta el presente han emergido diversas maneras de conceptualizarla, así como de concebir su rol en la sociedad. Algunos autores han

criticado los estudios sociológicos contemporáneos de no hacer una revisión crítica de estas conceptualizaciones, para identificar sus interconexiones y para repensarlas en base a la evidencia o experiencias más recientes (Woodhead, 2011, p. 121).Woodhead afirma que en la mayoría de los casos los autores tienen el modelo de la 'congregación cristiana' en sus cabezas al momento de estudiar a la religión, dejando de lado otras dimensiones o formas de expresión religiosas (2011, p. 121). El efecto de estas concepciones incluso podría llevar a los académicos a mirar otras expresiones religiosas como menos válidas o más vagas ('fuzzy'), o con menor valor 'religioso', ejerciendo una función de imperialismo cultural (Woodhead, 2011, p. 122) en sus estudios, como han relevado los académicos de la escuela poscolonial. Algunas respuestas a esta situación es la propuesta de concebir la noción de religión más vinculada a sus contextos de uso. Más allá de ello, tal como dice Woodhead,

> "*The solution to these issues proposed here is that the social scientific study of religion should simply become more self-conscious and self-critical in its approach to 'religion'. It is not necessary to begin each study with a definition of religion, but it is necessary to have some critical awareness of what concept(s) of religion are in play, and to be able to justify their applicability in particular contexts of use*." (2011, p. 122).

Woodhead hace una revisión crítica de las diversas concepciones que han emergido desde la sociología para el estudio de la religión, agrupándolas en cinco grandes categorías: la religión como *cultura*, la religión como *identidad*, la religión como *relación*, la religión como *práctica* y la religión como *poder*, siendo las primeras dos las que dominarían los estudios recientes de acuerdo con ella (2011, p. 122). Además de estar estrechamente interconectadas entre sí, al interior de estas cinco categorías también podrían identificarse una serie de sub-categorías. Por ejemplo, dentro de la categoría de religión como cultura, se podría también identificar a la religión como *creencia y significado*, la religión como *valores*, y la religión como *discurso*; en la categoría de religión como identidad habría sub-categorías como la religión como *creadora de comunidad* y *formadora de 'fronteras'* (*boundary-forming*), y la religión como *pertenencia organizacional*; al interior de la categoría religión como relación podríamos encontrar la sub-categoría de religión como *relación social*, religión como *relaciones supra-sociales*, y la religión como *experiencia*; dentro de la categoría de religión como práctica podría identificarse la sub-categoría de religión como *ritual y encarnación* (personificación), religión como *práctica cotidiana*, y la *religión popular* o *folclórica*;

finalmente, en la categoría de religión como poder podría identificarse la sub-categoría de religión como '*compensación*' o *capital*, la religión como *recurso*, la religión como *poder económico y político* (y en los niveles micro, meso y macro), y la religión como *estatus y reconocimiento.* Para Woodhead, quien cita y comenta estudios teóricos y empíricos para cada una de estas categorías, la noción de la religión *como poder* sería la categoría más amplia o abarcadora, pudiendo de alguna manera agrupar a todas las demás. La conclusión de la autora es que debe darse el mismo valor y reconocimiento a cada una de estas concepciones de religión, más que considerar a una mejor que otra, siendo el contexto particular y las necesidades de investigación las que muestren qué conjunto de nociones tomar, proceso en el cual podrían también surgir nuevas concepciones o creaciones (2011, p. 140).

Otra pregunta que emerge es si se debe considerar a la espiritualidad y a la religión en conjunto, o si se deben separar analíticamente. Existe una amplia discusión sobre este tema en los estudios de la religión, frente al cual tomamos la posición de Zinnbauer. De acuerdo con este autor, sin desconocer los fenómenos recientes de espiritualidad que tienden más hacia una expresión individual (a veces llamado espiritualidad posmoderna, o 'new age'), para dar cuenta de la pluralidad de la sociedad contemporánea sería más adecuado utilizar una concepción amplia de religión que incluye lo espiritual como un elemento central e histórico, pero haciendo mención de los casos de espiritualidad individual (versiones subjetivas) como expresiones emergentes sin tener aún una clara dirección. Esto evitaría caer en lo que este autores denomina una falsa dicotomía analítica entre 'narrow religion' y 'fuzzy spirituality' (Zinnbauer et al, 1997, p. 563).

A pesar de ser un fenómeno estudiado tan ampliamente por la sociología, las miradas sobre la religión, su rol en la sociedad y el desarrollo de ésta, no siempre han sido favorables, como decíamos más atrás. Justamente por ser una disciplina nacida bajo el mismo proceso de modernización (Parker, 1996), donde la teoría de la secularización tenía un carácter hegemónico (Turner, 2010), la religión ha sido mas bien descrita como fuente de atraso y símbolo del orden antiguo que se quiere superar. Y en varios casos esto es cierto, pues como mencionamos en el apartado anterior las conquistas de la Ilustración pueden ser vistas también como importantes victorias frente a los dogmas y supersticiones de versiones fundamentalistas

de la religión que impedían una mayor libertad de pensamiento y acción. Por otro lado, las concepciones modernas clásicas fueron igualmente dogmáticas en cuanto a sus postulados materialistas, científicos y seculares acerca de la realidad social, y si recordamos la quinta narrativa postsecular de Schewel, se podrían incluso identificar tres corrientes o versiones al interior de la Ilustración donde la postura secular-radical fue sólo una de ellas, aunque finalmente hegemónica. Por ello es interesante este proceso de revisionismo histórico y teórico en las discusiones más recientes, donde han emergido nociones más amplias de modernidad que no la oponen a fenómenos diversos de la experiencia humana, entre ellas la trascendencia y la religión.

En el mismo campo de los estudios del desarrollo ha ocurrido un giro conceptual alrededor del año 2000, en que se comenzó a mirar con otros ojos el rol de la religión (entraremos en profundidad en este tema en el tercer capítulo, sobre los DT). El mismo concepto de desarrollo ha evolucionado bastante en los últimos setenta años, ampliando las diversas dimensiones que éste fenómeno de *construcción del mundo* abarcaría. Articulado en un inicio bajo el marco de la industrialización y la urbanización en los años cincuenta, el discurso del desarrollo luego se fue ampliando progresivamente en las décadas siguientes, pasando por la revolución verde en los años sesenta, el desarrollo integrado y la incorporación de dimensiones como las de participación y género en los años setenta, el surgimiento del desarrollo sustentable en los años ochenta, y más recientemente la noción de desarrollo humano (Thomas, 2000). En el contexto de las críticas y discusiones sobre el post-desarrollo (Ziai, 2010), se ha considerado el valor de la religión y la espiritualidad en los procesos de transformación social y de participación desde las bases (Ranhema, 2010, p. 140), interés que también ha llegado a las agencias internacionales.[11]

Sin embargo, aunque el discurso del desarrollo ha evolucionado a lo largo de las últimas décadas, se podría decir que finalmente la práctica generalizada del desarrollo mantiene al

[11] Algunos de los principales enfoques que han emergido sobre el rol de la religión en el desarrollo en esta área de estudios reflejan la evolución de una mirada funcional en un comienzo hacia una concepción que reconoce el aporte que determinadas dimensiones de la religión y espiritualidad pueden realizar para repensar la teoría y práctica del desarrollo (Duhart y Sirlopú, 2015).

menos tres supuestos fundamentales: su énfasis en la dimensión más bien material, su enfoque programático principalmente secular, y una manera simplista de concebir a la ciencia y su rol en el proceso. Posiblemente por la preeminencia que fue tomando la ciencia económica en el discurso del desarrollo, una ciencia 'naciente' en la década de los cuarenta y cincuenta, éste cada vez se centró más en los obstáculos materiales para el avance social. Incluso los estudios sociológicos y políticos, por naturaleza más amplios, se han centrado también en el rol 'distribuidor de bienes' tanto del estado como del mercado, reforzando esta misma centralidad de lo *material*. Sin desconocer la importancia que los medios materiales tienen para el logro de una serie de fines, este reduccionismo materialista ha tenido el efecto de invisibilizar otras dimensiones y aspiraciones humanas vinculadas al proceso de transformación y construcción del mundo, en especial si consideramos nuestras discusiones sobre el proceso civilizatorio en el apartado anterior. A pesar del énfasis gradual en la integralidad del proceso de desarrollo, éste ha seguido concibiendo a los 'beneficiarios' del proceso de desarrollo principalmente como un 'conglomerado' de carencias o atraso material, a quienes se debe 'asistir' o 'desarrollar'. La influencia de este rasgo en el pensamiento sociológico es relevante, pues de alguna manera ha afectado la manera de concebir a los actores y sus motivaciones para la acción social, a los seres humanos como diría Kozlarek, influenciando las maneras de ver otras dimensiones, como la religión y la cultura, en el proceso de construcción del mundo. Ya sea como partícipes del campo social luchando por acumular capital simbólico, social y económico, o como pupilos de las vanguardias políticas que 'revelan' su destino y rol en la historia, la deshumanización parece ser un rasgo también característico del programa moderno de desarrollo. Aunque éste reduccionismo materialista del desarrollo puede ser más claro en el enfoque de la modernización (que finalmente se traduce en adoptar la sociedad de consumo occidental) como vimos más atrás, el enfoque de la dependencia es igualmente materialista en su análisis fundamentalmente económico de las causas de la dependencia.

1.3.2.1 Religión, trascendencia y condición humana

Justamente desde esta discusión sobre la antropología subyacente a las nociones de desarrollo, o de construcción del mundo, regresamos a nuestra discusión sociológica sobre religión para dar cuenta de los aportes de un autor, Hans Joas, que ha contribuido significativamente a

repensar los supuestos acerca de la condición humana que subyacen en el corazón de la sociología, los cuales tienen que ver con el tema de la *trascendencia*. Justamente si estamos reflexionando sobre la idea de la construcción del mundo como un proceso de *acción humana*, debemos responder a la pregunta que planteamos al inicio de este apartado en cuanto a qué experiencias son atribuibles a la condición humana que pueden informar o impulsar este proceso. De acuerdo con Hans Joas, la religión y la trascendencia son *experiencias humanas* universales que no pueden desconocerse en la historia y presente humanos, por lo que como deducción lógica cualquier intento de impulsar el desarrollo o construcción de orden social (construcción del mundo) debería tomar en cuenta los aportes o visiones que emergen de éste campo de la experiencia y la acción.

En su muy completa y profunda revisión de la génesis de los valores, al estudiar los aportes del filósofo norteamericano William James, Hans Joas construye las bases de su enfoque para conceptualizar a la religión. De acuerdo con Joas, aunque James es un filósofo interesado en las posibilidades de la ciencia y el conocimiento 'verdadero', al escribir en pleno siglo XIX también se pregunta si la creencia religiosa misma es posible en una era en que las instituciones ya no entregarían certeza dogmática y la misma idea de la existencia de Dios habría sido cuestionada (Joas, 2000, p. 39). De acuerdo con Joas, en ningún momento James cuestionaría la validez de la ciencia, y como buen pensador moderno, no tendría la intensión de cuestionar sus hallazgos; pero en sus escritos James se pregunta si realmente conocemos bien el método científico, y las maneras en que nos puede permitir o limitar acceder al conocimiento. James analiza las diferencias entre una postura que 'cree en la verdad' y otra que 'evita el error', pues ambas no representarían dos maneras diferentes de formular el mismo postulado; reflejarían más bien postulados distintos o contrarios. Para James no habría mayor validez en elegir el camino de 'evitar el error' si esto limita nuestro acceso a la verdad o nos previene de encontrar respuestas a nuestras preguntas. El optar por la primera máxima, por el otro lado, nos tornaría más dispuestos a intentar encontrar respuestas, incluso cuando no hay claridad sobre los medios de verificación o la existencia de evidencia disponible (Joas, 2000, p. 42). Estas reflexiones son muy relevantes, pues ubican a la voluntad y creatividad humanas, y los artículos de fe, también como elementos de la ciencia y el proceso de generación de conocimiento,

superando nuevamente nociones simplistas sobre el método científico características de las visiones reduccionistas de la modernidad.

Justamente continuando con la revisión del pensamiento de James, Joas señala que en sus escritos filosóficos James analiza el caso del 'amor' y otras situaciones similares donde la construcción de la confianza intersubjetiva requiere una dosis importante de convicción y convencimiento personales; sin la creencia en las posibilidades del amor y de ser amado, el amor no podría surgir entre dos personas. Esto llevaría a James a afirmar que "*There are, then, cases where a fact cannot come at all unless a preliminary faith exists in its coming. And where faith in a fact can help create the fact*…" (James, citado en Joas, 2000, p. 42). Este razonamiento lo aplicaría luego James a la esfera de la religión, de acuerdo con Joas: "*If a readiness to believe is a precondition for religion, then every rule which would proscribe all possibility of 'making the gods' acquaintance' would be irrational.*" (2000, p. 43). Con este razonamiento, James realiza una profunda crítica a todo intento de limitar o eliminar *a priori* la experiencia religiosa en la vida moderna, pues sería irracional prohibir algo que implica una disposición a la creencia, pues la misma ciencia y la posibilidad de conocer el mundo en determinados momentos requieren lo mismo. Este argumento lo profundizaría James en su obra maestra, construyendo una teoría sobre la religión desde la noción de la *variedad de experiencias* religiosas. En esta investigación James analizaría experiencias de diversas religiones, centrándose más en sus aspectos personales y no teológicos o institucionales. Para James, según Joas, "*'religion' is, rather, an umbrella term describing a phenomenon of human life which cannot be easily delimited… To study religious experience is, therefore, to study human experience in one of its most intense and universal manifestations*" (2000, p. 46). Otro elemente muy interesante que resalta Joas del pensamiento de James y que desarrolla en sus investigaciones es su idea de que lo religioso, en cuanto experiencia humana, expandiría las posibilidades para actuar. Esto se basa en la oposición que James hace entre su concepción de moralidad y la religión:

> "*Although religion and morality may often be linked with one another in practice, James argues that they exercise their forces in opposite directions. Whereas morality restricts the possibilities for our action, proscribing certain goals and means, religion increases their posibilities… the religious person lives his life, James claims, with passion and excitement*…" (2000, p. 47).

En otra de sus obras Joas continúa y expande este análisis, al preguntarse si la sociedad humana puede vivir sin experiencia articulada en la fe y la religión. Citando nuevamente sus estudios sobre el pensamiento de William James, Joas propone el concepto de *auto-trascendencia* para entender y analizar este tipo de experiencias llamadas religiosas:

> "*I therefore propose that we reflect on those kinds of experience that are not yet experiences of the divine, but without which we cannot understand what faith, what religion, is. I call them experiences of self-transendence. This means experiences in which a person transcends herself, but not, at least not immediately, in the sense of moral achievements but rather of being pulled beyond the boundaries of one's self, being captivated by something outside of myself, a relaxation of or liberation from one's fixation on oneself. We thus initially define this self-trascendence only as a movement away from oneself…*" (Joas, 2008, p. 7).

Luego de analizar diferentes fenómenos de la naturaleza, experiencias personales de sufrimiento y conexión con otros, como ejemplos de experiencias de auto-trascendencia, Joas repasa las ideas de James de que también ciertas interpretaciones pueden ser la precondición para determinadas experiencias, entre ellas las religiosas: "*We might cut ourselves off from certain experiences if we give precedence to skepticism*" (2008, p.13). En este sentido, para Joas, las tradiciones e instituciones religiosas no son únicamente ricos repertorios de interpretaciones en contraste con nuestras experiencias de auto-trascendencia, mas bien nos habilitarían para tener esas experiencias en el primer lugar (2008, p. 14). En este sentido, la postura de Joas es finalmente ver a las diferentes religiones a lo largo del mundo como una serie de *intentos de interpretar* las experiencias humanas de lo llamado divino (2008, p. 15). Con esta reflexión Joas responde a su pregunta inicial, señalando que aunque no es necesario que todas las personas profesen alguna religión o creencia, y que de hecho existe un ateísmo profundo y que conecta con 'otros' diferentes en el mundo también, por otro lado serían dañinas aquellas formas de pensamiento que no darían espacio a las interpretaciones de experiencias de auto-trascendencia, forzándolas a permanecer silenciosas. En palabras de Joas,

> "*These are harmful because they hinder human profundity and keep us fixated on ourselves. Religious faith thus increases the probability that an individual will have experiences of this kind here described, and, if she has them, does not repress them. It increases the probability that one will grow beyond a mere morality of prudence, respect that which is unavailable, and find the*

strength and stamina to change the world. But this is a falsifiable empirical statement, not triumphalist self-adulation" (2008, p.16).

Estas últimas reflexiones son muy relevantes para nuestra discusión, pues conectan conceptualmente a la religión directamente con la capacidad o voluntad de cambiar el mundo, o sea la *acción humana para la construcción del mundo*. De este modo, nos ofrece un fundamento teórico sociológico con que abordar de manera más amplia las discusiones contemporáneas que están tomando en cuenta el rol de lo espiritual y la religión en el campo de los discursos críticos del desarrollo (y transición global), para evitar caer en simplificaciones, dogmatismos y reduccionismos que limiten la posibilidad de avanzar en la generación de conocimiento y quedar paralizados entre una oposición entre particularismo versus universalismo. Esto nos ofrece un camino para que podamos abordar desde el campo de la sociología el estudio de la religión como una experiencia humana que aporta a la acción de construcción del mundo, y desde allí plantear un programa de investigación (y acción) acerca de la relación entre religión, espiritualidad y los discursos de transición civilizatoria en américa latina.

Junto a esta noción de religión como *experiencia humana*, conectada a la idea de que la teoría social finalmente se refiere a seres humanos y la importancia de nuestra antropología, recordando lo discutido en los apartados anteriores, podemos también recordar la noción de *mirada de mundo* o *cosmovisión*. La religión ofrecería un marco de pensamiento y acción a las personas y comunidades, una forma de ver la realidad y de actuar sobre ésta, generando percepciones sobre ésta a partir de su visión de mundo (Dalton, 2013, p. 171), las que luego son traducidas a la práctica. Recordando a Sousa Santos, estos saberes o experiencias de base espiritual, desperdiciadas en el paradigma moderno, tienen un impacto en la generación de modos de vida o de 'existencia' (procesos civilizatorios) que podrían aportar a la construcción de alternativas en el contexto de una transición global y crisis epistemológica (Santos, 2009). Esta noción de *visión de mundo* o *cosmovisión*, como una de las características de la religión en cuanto experiencia humana, ofrece una manera sencilla de concebir sus operaciones en la realidad social, y a su vez nos recuerda la noción de *diálogo cosmovisivo* de Habermas. Las concepciones, significados o miradas que emergen de la religión producirían figuraciones sociales (concientes e inconcientes) en la realidad por parte de los actores, cuyos efectos

prácticos, como afirma Weber (1922: 26), podrían ser observados. Así, existiría una estrecha relación entre la religión, como un marco ontológico, simbólico y epistémico, y la práctica que emerge de la experiencia y acción humanas, en la aplicación del *contenido espiritual* que ofrece.

De este modo podríamos entender a la religión como *una serie de intentos de la experiencia humana a lo largo de la historia por aprender sobre cómo aplicar aspectos espirituales a la vida individual y colectiva*. Por ejemplo, en el pasado se expresaría en la forma de mitos, luego en el surgimiento de formas religiosas diversas, hasta las grandes religiones 'universales' (como las estudiadas por Max Weber, entre otras). Estos diferentes intentos en el tiempo estarían resaltando una dimensión humana que ha sido objeto de múltiples estudios, dejando una evidencia histórica y científica de la existencia de alguna relación entre la dimensión material de la existencia y lo llamado espiritual, sin necesariamente poder definir clara y tajantemente qué es y cómo ocurre (Duhart, 2014: 8). De hecho, como hemos visto en este capítulo, la continua reafirmación de esta realidad 'espiritual' por diferentes actores a nivel global (y como veremos, en el campo de los DT), sin necesariamente poder explicar qué es exactamente, nos lleva a plantear la necesidad de que sea tomado con más seriedad tanto en el campo de la sociología como en la discusión pública en general, reflejado por un lado en investigaciones que aborden esta temática, y por otra en su inclusión más amplia en las deliberaciones públicas.

1.3.3 Religión y contenido espiritual

Aquí es donde llegamos al concepto de *contenido espiritual*, estrechamente vinculado al de religión. Como ya mencionamos, consideramos a la espiritualidad como un componente de la religión, dada su relación histórica, a pesar de las expresiones contemporáneas de lo que se ha denominado como 'espiritualidad individual'. ¿Pero qué es finalmente lo espiritual? Es una palabra compleja y polisémica, y que genera diferentes reacciones. No pretendemos dar una definición fija o específica sobre este concepto en este apartado, mas bien creemos que uno de los aportes de la tesis es justamente levantar ciertas nociones de lo espiritual, y en nuestro caso sus expresiones novedosas en el contexto actual, sobre la base de los discursos y experiencias que se estarán analizando en los siguientes capítulos, en particular desde sus dimensiones 'creativas'. Pero si podemos mencionar algunos elementos de lo que podría hacer referencia

este concepto, sobre la base de lo que hemos analizado hasta el momento acerca del concepto de religión, así como adelantando ciertos aspectos sobre lo que estaremos discutiendo más adelante.

El origen de la palabra hace referencia a lo relativo al 'espíritu', en cuanto a una identidad o entidad trascendente, una creencia o realidad diferente a la material (inmaterial); otros usos resaltan su relación con ciertas sensibilidades y formas de ser, cercanos a las expresiones artísticas o estéticas, o ciertas actitudes ante la vida. En este sentido, podríamos decir que lo 'espiritual' se referiría al menos a tres dimensiones: por un lado a una *realidad en sí misma*, inmaterial o trascendente, en términos de una dimensión interior y exterior del ser humano, relativa a su identidad, a la cual la religión, en cuanto visión de mundo o marco de pensamiento y acción, intentaría aproximarse, una realidad que contrasta con lo material, pero no necesariamente es opuesta o está en conflicto con ésta (más bien podría haber una relación de coherencia dinámica entre ambos); por otro lado, lo espiritual tendría una *dimensión cognoscitiva*, pues se expresaría en términos de ciertos conceptos, cualidades o principios espirituales que generaría el marco de pensamiento y acción o cosmovisión de la religión para describir aquella realidad (incluyendo lo que han sido denominados como valores o virtudes), los cuáles gobernarían esa dimensión espiritual; y por último, también tendría una *dimensión práctica*, en el sentido de una 'actitud' o ciertas acciones en el mundo, por medio de las cuales esos principios son traducidos a la realidad en la conducta individual (cualidades espirituales en la acción) y colectiva de las personas, con determinadas prácticas y relaciones sociales que se van construyendo. Bajo este marco, el contenido espiritual expresado en los discursos de transición civilizatoria y críticos del desarrollo que estaremos analizando, de alguna manera harían referencia a algunas de estas dimensiones, a veces en un lenguaje religioso más tradicional, en otros en un lenguaje alternativo (vinculado a los saberes indígenas, o subjetivo, por ejemplo), y en algunas ocasiones en un lenguaje práctico, por la aplicación del *contenido espiritual* que ofrecería la religión.

En este sentido, podemos observar bajo este concepto de lo espiritual, y el contenido al cual hace referencia, una conexión entre *el 'ser', el 'conocer' y el 'hacer'* (Farid, 2016), en cuanto que hace referencia a alguna identidad o propiedad de lo 'humano' (recordando la pregunta inicial que

hicimos en este apartado, así como las preocupaciones de Kozlarek), dotado de ciertas cualidades trascendentes (como la capacidad de trascender de 'uno mismo', o de ampliar nuestro *self* como diría Elias, y conectar con los intereses de otros, lo que se traduce en lenguaje religioso como el poder 'amar' a otros, ser 'solidario', o ser 'justo', etc.), las cuales son conceptualizadas desde el marco de pensamiento y acción de la religión (en términos de principios, cualidades y valores, bajo determinada concepción de la realidad, y a veces en un lenguaje poético), y que luego sólo cobran sentido cuando se traducen en la acción en el mundo, donde ejercen un poder transformador de las relaciones sociales convencionales en prácticas y comunidades. Eso se conecta con nuestras reflexiones sobre el concepto de mundo, y su construcción, pues éste contenido espiritual haría referencia a una manera de *ser, conocer y hacer en el mundo* (similar a *dasein*) que da espacio a estas dimensiones, y con propiedades transformativas. Este contenido espiritual daría cuenta de otra dimensión del 'mundo' con el que los seres humanos se encuentran y se relacionan, además de la espacial y temporal, y las relaciones con otros hombres, que sería esta realidad 'espiritual', la cual se ha expresado de diferentes maneras en las diversas tradiciones culturales. En este sentido, este contenido espiritual podría verse no en oposición a la realidad material (como usualmente se ha visto en la discusión sobre la modernidad), sino en una relación de coherencia dinámica, influyéndose mutuamente.

Conectándolo con nuestra discusión sobre el proceso civilizatorio, esta dimensión daría cuenta de una naturaleza trascendente que *impulsaría el proceso individual y social de refinamiento de los patrones de co-existencia*, controlando el instinto 'material' o biológico de supervivencia; al mismo tiempo, en la medida que avanza el proceso estructural y 'material' de interconexión e interdependencia sociales, el contenido espiritual podría contribuir al proceso de construcción de una normativa mas acorde con este nivel de cohesión. Esta relación dinámica entre lo material y lo espiritual daría cuenta a su vez de la posibilidad de alcanzar grados mayores de coherencia entre estas dos dimensiones, vistas en conflicto en el pasado reciente, reflejando de alguna manera la idea de la civilización planetaria en emergencia, dotado de una estructura social pero falto de un ente impulsor que garantice un re-direccionamiento de su trayectoria.

Recordando las diferentes maneras de relacionarse con el mundo a las que se refiere Habermas, *el mundo objetivo o natural, el mundo 'social' o intersubjetivo, y el mundo subjetivo*, (Habermas, 2010, p. 101), esta coherencia dinámica entre lo material y lo espiritual daría cuenta de una dimensión trascendente *en cada una* de estas relaciones, facilitando procesos de transformación personal y social que dinamizarían los patrones de interacción establecidos, reflejando niveles de interdependencia o interconexión mas ampliadas junto con relaciones sociales en diferentes grados de cohesión y madurez. En este sentido, el contenido espiritual podría ser concebido como un potencial elemento *catalizador de transformaciones* bajo ciertas condiciones, un potenciador o *driver*, lo que nos conecta con la relación dialéctica entre agencia y estructura, una de las discusiones centrales de la sociología. El que los discursos críticos del desarrollo y de transición civilizatoria estén haciendo referencia a este contenido en su semántica es llamativo, pues justamente el desarrollo hace referencia a procesos de transformación, *procesos de construcción del mundo*, dando cuenta de una particular forma o modo de visualizar esa transformación, o desde determinada perspectiva. Una posible posición ante a estos discursos emergentes podría ser descartarlos como irracionales o ilusorios, pero recordando el pensamiento de William James y Hans Joas, el no dar espacio u oportunidad a un análisis más profundo de estas expresiones podría estar limitando nuestro propio proceso de entendimiento y acercamiento a la realidad. Vale la pena entonces dar una oportunidad para el análisis de estos discursos y su contenido espiritual, así como de las figuraciones que emergen desde algunas prácticas concretas, a la luz de nuestras indagaciones en el contexto de la crisis civilizatoria en que nos encontramos. Pero para ello es importante articular nociones de religión más amplias, al igual que con el concepto de modernidad que vimos en el apartado anterior, que nos permitan aproximarnos a estas temáticas con la postura adecuada. Esta postura de aprendizaje estaría a su vez en armonía con los postulados básicos de toda investigación científica.

En este sentido, mas que centrarnos únicamente en un contenido espiritual bajo las perspectivas que hemos analizado en este apartado, estaremos dando cuenta también de un 'doble contenido' en estos discursos de transición, tanto *espiritual como material*, y a *grados de coherencia* entre ambos, como uno de los elementos también de 'tensión' interna característico de los discursos de transición. Recordando el marco analítico que expusimos en el apartado anterior que intenta superar la dicotomía entre tradición y modernidad que emerge en esta

discusión sobre la crisis del desarrollo particularmente en América Latina, a las nociones de 'resistencia' y 'reacción', equivalentes a 'tradición' y 'modernidad', que acuñamos, podríamos vincular las de 'religión' y 'ciencia', o de 'espiritual' y 'material', que usualmente se asocian a esta dicotomía tradición/modernidad, y frente a los cual los discursos de transición estarían explorando maneras de articulación más interdependientes, complementarias o relacionales entre ellas, o de 'resonancia' mutua, reflejo de la 'nueva' civilización en construcción o emergente. Esto se expresaría en concepciones como *coherencia* entre lo material/espiritual, o *complementariedad* entre ciencia y religión, expresiones de una mayor 'resonancia' mutua o 'regeneración', característicos de lo que sería la civilización emergente. A su vez, la relación entre lo material y lo espiritual en estos discursos podría concebirse en términos de un 'continuo' o 'binomio' *espiritual/material*, desde grados de menor 'presencia' de lo espiritual y mayor presencia de lo material en un extremo, hasta mayor presencia de lo espiritual y menor presencia de lo material en otro, con una variedad de posiciones o combinaciones intermedias; de hecho, podría identificarse un punto 'medio' que reflejaría una mayor 'coherencia' o grado de 'complementariedad' entre lo material y lo espiritual, o equilibrio, pudiendo de esta forma 'mapearse' los diferentes discursos de acuerdo con este esquema.Recordando la Tabla 1 que presentamos en el apartado anterior, resumiendo los conceptos centrales de nuestro marco analítico, a las dimensiones anteriores podemos ahora agregar dos nuevas dimensiones luego de nuestro análisis acerca de los conceptos de religión y contenido espiritual:

Tabla 2: Marco analítico del proceso de civilización y contenido espiritual

Enfoque	**Dimensiones**		
Sociológico	Tradición	Modernidad	Nueva civilización/paradigma
Ontológico	Dependencia	Autonomía	Interdependencia
Transición	Resistencia	Reacción	Resonancia mutua
Filosófico	Espiritual	Material	Coherencia dinámica
Epistemológico	Religión	Ciencia	Complementariedad

Fuente: elaboración propia

1.4 Un marco de análisis integrado

De este modo luego del recorrido que hemos hecho sobre los grandes conceptos de civilización, religión y contenido espiritual, y sus derivaciones e interrelaciones, podemos presentar a continuación un marco integrado que nos servirá de modelo de análisis del contenido espiritual de los discursos de transición civilizatoria que abordaremos en esta investigación. Como se observa en el cuadro, el elemento común o transversal a las etapas de evolución colectiva que hemos identificado es justamente el 'continuo' del proceso civilizatorio y de aprendizaje colectivo, que adquiriría grados crecientes de interdependencia y complejidad en el tiempo, requiriendo a su vez de marcos morales o éticos acordes con esas escalas de interacción, como diría Linklater. Esto se reflejaría en los diferentes enfoques, reflejando las diferentes dimensiones en que esos grados crecientes de interdependencia, y los tipos de relación social correspondientes, toman forma. De este modo, el *contenido espiritual/material* que relevaríamos en estos discursos podrían ubicarse de alguna forma en este continuo, reflejando las tensiones internas de todo proceso de transición, el refugio en la tradición o las reacciones dicotómicas a lo novedoso, analizando los grados de presencia de lo material o lo espiritual, las oposiciones entre la ciencia y la religión, o las exploraciones de formas de combinación y complementariedad entre estas diferentes dimensiones, reflejando el proceso creativo de la civilización emergente, pasando a ser catalizadores de procesos de transformación más profundos.

Tabla 3: Ubicación de los discursos de transición civilizatoria en el continuo

Enfoque	**Dimensiones**		
Transición	Resistencia	Reacción	Resonancia mutua
Sociológico	Tradición	Modernidad	Nueva civilización/paradigma
Ontológico	Dependencia	Autonomía	Interdependencia
Filosófico	Espiritual	Material	Coherencia dinámica
Epistemológico	Religión	Ciencia	Complementariedad
Articulación contenido discursos de transición civilizatoria			
Evolutivo	Proceso civilizatorio y de aprendizaje colectivo		

Este marco analítico será la base para el marco metodológico que elaboraremos en el siguiente capítulo, y que intentará plasmarlo en términos de los enfoques y estrategias de análisis adoptados, los criterios de selección del objeto de estudio, y las técnicas utilizadas tanto para recoger así como analizar la información. Pero antes de entrar en esos temas, vamos a hacer un breve excurso sobre la problemática de la religión y la modernidad latinoamericanas, en cuanto contexto del estudio que estaremos realizando, así como para describir algunas de las tensiones y dicotomías que han emergido en estas intersecciones, y que afirmamos los DT intentan de alguna manera superar.

1.5 Excurso: religión y modernidad latinoamericana, ¿la prevalencia de una dicotomía?

En el primer apartado de este capítulo dimos cuenta justamente de los algunos esfuerzos teóricos que intentan abordar la discusión sobre la modernidad desde perspectivas más amplias, asociándola a una conciencia del mundo en términos de procesos de interconexión global entre distintas culturas o civilizaciones, una 'civilización' planetaria, en un comienzo de

forma opresiva (colonialismo), pero con el potencial y posibilidad de tomar otras formas más liberadoras. Luego presentamos la noción de modernidad como reflejo del periodo de transición que estaría enfrentando la humanidad, en cuanto momento de crisis y a la vez emergencia de algo 'nuevo', como un marco para interpretar los discursos de transición civilizatoria que estaremos analizando en el capítulo 3. Este marco lo presentamos a su vez como un esquema que nos permitiría superar la dicotomía entre tradición y modernidad en el que suele 'empantanarse' esta discusión en américa latina, rechazando a la modernidad y sus elementos (como la ciencia) bajo una interpretación 'unitaria' y reduccionista de ésta, o abrazándola de manera poco reflexiva, llevando al rechazo de todos los elementos culturales asociados a lo tradicional, entre ellos la religión.

A modo de contexto para sustentar con mas fuerza nuestro argumento de que los DT en América Latina representarían un intento de trascender esta dicotomía, con diverso grado de éxtio, en cuanto reflejo también de la denominada demanda de 'certidumbre' de la modernidad, parece adecuado discutir algunos de los elementos de esta dicotomía entre tradición y modernidad al que nos referimos, para de esta forma conectarla con nuestro análisis de los discursos de transición civilizatoria más recientes que haremos en el capítulo 3. Esta dicotomía estaría asociada a una segunda dicotomía que aparece en este periodo, entre ciencia y religión o entre razón y fe, el cual es en algún sentido un antecedente del 'contenido espiritual/material' que aparecerá después en los DT, pero articulado de una manera novedosa que busca justamente superar esa oposición entre lo material y lo espiritual. Aunque esta es una temática muy grande, que merecería un capitulo o un estudio en sí mismo, en este apartado presentaremos una 'narrativa' sobre los discursos que han emergido en los últimos años en américa latina, en particular a partir de los años ochenta del siglo pasado en el contexto de la crisis del desarrollismo, lo que coincide con la emergencia del campo discursivo que gradualmente se constituirá en lo que hemos denominado el campo de los discursos de transición civilizatoria latinoamericanos. Este periodo de profunda discusión y perplejidad podría describirse como un momento de 'crisis cosmovisiva', que luego de una suerte de etapa de 'normalización' o incluso 'cooptación' en algunos casos con la hegemonía de la globalización 'neoliberal' y los enfoques de 'desarrollo humano' durante los años noventa,

continúa y se proyecta en los discursos críticos del desarrollo y de transición civilizatoria actuales.

1.5.1 América Latina, religión y modernidad: la demanda de certidumbre

Al dar cuenta de esta dicotomía prevaleciente en la discusión latinoamericana sobre modernidad y desarrollo, otro elemento transversal que es importante mencionar para nuestra 'lectura' sobre estas discusiones es articularla bajo la noción de la 'demanda de certidumbre', como otra forma de conectarla con nuestro análisis del contenido espiritual/material en los DT latinoamericanos. Desde esta perspectiva, la llamada 'crisis cosmovisiva' de los años ochenta que hemos mencionado, así como el posterior surgimiento de un contenido espiritual/material en los DT latinoamericanos, podrían ser interpretados como la expresión de la 'necesidad de certidumbre' que caracteriza a la modernidad, en cuanto orden social que se ha despojado de las explicaciones religiosas del pasado, y que se ve obligada a generar sus propias leyes o 'nomos', en cuanto orden 'producido' y no 'dado' (Lechner, 1988, p. 165). El desafío de la democracia, el principal sistema político moderno en que se ha plasmado este proceso de 'autonomía' o 'auto-nomos', sería el siguiente en palabras de Lechner (1988, p. 155-156):

> "*La civilización tecno-científica se revela como una secularización inconclusa. Por un lado, al no resolver la demanda de certidumbre, ella anima permanentemente el deseo de trascender su inmanencia mediante alguna finalidad utópica. Se pretende escapar a las consecuencias de la razón instrumental sometiéndose a un principio trascendente. Por otro lado, esta misma sociedad secularizada ya no reconoce una instancia última… En resumen, nuestra sociedad secularizada no permite asumir la búsqueda de certidumbre mediante algún principio sacralizado. Pero tampoco permite descartar la demanda. El problema del orden democrático pareciera pues consistir en elaborar un horizonte de certidumbre de carácter laico... ¿Puede la democracia responder a la demanda de certidumbre?... vale decir: al ocupar el vacío dejado por la religión, la política también ha de hacerse cargo de la demanda de certidumbre… ¿Puede haber democracia sin religión? … ¿Es posible instituir la sociedad a partir de ella misma sin recurrir a una legitimidad trascendente? La pregunta sigue siendo el gran desafío de la democracia.*"

En este sentido, se podría hacer una lectura de la trayectoria del discurso de la modernidad, y luego su llegada como proyecto de modernización en América Latina, desde la perspectiva de la demanda de certidumbre, y cómo ésta a ha resurgido en diferentes momentos, y las diferentes respuestas que se han intentado generar, reflejado en una sucesión de ciclos de crisis y perplejidad. Por ejemplo, desde un inicio, observadores presenciales como Marx, Durkheim y Weber abordaron las consecuencias del llamado paso de una sociedad 'tradicional' a una 'moderna', analizando temáticas como la expansión del capitalismo, la división del trabajo, el modo de vida urbano y la aceleración del tiempo, el surgimiento del estado y las instituciones modernas, el proceso de racionalización y desencanto del mundo, el desarrollo de la ciencia moderna y el proceso de secularización, etc. Entre estas temáticas, la pregunta sobre las posibilidades de construcción del orden social estuvo siempre en el centro, así como su relación con la religión, en cuanto mecanismo de integración social y esfera central en las sociedades tradicionales por un lado, pero por el otro como el 'opio del pueblo' y obstáculo para el proceso liberador de la modernización y secularización del mundo moderno emergente. Pero se podría decir que la búsqueda de certidumbre y las fuentes posibles para responder a esa necesidad ha estado siempre en el centro del avance de la modernidad, en cuanto dilema antropológico y filosófico central. La religión aparecía como fuente de respuestas y certezas en el pasado, pero su reemplazo triunfal por la ciencia y la política comenzó gradualmente a perder solidez a medida que avanzó el siglo XX, regresando una y otra vez la pregunta por la fuente de certidumbre en diferentes crisis de sentido, como en el periodo del existencialismo posterior a la primera guerra mundial, luego con la escuela de Frankfort y otras producciones filosóficas similares en la segunda mitad del siglo XX, y con la irrupción de la llamada duda posmoderna a finales de siglo, momento en que se ubica el inicio de nuestro estudio.

En el caso de América Latina, como ya hemos mencionado, la problemática de la llamada modernidad ha estado estrechamente vinculada con la temática de la colonialidad, y su proyección en el proceso de desarrollo, convirtiéndose ésta en la principal expresión programática y discursiva de la modernización. Desde las repúblicas oligárquicas a fines del siglo XIX, que primero optaron por un modelo excluyente de modernización económico, pasando luego por los populismos de masas y democratizadores en la primera mitad del siglo XX, que llevaron a la ampliación del proceso de modernización, se sentaron las bases de los

estados desarrollistas que desde los años cincuenta fomentaron procesos de industrialización, urbanización, tecnificación del agro, salud pública, reformas educacionales y políticas, etc., intentando mejorar las condiciones materiales de vida de una población en continua expansión. En el siglo XX la sociedad Latinoamericana experimentó transformaciones estructurales y culturales fundamentales, englobados bajo el concepto de desarrollo. Por ende, cuando entra en crisis en los años setenta y ochenta este modelo de sociedad, sustentado en la teoría de la modernización, y expresado en el estado desarrollista y todo el sistema institucional nacional e internacional gestado a su alrededor, surge naturalmente un periodo de crítica profunda a la modernidad. Por su puesto, esta crisis es parte también de la crisis general que emerge a fines de los años setenta a nivel global, vinculado con la emergencia de la llamada 'duda posmoderna' y la pérdida de confianza en las certezas que entregarían la razón y la ciencia, pero con sus propias expresiones en América Latina, en cuanto sociedad moderna periférica y dependiente. En esta discusión, reemergerían las preguntas fundamentales de la modernidad, la llamada 'demanda' de certidumbre ante la necesidad de definir el orden social deseado y generar sus propias 'normas'.

Por ese motivo, las controversias intelectuales que emergieron durante los años ochenta podrían ser leídas también desde esta perspectiva de la demanda de 'certidumbre', tal como planteaba el mismo Norbert Lechner en ese momento, en el contexto de las discusiones sobre los procesos de retorno a la democracia en un 'ambiente' posmoderno, y a la política como respuesta a esta necesidad. En el escenario de perplejidad y búsqueda intelectual de mediados de los años ochenta, surgirían en América Latina una gran variedad de respuestas. Un caso es el sociólogo chileno Pedro Morandé (Morandé, 1984), quien al plantear una profunda critica al modelo desarrollista, afirmaría que las elites Latinoamericanas habrían adoptado de manera acrítica el funcionalismo sociológico norteamericano sin tomar en cuenta su dimensión cultural. Para él, la crisis del desarrollismo sería una crisis cultural, su expresión más clara sería en la resistencia frente a la modernización por parte de las formas de religiosidad popular, representantes del verdadero ethos Latinoamericano. Otro ejemplo es el sociólogo peruano Aníbal Quijano (Quijano, 1988), quien abordaría la discusión sobre la modernidad y la posmodernidad buscando respuestas en las tradiciones indígenas andinas, donde desde una cosmovisión diferente se presentarían otras concepciones de lo público y lo privado, dando a

entender que existirían otras bases civilizatorias en América Latina para la construcción de un modelo de sociedad deseado. El pensamiento de autores como Morandé y Quijano sería tildado de esencialista por el sociólogo Jorge Larraín (Larraín, 1996), en su búsqueda de una trayectoria propiamente Latinoamericana hacia la modernidad, criticando las reacciones que confundirían modernización con occidentalización, o que simplificarían las nociones de racionalidad sólo a lo instrumental. Sin embargo, Larraín no daría una respuesta clara sobre cómo elementos culturales como la religión y las cosmovisiones indígenas tendrían un rol o espacio en este proceso de construcción de una vía propia hacia la llamada modernidad, dejando muchas preguntas sin respuesta.

Pero también voces nuevas, vinculadas con el movimiento ecológico y la sociedad civil, emergerían en este periodo. Tal es el caso de Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn, quienes propondrían la idea del desarrollo a escala humana (Max-Neef, Elizalde, Hopenhayn, 1986) como una alternativa frente al péndulo entre el desarrollismo y el monetarismo liberal, ambos mecanicistas y centrados en el crecimiento económico. La promoción de formas de participación local, expresados en un rol más relevante de los gobiernos locales, sería la base de un modelo de estado más cercano a la sociedad civil y su participación en el proceso de desarrollo, como una alternativa al paternalismo estatal tradicional en América Latina. Como una manera de re-conceptualizar el desarrollo, estos autores identificarían una serie de necesidades humanas fundamentales, diferenciadas conceptualmente de los satisfactores que los podrían realizar, señalando además a la trascendencia como una necesidad humana emergente.

En esta pequeña muestra de la diversidad de respuestas intelectuales podemos apreciar la reemergencia del dilema antropológico y filosófico central de las sociedades modernas, cual es la identidad del ser humano, y el tipo de sociedad que se debe perseguir como reflejo de aquella identidad, y la posibilidad de construcción del orden social deseado. Muchas de estas ideas generadas en América Latina fueron englobadas bajo el concepto de la construcción de un nuevo paradigma social (Elizalde y Osorio, 2005), como veremos más adelante, concepto que luego fue evolucionando y acoplándose con otros discursos a nivel global, a medida que se iba intentando plasmarlas en acción. De hecho, estas preguntas se han expandido con el tiempo, y

desde los años noventa han surgido en América Latina una diversidad de discursos 'alternativos al desarrollo' (Wanderley, 2011; Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, 2012), vinculados a su vez con diferentes movimientos sociales y culturales que de alguna manera han intentado responder a estas u otras preguntas. Casos destacados son el movimiento indígena, que ha comenzado a tener una influencia pública creciente, así como una expresión intelectual relevante (Yampara, 2004) y con conexiones con el discurso medioambiental (Toledo, 2003). En la base de esta producción intelectual ha estado la necesidad de reconocer otros saberes, y la cosmovisión de los diferentes pueblos, donde aparece nuevamente la dimensión espiritual (Acosta y Gudynas, 2010). Desde el punto de vista más tradicional, como ya mencionamos los discursos políticos y sociales que han tenido en el pasado un cierto contenido religioso en América Latina han sido la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación (Parker, 2012), pero a partir de este periodo se diversificaron, acoplándose en parte al discurso indigenista (Esterman, 2014) y ecologista, como refleja fuertemente la influyente encíclica del Papa Francisco *Laudato si'* (Francisco S.S., 2015), sobre el cuidado de la casa común (con un profundo análisis de la consecuencias del llamado 'antropoceno'), y por otro lado centrándose más estos discursos en las dimensiones críticas y de resistencia a un proceso modernizador excluyente (Panotto, 2016), basados en una solidaridad popular y liberadora (Boff, 1996; Boff, 2006). La idea del post-desarrollo ha emergido como un elemento central y transversal en estos diferentes discursos (Lander et al, 2000; Escobar, 2005; Mella, 2012), como una manera de expresar el rechazo a las nociones occidentalizantes y materialistas de desarrollo, o a la idea en sí de progreso, sin embargo existen una variedad de posiciones, y no se ha abandonado del todo el horizonte utópico del cambio social, expresado en concepciones como las del 'buen vivir' o 'vivir bien' en América Latina (León, 2010; Acosta, 2012; Vanhulst y Beling, 2012). Siguen buscándose respuestas a la necesidad de mejorar el mundo y contribuir a la construcción de un orden social más justo. En este ambiente de exploración intelectual, se han incorporado conceptos y dimensiones filosóficas-científicas alternativas, así como el discurso de otras religiones, tales como la idea de la 'felicidad', lo transpersonal, el mindfulness y la interculturalidad (Ñuñez del Prado, 2011), entre otros, abriendo espacio a lo subjetivo como una manera de repensar el desarrollo (Weinstein, 2006). Estos diferentes discursos tienen en común el rechazo a las nociones economicistas y simplistas de desarrollo, dando a entender que la vida del ser humano va más

allá de la mera satisfacción de sus necesidades materiales, haciendo referencia a una dimensión 'civilizatoria' de la crisis, por lo que las podemos agrupar bajo el marco de los discursos de transición civilizatoria latinoamericanos.

Pero el objetivo de este relato general no es describir este campo emergente al que nos estamos refiriendo, trabajo que realizaremos con profundidad en el capítulo 3, sino el dar cuenta de la recurrencia de la llamada 'demanda de certidumbre' que subyace a estas discusiones, característico de la modernidad y vinculada con la problemática de la búsqueda del orden social deseado. Tal como mencionamos más atrás al momento de introducir la discusión sobre la problemática de la modernidad, y para ir terminando este 'excurso', en la discusión contemporánea el dilema de la posibilidad de construcción del orden deseado se ha conceptualizado al menos de tres maneras (Lechner, 1988, p. 165), las que han tenido un importante impacto político en términos de acciones programáticas de desarrollo: la respuesta tradicional (modelo 'recibido' o 'dado'), la respuesta moderna (modelo 'producido', donde el orden es algo a construir a partir de la racionalidad) y la respuesta posmoderna (proceso construido y abierto al futuro, pero no sin un derrotero claro a seguir). El primer caso supone un orden social y que viene dado por la tradición, ya sea un orden teológico o monárquico, y que la intervención humana es limitada en cuanto simplemente sigue las pautas entregadas o 'recibidas'; en el segundo caso, reflejo del pensamiento ilustrado clásico, supone la posibilidad de construir el orden social a partir de la agencia humana, impulsada por la racionalidad, lo cual habría sido la base de los diferentes impulsos modernizadores desde el siglo XIX hasta la fecha; el tercer caso, con su expresión en el posmodernismo y la crisis de las grandes narrativas, reconocería la posibilidad de la agencia humana y el proceso de construcción social, sin embargo no habría algún tipo de patrón o derrotero en el proceso de la civilización humana y el sujeto mismo no tendría un centro o esencia definida (el sujeto 'descentrado'), reflejado más bien un 'elogio a la heterogeneidad' y un rechazo a todo relato vanguardista.

Pero en este escenario, y ante lo que ya hemos mencionado sobre la recurrencia de este ciclo de crisis y perplejidad por la demanda de certidumbre, y las dificultades para la democracia para '*instituir la sociedad a partir de ella misma*', al parecer lo que podría estar emergiendo en los discursos de transición civilizatoria contemporáneos, es un intento de no rechazar en su

totalidad los elementos de la tradición (como de alguna forma ha implicado esta separación dicotómica entre tradición y modernidad, no resuelta por la posmodernidad), ni descansar tampoco por sí solo en las capacidades ya demostradas como limitadas de la ciencia y la razón, sino de explorar posibilidades de combinación entre elementos o dimensiones de ambos en cuanto posibles 'fuentes' o 'referentes' (Lechner, 1988, p. 161) de certidumbre, reflejo de la 'nueva' civilización emergente de la interdependencia que hemos descrito. Pero esta será una pregunta que intentaremos responder en los siguientes capítulos, con nuestra descripción y análisis del campo emergente de los discursos de transición latinoamericanos.

CAPÍTULO 2.

Discursos, creatividad y construcción del mundo: marco metodológico y enlace empírico

2.1 Introducción

Luego de elaborar nuestro marco analítico y conceptual, el paso que sigue es presentar nuestro marco metodológico y de enlace empírico con el objeto de estudio, indicando como pretendemos llevar a cabo esta investigación. Hemos señalado en las preguntas de investigación presentadas en la introducción que pretendemos analizar los discursos de transición civilizatoria que están emergiendo en américa latina, y en particular su contenido espiritual/material, el cual hemos descrito como 'novedoso'. También hemos señalado que para eso abordaremos un enfoque dual: por un lado el análisis de los discursos intelectuales de figuras representativos de este campo discursivo emergente, mapeando las diferentes representaciones y construyendo una tipología; por otro lado, un estudio de caso ubicado en un territorio latinoamericano representativo de la tradición desarrollista en crisis, con el objetivo de visualizar una ilustración práctica de este contenido espiritual/material emergente, sus tensiones y cristalizaciones, contrastando algunos de los elementos descritos en el campo discursivo.

También hemos resaltado en la introducción, así como en el capítulo de elaboración del marco conceptual, la naturaleza 'creativa' de estos discursos de transición, con elementos en tensión entre dinámicas de resistencia, reacción y resonancia mutua, por lo que será importante analizar las implicancias de esta 'creatividad' al momento de estudiar y clasificar estos discursos. A su hemos dicho que pretendemos identificar las diferentes 'narrativas' que componen estos discursos de transición, para lo cual será importante también definir qué estamos entendiendo sobre narrativa y discurso, y como pretendemos analizarlos. Estos elementos tienen relación también con la dimensión crítica de nuestro estudio, viendo en estos discursos y prácticas la emergencia de modos de vida alternativos que contribuyen al conocimiento generado sobre procesos de transición civilizatoria, por lo que será también importante realizar algunos

comentarios sobre cómo se pueden conceptualizar y observar estos 'modus vivendi' alternativos.

Finalmente, en este capítulo haremos también una descripción general de las perspectivas metodológicas adoptadas para realizar el enlace empírico con el objeto de estudio, en el primer caso el análisis de discursos intelectuales en sus estructuras argumentativas y narrativas, y en el segundo un análisis de contenido documental junto con estudio fenomenológico de experiencias y vivencias, definiendo los pasos a seguir para cada enfoque, que luego serán presentados en mayor detalle en los capítulos respectivos. De este modo describiremos nuestro modelo de articulación entre el andamiaje conceptual y el diseño metodológico del estudio, construyendo la interfaz entre lo teórico y lo empírico. Para esto abordaremos tanto aspectos conceptuales como metodológicos, presentando las estrategias para la observación y análisis en el mundo social. Como nuestra investigación tiene diversas dimensiones y niveles de análisis, cada uno con su perspectiva o ángulo particular de observación, nuestra descripción del marco que utilizaremos avanzará a lo largo de este capítulo de acuerdo a estas diferentes fases o dimensiones.

2.2 Enfoque del estudio

El enfoque de nuestro estudio será principalmente cualitativo, centrado en el **análisis hermenéutico y de discurso**, así como **fenomenológico**, adaptando y combinando los aportes de diferentes autores a nuestros objetivos e intereses de investigación. Algunos de los estudios que se centran en el análisis de los discursos académicos o intelectuales con el objetivo de describir el campo y su estructura adoptan también un enfoque *cuantitativo*, como los estudios bibliométricos, que se centran en cuantificar el número de citaciones para determinar la composición del campo discursivo, definiendo las posiciones de los diferentes intelectuales, y las redes de relaciones basadas en las citaciones mutuas[12]. Este es un enfoque muy útil y que podría ser aplicado en una temática como la nuestra, con el propósito de mapear el campo

[12] Por ejemplo, ver la tesis de Julien Vanhulst, de este mismo programa de Doctorado (Vanhulst, 2015), sobre el campo discursivo del desarrollo sostenible en América Latina, y sus relaciones y distinciones con el campo global.

discursivo. Sin embargo, pensamos que debe darse un paso previo, cual es validar la existencia de este campo emergente, y centrarnos principalmente en la identificación y descripción de los discursos, sus principales narrativas, y los tipos de contenido espiritual/material que producen.

Un campo discursivo se puede describir desde diferentes dimensiones. Principalmente hay una dimensión temática, pues el discurso social se refiere siempre a un determinado área del conocimiento (Karlberg, 2004, p. 13-14), como en este caso la crisis del desarrollo y civilizatoria. En esta dimensión temática o gnositiva se podrían identificar también las principales narrativas que surgen desde los productores centrales, y quienes los siguen o amplían. Esto se puede visualizar tanto desde una dimensión temporal como de la perspectiva de un campo social de actores, con determinadas generaciones de intelectuales y su proceso de producción, estableciendo redes de intercambio donde una serie de intelectuales difusores o secundarios circula alrededor de generalmente un intelectual primario (Collins, 2002). Por otro lado, esta dimensión temporal se conecta con una dimensión espacial, relacionándose con diversos procesos y etapas de desarrollo histórico en la región donde se producen estos discursos (américa latina), donde figurarían ciertos hitos en el contexto de los momentos de crisis y cambio sociopolítico y económico, como vimos al final del capítulo anterior. Los discursos también podrían ser analizados desde la perspectiva de su estructura de argumentación frente a determinadas temáticas más específicos (Fairclough, 2012), en nuestro caso la manera en que se articula un contenido espiritual y material en la promoción de procesos de 'transición' civilizatoria, y su ubicación frente al esquema sociológico clásico del orden social deseado. En este sentido, nuestro enfoque tomará elementos de estas diferentes perspectivas, pues no es un estudio exhaustivo de las redes generacionales de intelectuales ni de la conformación de un campo discursivo en cuanto campo social, pero si daremos cuenta de ciertos ejes centrales en estos discursos, en especial las principales narrativas que los componen, sus estructura de representación y argumentación, y las principales temáticas que generan con relación al proceso de crisis y transición civilizatoria en la región.

Como primer paso en nuestra investigación, analizaremos el pensamiento de una selección de **intelectuales representativos**, con el objetivo de describir su estructura temática, con lo cual identificar las principales narrativas contenidas en estos discursos, a través del estudio

hermenéutico y argumentativo de algunas de sus principales obras. Más adelante describiremos el proceso de identificación y selección de estos intelectuales representativos. El objetivo de esta fase del estudio no será un análisis detallado de su producción intelectual, lo que podría constituir una investigación en sí misma para sólo uno de los autores abordados. Más bien, el objetivo será doble: por un lado, identificar la estructura temática del campo discursivo, y en segundo lugar identificar las principales narrativas que lo componen, lo que nos permitirá posteriormente construir una tipología sobre el contenido espiritual/material que contiene. Los siguientes puntos resumen los pasos que se tomarán para lograr estos objetivos, y que se detallan en el capítulo 4:

1. La descripción de los contornos generales del campo discursivo
2. Análisis temático y fenomenológico del campo discursivo sobre la base del corpus de textos elaborado
3. Análisis fino de la estructura narrativa y argumentativa en una muestra de textos
4. Análisis fino de semánticas y tipología de contenido espiritual/material

Luego del trabajo de análisis del campo de los discursos intelectuales, estableciendo su existencia y composición, e identificando las formas de articulación espiritual/material en emergencia, en cuanto conocimiento de transición (*transition knowledge*) en construcción y creación, el último paso del estudio será la realización del **estudio de caso**, por medio del cual se podrá ilustrar de manera práctica algunos de estos contenidos, así como contrastarlos con las narrativas del campo en cuanto discursos de transición, dotados tanto de tensiones como emergencias internas. Los siguientes puntos resumen los pasos que se tomarán para lograr estos objetivos, y que se detallan en el capítulo 5:

1. Caracterización y descripción del caso
2. Análisis semántico del contenido de documentos institucionales
3. Análisis semántico del contenido de programas
4. Estudio fenomenológico de experiencias y vivencias (organización y comunidad)
5. Análisis integrado

En el capítulo de elaboración del marco conceptual identificamos una serie de dimensiones analíticas con los cuáles abordar el estudio de estos diferentes discursos y experiencias, algunos

de los cuáles se traducirán en esquemas de análisis (tablas), que describiremos más adelante. Pero antes de entrar en estos detalles metodológicos, primero debemos hacer algunos comentarios sobre la naturaleza del objeto de estudio que estaremos realizando, que son los discursos y narrativas, así como las prácticas asociadas a ellas. A su vez, debemos discutir un poco sobre las nociones de *construcción* y *creatividad* asociado a este contenido espiritual/material novedoso que hemos mencionado, así como las vivencias y experiencias que relevaremos en el estudio de caso, dando cuenta de las implicancias conceptuales que están asociadas a su estudio. De este modo, pasamos ahora a dar cuenta de las maneras en que estaremos entendiendo los *discursos* y *narrativas* en este estudio, relacionado con los paradigmas 'interpretativo' y 'crítico' en los cuáles se basa nuestra investigación, así como los conceptos de *creatividad*, *imaginación*, *reflexividad* y *modos de vida*, ejes centrales de nuestro análisis y que nos ayudarán a operacionalizar los conceptos presentados en el capítulo anterior (*civilización*, *religión* y *contenido espiritual/material*).

2.3 Discursos, narrativas y cambio cultural

Se puede decir básicamente que el discurso es el uso social del lenguaje en contextos sociales (Fairclough y Fairclough, 2012, p. 81). Pero sobre ello existen múltiples definiciones, enfoques, modalidades y usos. Algunas nociones han tomado enfoques más lingüísticos y semióticos (desde la tradición de Barthes), mientras que otros toman un enfoque más de análisis y teoría social (como el caso de Foucault y su arqueología y genealogía de los discursos). También han surgido diferentes intentos de combinación de estos enfoques, tales como los estudios culturales, los estudios de la comunicación, y el análisis crítico del discurso (Fairclough, 1992), entre otros. En este estudio nos acercaremos más al enfoque socio-teórico y crítico, aunque con ciertas adaptaciones de los enfoques basados en la sociología del conocimiento (Keller, 2013), el análisis crítico de discursos políticos (Fariclough, 2012), y los estudios culturales (Hall, 2003).

Si el lenguaje se concibe como una forma de práctica social, implicando una dialéctica entre discurso y estructura social, surge una noción de discurso como socialmente constituyente (Fairclough, 1992: 63-64), como un campo de significado social compartido por medio del cual

se interpreta y crea la realidad social. Desde esta perspectiva, los discursos tendrían implicancias tanto limitantes como posibilitantes, en el sentido de que generan el campo de significados con los cuáles se produce la realidad social, pero que al mismo tiempo permite transformarla al crear nuevos significados. En este sentido, entenderemos a los discursos como sistemas de representación (códigos culturales asociados a prácticas sociales) ampliamente compartidos que proveen formas cultural e históricamente específicas de pensar, hablar y actuar sobre una determinada clase de fenómeno (Karlberg, 2004, p. 14). Pero debemos decir algo más sobre lo que estamos entendiendo en cuanto a cultura, y sistemas de representación, pues están estrechamente conectados con las nociones de discurso y narrativa que usaremos en este estudio.

2.3.1 Discursos y cambio cultural

De acuerdo con Stuart Hall, aunque existen muchas maneras de entender la cultura, luego del llamado 'giro cultural' en las ciencias sociales se ha expandido una noción que resalta la importancia de los 'significados' para entender este concepto. Desde esta perspectiva la cultura no sería simplemente un conjunto de cosas materiales, sino que en gran parte estaría relacionada con la producción e intercambio de significados entre los miembros de una sociedad o un grupo (Hall, 2003, p. 2). Dos personas compartirían la misma cultura porque interpretarían el mundo más o menos de la misma manera y podrían expresarse en una manera en que son capaces de entenderse mutuamente (en términos comunicativos). Esto lo harían por medio de lo que se denominan códigos culturales, que de acuerdo con estas nociones más semióticas de la cultura son las reglas de correspondencia particulares de cada cultura, que transmiten formas de entender determinados signos y sus significados, asociados a prácticas, en un determinado entramado de símbolos.[13] Justamente estas conexiones de significado entre signos y prácticas, mediado por códigos culturales, constituirían lo que se denomina una *unidad básica de representación*, reflejado en la producción de significado basado en la correlación entre nuestros sistemas conceptuales y los sistemas de lenguaje, mediando la relación con el mundo 'real' o con entidades 'imaginadas' o ficticias (Hall, 2003, p. 17-21).

[13] Como argumenta Clifford Geertz, en esta visión semiótica la cultura podría verse como un entramado de significados dentro del cual está suspendido el ser humano, y que el mismo ha 'tejido' (Geertz, 1992: 5).

Como sabemos, el lenguaje está compuesto por signos con significados y prácticas asociadas, pero éstos pueden tanto ser letras y palabras (habladas o escritas) como también gestos e imágenes visuales de diverso tipo. De acuerdo con los códigos culturales, que fijan la relación entre los conceptos y los signos, o el sistema de representación, su significado varía entre una cultura y otra. Esto se reflejaría en las situaciones de 'confusión de lenguas' a las que se refiere también Clifford Geertz, cuando en diferentes culturas utilizan un mismo signo pero asignándole un significado diferente, transformando totalmente la manera de entender o interpretar las acciones y prácticas asociadas (Geertz, 1992, p. 9). Por otro lado, cuando surgen cambios culturales entre grupos humanos y se incorporan nuevas interpretaciones de significados, esto generalmente se refleja en la incorporación o transformación de códigos culturales, o reglas de correspondencia. Esto tiene mucha relación con la función que cumplen los discursos y narrativas sociales en la sociedad, y que en nuestro caso deseamos ilustrar con la emergencia de nuevas semánticas sobre lo espiritual/material en el campo DT, junto con el surgimiento de nuevas prácticas y estilos de vida modeladas por semánticas similares en el contexto de un territorio (estudio de caso).

Como hemos mencionado más arriba, los sistemas de representación también constituirían la base de los discursos sociales, referidos a un campo determinado del conocimiento, y sobre el cual un grupo de personas compartiría una manera similar de hablar, pensar y actuar. Esta estrecha relación entre la noción de discurso y sistema de representación con el concepto de cultura destaca su carácter interpretativo y cambiante, lo que sucedería en diferentes niveles y dimensiones sociales. Esta relación entre los discursos y sus diferentes niveles de impacto se expresa en lo que Karlberg identifica como diferentes niveles o dimensiones de un campo discursivo, desde una simple articulación discursiva, pasando luego a un campo discursivo sobre un determinado fenómeno del conocimiento (por ejemplo, discursos biomédicos en el campo de la salud), hasta discursos comprehensivos que abarcan y asocian representaciones de diferentes campos discursivos, adquiriendo roles hegemónicos en la construcción de la realidad de diferentes grupos humanos, y en este sentido, constituyendo las bases de una determinada cultura (Karlberg, 2004, p. 13-14). En este sentido, los discursos de transición civilizatoria pueden ser interpretados también como reflejo de una cierta cultura emergente, o como vimos

en el capítulo anterior, expresiones de un contenido civilizatorio novedoso, pero al ser de transición, contiene también tensiones internas (resistencias, reacciones, resonancias).

Los discursos son definidos tanto por lo que incluyen como excluyen, y algunos son más influyentes que otros por su 'framing capacity', donde el uso de metáforas es crucial. Sin embargo, como los discursos son dinámicos, al ser campos de poder e influencia (y considerando al concepto de poder también como limitante o posibilitante), con el tiempo según esta perspectiva van emergiendo narrativas alternativas que pueden llevar a cambios culturales, y por ende, transformaciones en las maneras de pensar, hablar y actuar. Según Karlberg,

> "*We are born into culturally constructed worlds that are not of our own making. This is not to suggest that people cannot be agents in changing or reconstructing the cultural worlds they inhabit. In light of the ultimate fluidity of cultural codes, such possibilities are always present. Such changes, however, are contingent upon our ability to recognize the historical specificity of our cultural environment and to step outside of it, if in only in our imagination first*…" (Karlberg, 2004, p. 22).

Como hemos visto en el capítulo anterior, al analizar los conceptos de civilización, religión y contenido espiritual, el proceso de emergencia de una dimensión civilizatoria a escala 'planetaria' estaría implicando también la necesidad de un contenido normativo, o como diría Norbert Elías estándares de co-existencia, acordes con ese nivel de interdependencia 'física'; los discursos de transición civilizatoria que analizaremos en el capítulo 3 podrían representar formas de emergencia de este contenido, en particular en sus articulaciones sobre las relaciones entre lo espiritual y lo material, aunque también dotado de tensiones importantes, como hemos señalado. Lo importante, como dice Karlberg, es pensar que los discursos no solo restringen o controlan, sino que también permiten o posibilitan, lo que está relacionado con su dimensión creativa, y la producción y promoción de discursos emancipadores y críticos. Tal como recuerda Fairclough, "*Explanatory critique seeks understanding of what makes a given social order work, which is clearly necessary if it is to be changed to enhance human well-being; another aim of critical social science is to identify what might facilitate such change as well as obstruct it*." (Fairclough, 2012: 79).

2.3.2 Discurso y narrativas

La noción de narrativas en el análisis de discurso hace referencia a la presencia de temáticas comunes, estructuras de argumentación (*storyline*) o tramas (*plot*) por medio de las cuales sus elementos estarían vinculados entre sí y con alguna forma de narración o historia (Keller, 2013, p. 124). Toda narrativa implicaría alguna noción de línea de argumentación, en cuanto a una secuencia hechos, acciones, actores implicados, objetivos, etc., que se podrían observar en el discurso, a veces pudiendo identificarse una serie de narrativas diferentes o en tensión, reflejando diversos discursos al interior de un mismo campo discursivo. Algunas de las propuestas mas conocidas de enfoque narrativo son las elaboradas por Alexandre Greimas en el campo de la semiótica, y por Paul Ricour en el de la hermenéutica (Keller, 2013, p. 124). Las estructuras narrativas en general suponen la presencia de determinados episodios, dentro de las cuáles podrían existir valores en oposición (antónimos), también la existencia de actores (héroes, anti-héroes, remitentes, receptores), y su vinculación a través de algún tipo de trama, por medio de los cuáles son organizadas las estructuras de significado y valor del discurso (Keller, 2013, p. 125).

En nuestro estudio utilizaremos una adaptación del modelo de Greimas en combinación con la estructura de análisis de argumentación política de Fairclough, como veremos más adelante, para identificar y describir las diferentes narrativas al interior del campo de los DT latinoamericanos. En este sentido, estas narrativas darían cuenta de diferentes perspectivas acerca de las causas de la crisis civilizatoria en américa latina, algún tipo de diagnóstico sobre el problema o contexto, las diferentes maneras en que se podría transitar hacia otra realidad (una 'nueva' civilización), los objetivos de este proceso, los actores principales implicados, y las maneras de llegar a esa meta; también harían referencia a los obstáculos existentes, en cuanto alternativas a que se estarían enfrentando, y como es de nuestro interés, en estas argumentaciones se reflejaría el rol que visualizaría cada una para el contenido espiritual/material relevado.

Las narrativas hacen referencia también a la presencia de diferentes temáticas al interior de un campo discursivo, resaltando algunos elementos por sobre otros (por ejemplo, las bases

extractivistas de la crisis en algunos casos, por sobre las causas políticas en otros). Como hemos mencionado más atrás, las narrativas sociales reflejan importantes estrategias o instrumentos de cambio cultural, y por ende social (en los términos vistos aquí, pues habría prácticas asociadas a los significados compartidos).Como un elemento central de la estructura temática de un discurso o campo discursivo, una narrativa articula un *relato interpretativo* sobre una determinada realidad, *relatando, describiendo, explicando* y *argumentando* las diferentes dimensiones, causas y consecuencias de este fenómeno (la 'crisis' de la civilización y su tránsito a otra realidad). Las explicaciones y argumentos de una narrativa podrían recurrir a diferentes contenidos y sistemas de conocimiento, tanto de las ciencias naturales y sociales, pero también de otros saberes, como la religión y las cosmovisiones, cual es nuestro interés central en este estudio.

Las narrativas sociales generalmente presentarían miradas que disputan, compiten, se articulan o fusionan entre sí, según sea el caso, tomando algunos un carácter hegemónico mientras que otros circulan como narrativas alternativas (como los de transición civilizatoria). Como elementos de un discurso social, las narrativas circularían por medio de diferentes dispositivos, como medios de comunicación, revistas, artículos, libros, programas, sistemas educativos, estilos de crianza, modos de socialización, reflejando distintos grados de influencia en modos de vida. Cuando surgen desde un campo más científico adquieren mayor presencia en la sociedad cuando son 'traducidos' a dispositivos más públicos, como los medios de prensa. Estos *relatos sobre la sociedad* podrían llegar a tener una dimensión *performativa*, pues (en el caso de las ciencias sociales),

> "… *contribuyen a la elaboración de discursos de legitimación o crítica social, alimentando las autodescripciones y descripciones sobre la sociedad que sostienen movimientos sociales, instituciones y otros agentes colectivo… el cual hace que los actores sociales (no científicos) los tomen como registro de la realidad misma y, concordantemente, los empleen para orientar sus interpretaciones, acciones y decisiones en el mundo"* (Ramos-Zincke, 2014, p. 153)

2.3.3 Representación y argumentación

Todo relato interpretativo, en cuanto discurso, transmite representaciones sobre determinados fenómenos de la realidad, en el sentido de la producción de significados asociados a los conceptos que se utilizan para explicarlos y organizarlos, cuyas conexiones están constituidas por los códigos culturales o reglas de correspondencia. En un relato social se transmite una interpretación con determinados significados sobre ciertos aspectos de la sociedad, como sobre la crisis del desarrollo, o las causas de la pobreza, las maneras de superarla, o la condición de determinados grupos humanos, o la misma naturaleza humana. Como dijimos, estas interpretaciones recurren a diferentes sistemas de conocimiento para construir estos significados, así como a la experiencia. Según el paradigma epistemológico del cual se mire, constructivista o realista, se podría decir que por un lado se construye una metáfora que pasa a ser interpretada como la realidad misma, o que viceversa mas bien se basa en un conocimiento específico sobre fenómenos y experiencias 'reales' que tiene implicancias para la vida concreta de las personas. Ya comentaremos más sobre este tema y tomaremos una posición o perspectiva al respecto, pero aquí nos interesa resaltar que estos diferentes tipos de relatos *comparten algún nivel de argumentación*, en el sentido muy general de que se plantean una serie de afirmaciones, algunas con características de conclusión (aunque tal vez preliminar) y otras como premisas, sobre un aspecto de la realidad (Fairclough, 2012, p. 36).

Puede que algunos relatos tengan la estructura más clásica de una argumentación en un debate cerrado, como ciertos argumentos políticos, mientras otros pueden ser parte de un diálogo más abierto y mutuamente influyente, pero comparten una cierta estructura de 'razonamiento práctico' en que analizan cierto contexto de la realidad social sobre la base de ciertos valores, plantean una afirmación sobre un problema con determinadas causas, y proponen posibles medios para lograr la meta anhelada (Fairclough, 2012: 45), como es el caso de los discursos de transición civilizatoria.[14] En este sentido, *una argumentación es también una representación*, pues

[14] En el razonamiento práctico se evaluarían opciones y sus efectos con relación a un determinado problema o área de acción, pesando los 'pros' y los 'contras'; otras formas de razonamiento que pueden entrar en juego en un argumentación son el razonamiento deductivo, que resalta la conexión lógica entre las premisas, y el razonamiento inductivo, en cuanto a la realización de generalizaciones empíricas (Fairclough, 2012, p. 37). El razonamiento práctico podría conectarse con la noción de conocimiento práctico o

refleja formas o maneras de representar a la realidad. En una argumentación habrían por un lado representaciones sobre las condiciones del mundo actual, o las premisas circunstanciales, y también representaciones sobre el mundo alternativo deseado o que se persigue, o las premisas de meta u objetivo, lo que Fairclough denomina *imaginarios*, los que tienen un especial carácter performativo al darle a las personas razones para actuar (Fairclough, 2012, p. 104), y que en nuestro caso es muy relevante pues los DT suponen la imaginación de *otras realidades posibles* hacia los cuales transitar, las que se pueden transformar en poderosas razones para la acción en un grupo humano, muchas veces más fuertes que otros incentivos como los materiales o políticos, como veremos en este estudio.

2.4 Narrativas, creatividad y la construcción del mundo

Para analizar la semántica emergente en el contenido espiritual/material relevado en los DT, así como conceptualizar su traducción en prácticas sociales innovadoras, emergentes y evolutivas a la vez, utilizaremos la noción de *creatividad*, y sus relaciones con la acción, la imaginación, la cognición y la reflexión. Como hemos visto en el apartado anterior, los discursos y narrativas sociales tienen dimensiones tanto limitantes como posibilitantes, y aquí nos interesa analizar la dimensión mas bien posibilitante de estos relatos sociales al momento en que se transforman en razones para la acción individual y colectiva. Esta noción de *creatividad* la utilizaremos tanto para interpretar las narrativas intelectuales del campo de los DT, así como las prácticas, experiencias y vivencias analizadas en el estudio de caso. Ya que estamos identificando la emergencia de una 'nueva gramática social', será muy interesante apreciar las maneras en que un contenido religioso y espiritual es utilizado por un agente para analizar su situación, a la luz de sus aspiraciones y los procesos de cambio social en curso, y tomar decisiones concretas para actuar en base a esa evaluación, en diálogo con otros saberes (en lo que Sousa Santos identifica como las 'zonas de contacto'). Recordando nuestro análisis sobre las maneras de entender el contenido espiritual/material en nuestro estudio, reflejando

---

phronesis, que Richard Bernstein (Bernstein, 1983, p. 39) toma de Gadamer (quien a su vez toma de Aristóteles) como una forma de conocimiento igualmente válido frente a la teoría (episteme) y la técnica (techne), y que permite a un grupo humano construir paulatinamente interpretaciones evolutivas de la realidad a medida que aplica el conocimiento y aprende en el proceso a abordar problemas concretos, superando la dicotomía entre lo interpretativo y lo realista.

una determinada manera de *ser*, *conocer* y *hacer* en el mundo, en cuanto referencia a lo espiritual en términos de una dimensión de la realidad, una actitud o forma de acción, así como una manera de entender o conceptualizar ciertos principios, haremos aquí una conexión con las contribuciones teóricas del neo-pragmatismo de Joas, así como la imaginación social de Castoriadis, entre otros, para conceptualizar la dimensión *creativa* de este contenido al ser 'traducido' en la acción, tanto discursiva como práctica.

La *creatividad* es un concepto que ha sobresalido en la discusión sociológica recientemente gracias al elaborado trabajo del sociólogo alemán Hans Joas (en particular la idea de la creatividad *de la acción*) y su esfuerzo por construir una teoría de la acción más abarcadora bajo este mismo concepto, discusión que luego han tomado otros conocidos sociólogos, tales como Richard Sennet (Joas, Sennet y Gimmler, 2006). Sin embargo, se podría decir que es un concepto que ha estado presente mucho antes en la discusión sociológica y filosófica, como en la filosofía de Cornelius Castoriadis y sus nociones de 'creación' e 'imaginación', o en el pensamiento del pragmatismo norteamericano (como el caso de Dewey, en quien el mismo Joas se basa). De hecho, de acuerdo con Domingues (Domingues, 2000b, p. 468), la idea de creatividad ya se podría apreciar en la noción de 'doble contingencia' de Parsons, y posteriormente en toda la discusión sobre las relaciones y tensiones entre 'agencia y estructura' o 'lo micro y lo macro' en Giddens (teoría de la estructuración), Bourduieu (la noción de 'habitus') y Habermas (la acción comunicativa). Para Domingues (Domingues, 2000b, p. 476), a fines de los años noventa el concepto de 'creatividad' se habría convirtiendo en lo que algunos autores han denominado un 'nuevo movimiento teórico', o una tendencia conceptual abarcadora y de fuerte centralidad en el campo de la teoría sociológica (asociado a los conceptos de contingencia y cognición, como veremos más adelante).

2.4.1 Creatividad y acción

Aunque estas discusiones sobre la teoría de la acción van más allá de nuestro estudio, el revisar el concepto de 'creatividad de la acción' que desarrolla Joas, y cómo aborda lo que otros autores han discutido al respecto (analizando las ideas y modelos de Durkheim, Weber, Pareto, Simmel, Marx, Weber, Parsons, Luhmann, Habermas, etc.), nos ayudará a precisar más el uso

que daremos a este concepto y sus aplicaciones. En su recorrido muy profundo del pensamiento de estos diferentes autores, Joas va demostrando por un lado cómo para ciertas tradiciones sociológicas el concepto de creatividad ha sido 'marginal' al momento de elaborar una teoría de la acción; por otro lado, Joas también identifica las diversas formas en que el concepto de creatividad ha estado asociado a la noción de acción en otras producciones sociológicas, pero principalmente filosóficas, y las diferentes maneras de entender a la misma creatividad que han emergido. Asociadas a estas diferentes tradiciones Joas identifica una serie de 'metáforas' vinculadas al concepto de la creatividad de la acción (1996, p. 71), tales como las ideas de 'expresión', 'producción', 'revolución' 'vida', 'inteligencia' y 'reconstrucción', correspondientes al pensamiento de Herder, Marx, Shopenhauer, Pierce, James, Mead y Dewey principalmente, pero también de otros autores relacionados.

De acuerdo con Joas (1996, p. 71), las concepciones de 'expresión', 'producción' y 'revolución' representarían el intento de anclar la creatividad humana en al menos una de las 'tres maneras' de relacionarse con el 'mundo' (recordando las concepciones de mundo que sugiere Habermas y que mencionamos en el capítulo anterior: el mundo subjetivo, el mundo objetivo y el mundo social), dando cuentas de nuevas maneras de expresar la subjetividad del actor, de producir los objetos materiales en cuanto condiciones y medios para la acción, así como para reorganizar las instituciones que gobiernan la co-esxitencia humana. Es interesante apreciar cómo por medio de estas metáforas algunas de las dimensiones del mundo pueden ser asociados al concepto de la creatividad de la acción. La debilidad para Joas es que ninguna de estas nociones sería capaz de abarcar en su totalidad a estas tres maneras de relacionarse con el mundo, teniendo el peligro de potencialmente generalizar o reificar un tipo de comportamiento humano en particular, reduciendo la definición de acción humana. Más allá de estas limitaciones para la teoría de la acción, para efectos de nuestro estudio es muy interesante relevar la relación entre estas metáforas y las diferentes maneras en que el actor, o ser humano como diría Kozlarek, se relaciona con el 'mundo', y sus dimensiones. Los discursos de transición civilizatoria que estaremos analizando en el siguiente capítulo estarían en este sentido reflejando una semántica emergente y 'creativa', en términos de una serie de conceptos y metáforas novedosas, que harían referencia a la transformación en diferentes dimensiones del mundo, y en particular en articulación con un contenido espiritual/material. Este concepto de creatividad nos ayudará

entonces a analizar y clasificar esta semántica emergente, y a identificar maneras en que se refiere a transformaciones en el mundo, conectando las dimensiones subjetivas, sociales y objetivas de la realidad.

Volviendo a nuestra revisión de la obra de Joas, para este autor las nociones de 'vida' e 'inteligencia' representarían corrientes filosóficas que justamente intentaron construir un marco más amplio que las otras tres concepciones: por un lado la '*filosofía de la vida'* de Schopenhauer, y por otro el *pragmatismo* norteamericano, ambas corrientes filosóficas de gran impacto en el desarrollo de la sociología europea y norteamericana respectivamente (en particular la Escuela de Chicago en el caso norteamericano). En cuanto al concepto de 'vida', sólo queremos resaltar un concepto que será importante para nuestro uso posterior del concepto de creatividad, cual es la noción de 'voluntad'. Aunque de acuerdo con Joas el esquema que elabora Schopenhauer tendría contradicciones importantes (1996, p. 118), en su intento de romper con la tradición Europea que separa el acto de voluntad del 'sí mismo' al hacer referencia a una suerte de Voluntad primaria o superior, relevar este concepto nos parece un aporte para estudiar las relaciones conceptuales entre la creatividad, el contenido espiritual/material y el rol de la religión. La creatividad de la acción implica una cierta voluntad para actuar, la cual emerge de ciertas fuentes de motivación, o causas para la acción. Tal como vimos en el pensamiento de William James en su ensayo sobre la 'voluntad para creer', la religión provee de fuertes motivaciones para actuar en la sociedad, una voluntad que otorga 'sentido' a las acciones, y en este sentido, de poderes 'creativos', al ser la fuente de acciones novedosas e inspiradoras, similar al rol que ocupa el arte y la estética. Al tratar las cuestiones sobre la religión, las narrativas que emergen sobre su rol en la sociedad y la acción creativa en el mundo, el tema de la *voluntad* para actuar estará presente en el análisis.

Con estas discusiones nos estamos acercando al modelo que finalmente propondrá Joas para utilizar a la creatividad como el concepto central de una teoría de la acción, que emerge con gran fuerza luego de su análisis del aporte de la tradición filosófica del 'pragmatismo' norteamericano. Como decíamos más atrás, la metáfora de 'inteligencia' se asocia con el pragmatismo en su análisis de la creatividad, a las que agrega las ideas de 'reconstrucción', 'abducción' y 'constitución de significado' (Joas, 1996: 127). Joas dedica parte de su análisis

para rechazar las críticas y malos entendidos que han surgido en torno al 'pragmatismo' y su recepción en particular en el medio filosófico europeo, acusándolo de representar un esquema frío de resolución de problemas. Justamente al contrario, el pragmatismo habría surgido como una tradición filosófica que pone en duda el 'esquema cartesiano' dicotómico ('pienso luego existo', o la separación entre 'teoría y práctica', etc.), contraponiendo más bien un esquema de 'real duda' que anclaría la cognición en las situaciones y problemas de la vida real, y en el transcurso de la acción, bajo la idea de la búsqueda cooperativa de la verdad (Joas, 1996, p. 128).

Joas describe el modelo como un esquema con fases periódicas recurrentes, una especie de círculo (Joas, 1996: 128); en este sentido, para Joas el pragmatismo postularía que toda acción humana se sostiene en una tensión entre acciones habituales no-reflexivas y actos de creatividad. La creatividad a su vez sería una acción que se realiza en determinados contextos o situaciones, que llama para nuevas soluciones, y no simplemente una producción sin sentido (Joas, 1996: 128). El mismo concepto de creatividad sería amplio, no reducido a los actos de genialidad de unas pocas personas, o grandes obras de arte o estéticas, abarcando una gran variedad de acciones. Según Joas, para los pragmáticos, la acción no consistiría en la simple persecución de metas, y la creatividad no sería simplemente el superar los obstáculos en estas rutas prescritas; justamente el anclar la creatividad en la acción permitiría a los pragmáticos concebir a la creatividad como la liberación de la capacidad para nuevas acciones (Joas, 1996: 133). El mismo concepto de 'abducción' (Joas, 1996: 137), cual es el acto creativo de generar nuevas hipótesis durante la investigación científica, ampliaría la misma concepción de ciencia (una ciencia creativa, a diferencia de la noción popular, más bien excluida de creatividad humana), acercándola incluso a la religión. Para Joas, finalmente el pragmatismo sería una *teoría de la creatividad situada* (Joas, 1996: 133), mereciendo un lugar especial en la historia de la teoría de la acción. En cuanto discursos vinculados también con formas de pensar y actuar, los discursos de transición civilizatoria que estaremos analizando, y el contenido espiritual/material que reflejan a diferente grado, pueden ser entendidos así como procesos de creatividad, donde frente al escenario confuso de resistencia y reacción de un proceso de transición van emergiendo también elementos de resonancia, pero esta combinación sería también parte de la 'naturaleza' creativa de estos discursos.

Con esto llegamos a la propuesta final que elabora Joas, en gran parte enraizada en el pragmatismo, el cual es resumido por el propio Joas en un artículo más reciente, donde se puede observar su idea de una teoría de la 'creatividad situada', la que también relaciona la creatividad con procesos liberadores:

> *"Every situation contains a horizon of possibilities that must be rediscovered. Hypotheses are then put forward: suppositions about new ways of creating bridges between the impulses of action and given circumstances. But not all such bridges are viable. Creativity from this perspective is not just an overcoming of obstacles but a form of liberation that facilitates new actions and even new goals – creativity has the potential 'to free experience from routine and from caprice'."* (Joas, 2015: 568).

Ese esquema de Joas nos ofrece una manera de conectar nuestro análisis narrativo y argumentativo en los discursos de transición con el proceso subjetivo e interactivo en que el agente reflexiona utilizando las semánticas que ofrece el contenido espiritual y religioso para sopesar el contexto en la sociedad, generar respuestas y nuevas acciones en el mundo social con relación a estas situaciones y sus aspiraciones, en un diálogo de saberes con otras formas de conocimiento.

2.4.2 Creatividad, imaginación y transformación

Para continuar con esta discusión sobre el concepto de creatividad como uno de los elementos que nos ayudará en el proceso de enlace empírico con el análisis de semánticas emergentes en estos discursos, debemos mencionar que la propuesta de Joas no ha sido ausente de críticas. Más allá de la discusión del círculo filosófico y sociológico europeo, vamos a citar algunas críticas más cercanas y que aportan también al enfoque de nuestro estudio. Tal es el caso del sociólogo argentino Javier Luis Cristiano, quien afirma que aunque el esfuerzo teórico de Joas ha sido un aporte importante al rescatar un tema oscurecido en la teoría sociológica, éste tendría limitaciones conceptuales que deben ser superadas. El argumento que deseamos

destacar de Cristiano[15] es la propuesta que hace de comparar el aporte conceptual de Joas con el trabajo filosófico de Castoriadis, y sus nociones de 'imaginación' e 'imaginario' (Cristiano, 2010, p. 11). El propósito de Cristiano es buscar alternativas al pragmatismo al momento de hablar de la creatividad de la acción, no convencido totalmente de su contribución. Sin embargo, aunque esta observación de Cristiano es válida, más bien pensamos que el aporte de Castoriadis puede ser complementario al de Joas, enriqueciéndolo.

De acuerdo con Cristiano, el aporte de Castoriadias se podría resumir en seis puntos : en primer lugar, el resaltar la dimensión transformadora del mundo de la praxis, politizando a la creatividad al incluir en su marco al espacio público (lo que no se reduciría a la mera 'resolución de problemas', aunque si la incluiría); en segundo lugar, el rescate de la relación entre creatividad y la imaginación, llevando a una doble noción del actor social: la dimensión 'instituida' del actor en tanto ejecutante de roles, y una dimensión 'instituyente', expresada en la fuerza creadora que desafía siempre la regularidad; en tercer lugar, la dilucidación de la noción misma de creación, expresadas en la idea de 'creador de ser' que Castoriadis atribuye a la sociedad, a la psique y a la acción, en el sentido de que serían entidades capaces de dar existencia, de crear formas culturales, sociales, significados, instituciones, representaciones, etc.; en cuarto y quinto lugar Cristiano agrupa la alusión que hace Castoriadis al contexto en que ocurren la acción y la creatividad, cual es la dimensión simbólica y cultural de la realidad, reflejado en el concepto de 'significaciones imaginarias sociales', cual sería el sustrato que da sentido y coherencia a las instituciones y relaciones sociales; sin embargo, la creatividad de los actores tendría la posibilidad de introducir innovaciones y transformaciones en estas estructuras, relevando la relación entre creatividad y cambio social; por último en sexto lugar, de acuerdo con Cristiano, Castoriadis aportaría las bases para una teoría de la sociedad donde la contingencia y lo creativo serían su rasgo distintivo, que estarían muy poco elaborados en las tradiciones filosóficas anteriores (Cristiano, 2010, p. 12-15).

[15] Pues dedica varias partes de su artículo para señalar entre otras cosas que Joas no habría considerado el aporte de otros sociólogos que también han intentado rescatar la noción de práctica, como el caso de Bourdieu o el uso del concepto de praxis en la tradición marxista, y el señalar que Joas no saca suficiente provecho a la riqueza del concepto de la creatividad, la que abordaría con alguna ambigüedad sin distinguirlo suficientemente del concepto de contingencia.

Este proceso de 'creación' asociado a un proceso de transformación social más profundo que Cristiano toma de Castoriadis se conecta justamente con nuestros comentarios sobre las dimensiones 'creativas' del contenido espiritual/material de las narrativas intelectuales en cuanto relecturas o innovaciones conceptuales para re-pensar la realidad en términos de una nueva 'gramática social' ante la crisis civilizatoria o de los modelos de orden social. Autores como Sousa Santos y Avritzer han utilizado este mismo concepto al momento de estudiar el impacto cultural de innovaciones democráticas impulsadas por movimientos sociales, haciendo referencia al concepto de *eidos* acuñado por Castoriadias, en cuanto este proceso de emergencia de un modelo político (y de desarrollo) alternativo (en cuanto una concepción no-hegemónica de la democracia) estaría fundada en la creatividad de los actores sociales (Santos y Avritzer, 2004: 49), estableciendo *nuevas normas y leyes*, las que generarían y sustentarían nuevas prácticas sociales (o 'hechos institucionales' para Searle), un proceso de transformación cultural en cuanto la política incluiría una disputa por significaciones culturales sociales (Santos y Avritzer, 2004, p. 48). En palabras del propio Castoriadis, al referirse al concepto de *eidos*, podemos resaltar lo siguiente:

> "*La historia es creación: creación de formas totales de vida humana… La sociedad es autocreación. La sociedad y la historia crean la sociedad instituyente por oposición a la sociedad instituida, sociedad instituyente, es decir, imaginaría social en el sentido radical de la expresión… La creación, en el sentido en que yo entiendo el término, significa el establecimiento de un nuevo eidos, de una nueva esencia, de una nueva forma de sentido pleno y fuerte de ese término: nuevas determinaciones, nuevas formas, nuevas leyes… no sólo leyes 'jurídicas', sino maneras obligatorias de percibir y concebir el mundo social y 'físico' y maneras obligatorias de actuar en él.*"(Casotoriadis, 1986, p. 99-100).

La imagen de la creatividad o la creación como un nuevo *eidos* o esencia, una nueva realidad o forma de sentido, y sus implicancias performativas en cuanto conlleva maneras de ver el mundo que infunden nuevas prácticas sociales es muy potente , y nos conecta con la discusión que realizamos en el capítulo anterior sobre la relación entre la modernidad y la posibilidad de construcción del orden deseado, reforzando nuestra afirmación de que estas narrativas emergentes podrían entenderse como esfuerzos por superar la dicotomía tradición y modernidad, buscando en diferentes fuentes culturales, incluida la religión y el contenido

espiritual, elementos para la construcción y creación de nuevas realidades. Esto se relaciona también con otros modelos similares que no abordaremos aquí por falta de espacio, pero que enriquecen nuestro marco, tales como la relación entre el lenguaje y el cambio social en lo que Searle denomina la creación de la realidad institucional por medio de 'hechos institucionales' con poderes deónticos (Fairclough, 2012: 73), así como la noción de 'círculos normativos' de Elder-Vass (Ederv-Vass, 2010).

A diferencia de Cristiano, quien de todos modos hace un análisis muy juicioso y detallado del pensamiento y trabajo de Joas en torno a la creatividad, no pensamos que estos aportes de Castoriadis sean opuestos o incompatibles con el pragmatismo y la noción de creatividad de la acción de Joas, sino que más bien pueden complementarse y reforzarse mutuamente. El pragmatismo ofrece una interpretación que resalta la interacción entre los actores como un elemento central del proceso de creación social, implicando procesos de revisión y reflexividad por parte del mismo 'actor' en el proceso de 'resolver problemas' desde una perspectiva amplia, mientras que la filosofía de la imaginación creadora y transformadora de Castoriadis ofrece un horizonte normativo societal faltante en Joas, dando un contexto y objetivo más claro al proceso de 'creación' y construcción de los actores individuales y colectivos en cuanto procesos constituyentes o cristalizadores de nuevas figuraciones sociales, como diría Norbert Elías (aunque Castoriadis resalta también las dimensiones psíquicas del proceso). En este sentido, la acción creadora y transformadora a nivel social estaría compuesta por múltiples pasos pequeños de resolución de problemas y emergencia de nuevas figuraciones, como sucede con los procesos de aprendizaje, que generalmente avanzan en etapas o de forma gradual, aunque no siempre de manera lineal. La creatividad situada de Joas y la creación transformadora de Castoriadis podrían ser marcos teóricos complementarios para un estudio como en el nuestro, en que estamos analizando el potencial transformativo de narrativas con contenido religioso-espiritual en el contexto de su creatividad social versus las maneras 'tradicionales' de concebir el rol de la religión, mas bien centradas en la 'conservación' que en la 'creación'. Por un lado nos permitiría analizar la acción creativa de los actores a nivel más empírico, en la interacción misma, desplegando imaginarios alternativos en prácticas concretas en un territorio (en el 'mundo'), y por otro lado, desde una teoría más bien crítica o normativa, evaluar el potencial transformativo de estas construcciones al nivel de narrativas y discursos

sociales de transición con un contenido espiritual/material novedoso. Justamente para Joas la relación entre creatividad y valores es el eje del proceso, como ha quedado claro en sus obras posteriores sobre la génesis de los valores y las experiencias religiosas o de auto-trascendencia[16], abriendo el espacio para una aplicación crítica de su esquema de análisis.

2.4.3 Creatividad, cognición y reflexividad

Justamente es un sociólogo brasileño quien relaciona la discusión sobre la creatividad con otras dos concepciones centrales de la sociología, la cognición y la contingencia, conectándolos con los dilemas de la modernidad contemporánea y los procesos de transformación sociopolítica. Tal como vimos al comienzo de este apartado, Mauricio Domingues sugiere que la creatividad podría estar constituyéndose en un 'nuevo movimiento teórico' en la discusión conceptual de comienzos del siglo XXI. Con el objetivo de superar la tendencia a concentrarse en la dimensión individual o la dimensión colectiva, Domingues desarrolla el concepto de 'subjetividad colectiva'[17], reuniendo los aportes interaccionistas de Mead, con los aportes psicoanalíticos de Freud y Castoriadis, y el neopragmatismo de Joas, identificando tres tipos o 'capas' de reflexividad: inconsciente, práctica y racionalizada (2000b, p. 472). A este esquema Domingues conecta el concepto de 'variabilidad', pues la vida social sería un proceso de creación por medio del entretejimiento de interacciones contingentes entre subjetividades colectivas, al igual que entre individuos o sujetos individuales. La 'memoria' social sería el elemento que da un grado de estabilidad en este proceso de creatividad, depositado en consciencias e instituciones (Domingues, 2000b, p. 472). En la relación entre los conceptos de creatividad (interacción individual) y memoria (depositada en instituciones) emergería un modelo que propone superar la separación dicotómica entre lo individual y lo colectivo en el proceso de constitución de la sociedad, bajo una visión de la historia como altamente contingente.

---

[16] Donde justamente Joas argumenta la tesis de que los valores y vínculos valorativos surgirían en experiencias de autoafirmación y auto-trascendencia, comparables a la 'experiencia religiosa' (Leyva y Kozlarek, en: Joas, 2002: 17), como vimos en el primer capítulo.

[17] Reflejando varios niveles de colectividad, desde redes de amistades, familias, organizaciones, movimientos sociales, naciones, civilizaciones, etc (Domingues, 2000a, p. 17).

A esta conexión entre creatividad y contingencia, que Domingues realiza analizando de manera muy detallada las principales tendencias teóricas del pensamiento sociológico contemporáneo sobre modernidad y reflexividad (2000b, p.473-476), se agrega el concepto de *cognición*, que nos conecta con la noción de *aprendizaje* y su *dimensión evolutiva*. Domingues está interesado en los procesos de evolución social, proponiendo que a pesar de las críticas acertadas a las concepciones evolucionistas que se han generado hasta el presente, no se debe abandonar la noción de intencionalidad *teleológica*, pues puede ser clave para la difusión y profundización de innovaciones (2000a, p. 37).

En este proceso, Domingues analiza el pensamiento de Miller, autor que avanza los desarrollos de Piaget, y que ha tenido un gran impacto en el pensamiento de sociólogos como Eder y Habermas, interesados en los procesos de aprendizaje colectivo y evolutivo. Para Domingues, el elemento faltante en la propuesta de Miller, que aunque incluiría la emergencia de capacidades y procesos de innovación histórica y nuevos patrones de comportamiento, es justamente la noción de creatividad (2000b, p. 477). El peligro de esto sería no dar espacio a la contingencia, lo que podría reducir el proceso simplemente al desenvolvimiento de las consecuencias no intencionadas de la acción, y el potencial de la *reflexividad* para crear nuevas formas de conciencia, patrones de relaciones e instituciones quedaría limitada (Domingues, 2000b, p. 477). Similar a nuestra discusión en el apartado anterior, para Domingues la cognición y la racionalidad operarían por medio de esquemas culturales, los que proveerían de 'marcos' (frames) que se expresarían en temas y discursos, los que no podría ser reducidos a un nivel individual, sino que serían colectivamente desarrollados. Domingues está interesado en la conexión entre la noción sociológica de creatividad y los conceptos de aprendizaje y cognición, con lo cual sería posible avanzar en nuestro entendimiento sobre los procesos de creatividad tanto individual como colectivos (2000b, p. 478).

En particular para Domingues, y lo que tiene directa relación con nuestra investigación, esta conexión podría ser muy fructífera con relación a la teoría crítica, proveyendo un programa de investigación en el contexto de la crisis de la modernidad contemporánea (en palabras de Domingues, la crisis de la 'modernidad liberal' actual, antecedida por una crisis de la 'modernidad keynesiana', siguiendo el pensamiento de Wagner), generando un periodo de gran

incertidumbre. Para Domíngues, esto habría tenido un impacto en la misma sociología, reflejado en primer lugar en la generación de sociológicos de la 'modernización', que buscaron la certidumbre en la aceptación de la organización estatal y homogeneización de la sociedad, postulando leyes generales y regularidades; en contraste, en el presente, la crisis del estado benefactor en Europa y del estado 'desarrollista' en América Latina, junto con la heterogeneidad de la vida social y la crisis del imaginario de la modernidad, estaría llevando a una nueva realidad en el pensamiento sociológico, donde la certeza está siendo reemplazada por la incertidumbre, así como la creatividad, y la contingencia ha sido reconocida. Se podría hacer una conexión estrecha entonces entre la llamada crisis de la modernidad estatal y las preocupaciones epistemológicas actuales con la emergencia de la discusión sobre la creatividad (2000b, p. 479).

Vemos entonces aquí una preocupación con la búsqueda de soluciones políticas, y por ende de desarrollo, alternativas, similar a los intereses de Santos y Avritzer, así como con nuestro objetivo de investigación. Aunque Domingues no presenta una propuesta crítica tan definida, si resalta la relación entre la hegemonía del funcionalismo sociológico con la modernización estatal, versus la oposición progresista del pragmatismo y el interaccionismo simbólico, como una señal de las dimensiones mas críticas que el concepto de la creatividad podría ofrecer para un análisis sociológico mas interesado en el cambio social que en la mantención del orden y la regularidad. Justamente la combinación de ambos, el cambio social y la conformación de ciertos patrones de regularidad, parece ser la dicotomía central que desea superar todo pensamiento sociológico innovador o creativo. Es interesante que Domingues, aunque adopta una postura crítica, no la divorcia de enfoques serios de investigación, sugiriendo que el proceso de construcción de utopías generado por la exploración de la imaginación y nuevos modos y estilos de vida debe ser avanzado principalmente por medio de procesos racionales de intercambio y comunicación (2000b, p. 480), un proceso de aprendizaje y construcción donde la racionalidad y la creatividad conformarían la base de la reflexividad. El hecho de que los recursos para la reflexividad no estén equitativamente distribuidos en el mundo, citando a Melucci, es justamente para Domingues una de las motivaciones para investigar sobre nuevas maneras de organizar la sociedad contemporánea, vinculándolas con esfuerzos reflexivos sobre el 'sí mismo' y nuevos estilos de vida (2000b, p. 480), muy cercano a nuestros intereses de

investigación acerca de narrativas emergentes y su contenido espiritual/material en cuanto fuentes culturales para la construcción del orden social deseado. Como hemos mencionado, estos discursos estarían dando cuenta de posibles 'innovaciones civilizatorias', en el sentido de reflejar procesos de aprendizaje social que estarían contribuyendo a generar *conocimiento para las transiciones*, articulando discursivamente las practicas emergentes de distintos actores y grupos, donde se relevarían semánticas alternativas sobre la relación entre lo espiritual y lo material, considerado uno de los ejes de la crisis, así como de su superación. Estos conceptos nos ayudarán entonces a analizar esta semántica en términos de la producción de conocimiento y de aprendizaje social para las transiciones, donde el contenido espiritual/material es asociado también a dinámicas de 'reflexividad' en el mundo.

2.4.4 Reflexividad y modus vivendi

Finalmente, debemos decir unas breves palabras sobre las conexiones entre creatividad, cognición, reflexividad y modus vivendi. Ya pudimos apreciar en el análisis de Joas sobre la creatividad de la acción una noción de reflexividad, y de hábitos pre-reflexivos, por parte del agente, que luego con la emergencia de nuevas situaciones va tomando acciones creativas en la búsqueda de soluciones, bajo su noción de creatividad de la acción. De hecho, para Joas la acción se daría en la tensión entre lo habitual y los momentos de creatividad, donde la reflexividad, individual o colectiva, tiene una centralidad. Para Domingues, como vimos, la reflexividad tiene conexión directa con la contingencia, reflejo de su interés en los procesos de evolución y aprendizaje colectivo, pues la creatividad sería la base del proceso de constitución de la sociedad, y el cambio social no sería simplemente producto de las consecuencias no intencionadas de la acción. Podemos apreciar en este sentido que el concepto tiene conexión con una amplia discusión sobre las acciones habituales y las acciones reflexivas, reflejadas en la producción de autores como Bourdieu (y su noción de habitus), Giddens (y su noción de 'doble hermenéutica) y Archer (y la 'conversación interna'), que por razones de espacio no podremos entrar a analizar en su totalidad en este apartado.

También el concepto de reflexividad se ha hecho 'popular' recientemente con la expansión de la noción de 'modernidad reflexiva', de Beck, Giddens y Lash, y que tampoco es la perspectiva

que adoptaremos aquí. De hecho, es importante hacer una distinción entre la manera en que Giddens utiliza el concepto de reflexividad, y la manera que Beck propone usarlo. La noción de reflexividad de Giddens tiene una dimensión más *cognitiva*, en el sentido a que se refiere a la capacidad de reflexión en cuanto generación de conocimiento y certezas, una característica que se habría acelerado con el advenimiento de la modernidad y que es inherente a ella (Giddens, 1994: 45); en el caso de Beck, el énfasis está puesto más bien en la dimensión de *reflejo* asociada a la reflexión, como un 'espejo', referido a la multiplicación de las opciones a las que se ven enfrentados los sujetos en la segunda modernidad, una dimensión que es inmediata e indeterminada, implicando velocidad y la rápida toma de decisiones, a diferencia de las generaciones de la llamada primera modernidad. En esta segunda modernidad 'reflexiva', los individuos no tendrían la oportunidad para construir una biografía lineal, llevando a un individualismo no-lineal donde las identidades colectivas, como clase, nación, familia nuclear y grupo étnico, estarían siendo erosionadas (Scott Lash, citando en: Beck, Bonss y Lau, 2003, p. 23). En inglés esta distinción conceptual se expresaría en la palabra *reflective* para la noción cognitiva y *reflexive* para la noción de reflejo, lo que en español se ha traducido como *reflexión* y *reflexividad* (Beck, 2002, p. 172).

En nuestro marco complementaremos las nociones de Joas y Domingues con la noción que Archer propone sobre reflexión y reflexividad, pero sin abrazar por completo el programa sociológico dentro del cual ella articula esta idea. Para Archer, por un lado a modo bastante general, la reflexividad es "… *the regular exercise of the mental ability, shared by all normal people, to consider themselves in relation to their (social) contexts and vice versa*." (2012, p. 1). Esta sería una capacidad de la humanidad presente en diferentes épocas y etapas de la historia, a diferencia del énfasis de Beck en la modernidad tardía, asemejándose también a las nociones de Joas y Domingues (Giddens también acepta que la reflexividad se daría en tiempo 'pre-modernos', pero con menos intensidad y dirigida hacia el pasado). Luego, desarrollando más esta idea, y con relación a los conceptos de *morphostasis* y *morphogénesis* a que se verían sometidos los sujetos dentro de su modelo de orden y cambio social, para Archer "R*eflexivity has been advanced as the process mediating the effects of our circumstances upon our actions. Our internal conversations define what courses of action we take in given situations and subjetcs who are similarly placed do not respond uniformily*" (2012, p. 6). Y luego dice:

> "*Thus, the prime social task of our reflexivity is to outline, in broad brush strokes, the kind of modus vivendi we would find satisfying and sustainable within society – as we know it and know ourselves under our own fallible descriptions. What we are attempting to accomplish is to marry our concerns to a way of life that allows their realization, a way of life about which we can be wholehearted, interesting ourselves in it with each personifying its requirements in our own and unique manner. Hence we gain and maintain some governance over our own lives. This is a supremely reflexive task, entailing 'strong evaluation' of our social context in the light of our concerns and adjusting these concerns in the light of our circumstances."* (Archer, 2012, p. 15)

De este modo, producto de la reflexividad del agente frente a las condiciones sociales cambiantes que enfrenta, surgirían *modus vivendi* o modos de vida, estilos de vida, que reflejarían las preocupaciones y aspiraciones de estos agentes. Ahora, si tomamos en cuenta la dimensión cognitiva a la que hacía referencia Domingues, citando a Miller, en este proceso evaluativo, en cuanto proceso de aprendizaje, el agente utilizaría recursos cognitivos de los cuáles dispone, o que están a su alcance (por medio de la socialización reflejado en la educación formal y no-formal que recibe, la tradición y ambiente cultural que hereda, los estilos de crianza que recibe, y los medios de comunicación con que interactúa, entre otros, que circulan a su alrededor), pues no es una evaluación o reflexión en el 'vacío', o neutral. Por eso las respuestas individuales y colectivas a una misma situación o realidad variarían.

Conectándolo con nuestro estudio, este modelo nos ayuda también a ilustrar las maneras en que los actores se relacionarían con el contenido religioso y espiritual/material, en cuanto *recurso cognitivo* (como vimos en el primer capítulo, la religión en cuanto una mirada del mundo, y lo espiritual asociado a una manera de ser, conocer y hacer en el mundo), para visualizar y construir *modus vivendi*, o estilos de vida, reflejado por un lado en narrativas e imaginarios de alternativas civilizatorias, y por otro en prácticas concretas en el mundo social. A diferencia de Archer, que en sus estudios está interesada en relevar los cambios en los modos de reflexividad individual y colectiva (en especial entre jóvenes) a medida que el proceso de morphogénesis se extiende en la modernidad tardía, a nosotros nos interesa profundizar en un modo de reflexividad en particular que hemos identificado, el cual se basa en un contenido espiritual/material y religioso, respondiendo a la morphogénesis de una región en particular,

como es américa latina, sus crisis y determinados entornos. En este sentido, bajo esta concepción, los agentes recuren a elementos a su disposición en el proceso reflexivo, basado en la interacción con otros agentes, así como con diferentes recursos culturales y cognitivos, como es el caso de la religión, desde el cual pueden obtener 'visiones' o miradas sobre la realidad, evolutivas o en continuo aprendizaje, para su acción en el mundo. Recordando a Joas, esto se podría ver como una combinación entre una acción teleológica con una acción quasi-dialógica, respondiendo a la situación, sin reducir la acción del agente a la simple persecución de metas, al mismo tiempo que se da cuenta de los procesos evolutivos que pueden ocurrir a nivel individual o colectivo cuando se emprende conscientemente un proceso de aprendizaje.

2.5 Enlace empírico

Luego de este repaso de algunos modelos que nos ayudan a operacionalizar el marco conceptual y analítico de nuestro estudio, procederemos ahora a presentar las estrategias metodológicas que utilizaremos para vincular estos conceptos con el análisis del objeto de estudio en cuestión. Tal como mencionamos al inicio de este capítulo, nuestro estudio será de tipo cualitativo, basado por un lado en el análisis de discurso de autores representativos, y por otro en un estudio de caso sobre una organización y el efecto de sus programas en un territorio desde la perspectiva de los participantes.

Para el análisis de los discursos intelectuales, el material empírico a utilizar serán las obras intelectuales (publicaciones, libros, artículos científicos) producidos por una selección de intelectuales representativos Latinoamericanos, siendo el análisis discursivo de citas el principal producto cognitivo generado. Para el estudio de caso, el material empírico serán los documentos e informes de la organización relacionados con algunos de sus programas, y los relatos de los agentes de la organización así como de la comunidad beneficiaria, nuevamente generando un producto cognitivo centrado principalmente en el análisis de citas pero combinado con la observación.

2.5.1 Ubicación temporal y geográfica

En cuanto a la ubicación temporal, tal como mencionamos al final del capítulo 1, se considera que a inicios de los años ochenta ocurre lo que hemos denominado una crisis 'cosmovisiva' vinculada a la llamada 'crisis del desarrollismo' y de la 'deuda', un episodio sociopolítico y económico común a toda Latinoamérica. Este periodo, conocido también como la 'década perdida', está en estrecha interconexión con procesos de transformación también a nivel mundial, como el término de la guerra fría, la caída de los socialismos reales, la profundización del proceso globalizador, y la expansión de la llamada 'duda posmoderna', lo que genera un *ambiente* propicio a la reflexión, la experimentación e introspección (Lechner, 1988), aunque también al pesimismo (Larraín, 1996). Como ya vimos, una serie de intelectuales emergieron en este periodo, planteando críticas profundas desde diferentes perspectivas o paradigmas al llamado 'desarrollismo', el que ya era un proceso histórico de unas cuatro décadas de modernización que había logrado una gran influencia y estabilidad estructural tanto a nivel sociopolítico como económico y cultural en América Latina. La manera en que se resolvió este periodo de *crisis comovisiva* finalmente fue por medio de la hegemonía neoliberal (con diferentes grados de implementación en la región), y en la posterior semántica del desarrollo humano, sin embargo la semilla de la reflexión sembrada brotaría con más fuerza en los años noventa, para luego crecer en diferentes momentos de crisis posteriores, diversificándose en diferentes semánticas de crítica intelectual de corte civilizatorio.

De este modo, el marco temporal que marca nuestra investigación es la producción intelectual posterior a este periodo de 'crisis cosmovisiva', en la cual se da una evolución en la producción de algunos de los mismos intelectuales que participaron en esas primeras discusiones, pero que también incluye a la emergencia de una nueva generación de intelectuales que a fines de los años noventa del siglo XX y comienzos del siglo XXI adquirieron una creciente presencia. Esto coincidió con la emergencia de una serie de gobiernos de 'izquierda' o 'centro-izquierda' en la primera década del siglo XXI, que ampararon o dialogaron con este movimiento intelectual, llegando a tener incluso algunos de sus conceptos expresiones constitucionales, como en los casos de Ecuador y Bolivia (aunque también han tenido importantes tensiones, en especial por sus vinculaciones con el llamado neo-desarrollismo y neo-extractivismo, como

veremos más adelante), como los casos de Rafael Correa en Ecuador, Evo Morales en Bolivia, Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil, Michelle Bachelet en Chile, los Kirchner en Argentina, Ollanta Humala en Perú, entre otros (esta suerte de hegemonía del llamado socialismo del siglo XXI está siendo modificado en el escenario continental actual con la llegada de varios gobiernos de la 'derecha' política, como en Brasil, Chile y Perú, pero no ha significado una disminución de esta producción intelectual, mas bien en algunos casos su incremento). De este modo, nos centraremos en la producción intelectual entre los **años 2000 y 2018**, aproximadamente, pero dando cuenta también de sus raíces históricas en cuanto *campo emergente de los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria*.

Desde la perspectiva del estudio de caso, éste consiste en una organización creada a mediados de los años setenta, cuya producción intelectual fue parte de la reflexión que se dio durante la llamada crisis cosmovisiva de comienzos de los años ochenta, lo que influenció en el diseño de sus esfuerzos programáticos, y su evolución en los años siguientes. El hecho de que el caso seleccionado atraviese todo este periodo, desde la crisis cosmovisiva hasta la segunda década del siglo XXI, nos permite también observar y analizar de manera amplia un proceso de larga duración en la evolución de esta semántica particular y la influencia de las figuraciones sociales creadas en al menos dos generaciones.

En cuanto a la ubicación geográfica, como mencionamos antes, consideramos a América Latina una *unidad cultural y social*, a pesar de su gran diversidad nacional y étnica. De todos modos, aunque la identificación de autores representativos para el análisis de las narrativas intelectuales seguirá ciertos procedimientos, se harán esfuerzos para abarcar a la mayor diversidad posible de orígenes (ver muestra en el capítulo 4 y corpus en los anexos).

2.5.2 Estrategias para el análisis del campo de los discursos de transición civilizatoria

En cuanto al análisis de los discursos intelectuales, como hemos mencionado más atrás, adoptaremos básicamente tres perspectivas:

- un análisis de contenido para la descripción de los contornos generales del campo discursivo y su estructura temática;
- un análisis de las estructuras narrativas y argumentativas para identificar las principales narrativas al interior del campo y las maneras en que articulan creativamente un contenido espiritual y material;
- y finalmente un análisis hermenéutico e interpretativo (análisis secuencial) para identificar las semánticas sobre el contenido espiritual/material de cada narrativa, en cuanto discursos de transición con tensiones y creatividades internas, para construir una tipología de formas de articulación espiritual/material.

Aunque en el capítulo 3 presentaremos una descripción más detalladas de los pasos tomados para levantar y analizar este campo discursivo, presentamos aquí una descripción general y los marcos que utilizaremos para plasmar el material empírico levantado. Como mencionamos más atrás, los discursos que analizaremos serán *discursos intelectuales*, presentados en la forma de 'autores representativos' identificados por medio del análisis de literatura secundaria, citaciones bibliográficas, entrevistas con informantes calificados en conferencias académicas, exploraciones en motores de búsqueda de internet, entre otros[18]. Los discursos del de transición pertenecen también a los podríamos denominar como *discursos académicos*, en cuanto discurso experto, pero también como mencionamos en la introducción, están también vinculados a otros sitios, como los movimientos sociales, ONG's y espacios académicos alternativos, por lo que estamos utilizando el concepto más amplio de *discurso intelectual* para incluir tanto autores representes de una producción científica junto con autores del campo de las organizaciones sociales, y la conexión entre ambos. Los discursos de transición se presentan

[18] A lo largo de este periodo de elaboración de la tesis doctoral, el autor ha participado de una gran variedad de conferencias, espacios académicos y otros de interacción con actores sociales, momentos en los que ha presentado avances de su tesis o generado espacios de discusión; el Congreso ALAS, Congreso Chileno de Sociología, dos versiones de la Conferencia SICDES sobre Cultruras, Desarrollo y Buen Vivir, en las dos versiones del Congreso Nacional sobre el Fenómeno Religioso (UAH), en el Primer Congreso Internacional sobre Estudios de la Religion (PUC), en dos Workshop organizados por la ONG Universitas Nueva Civilización de Luis Razeto, como docente en la Maestría en Desarrollo Social de la Universidad Nur en Bolivia, en una conferencia en la CEPAL sobre el rol de las religiones para el cumplimiento de las ODS, en conferencias organizadas por organizaciones interreligiosas como RILEP y GEMRIP, en seminarios internacionales del Instituto para Estudios en Prosperidad Global sobre el tema del rol de la religión en la sociedad, etc.

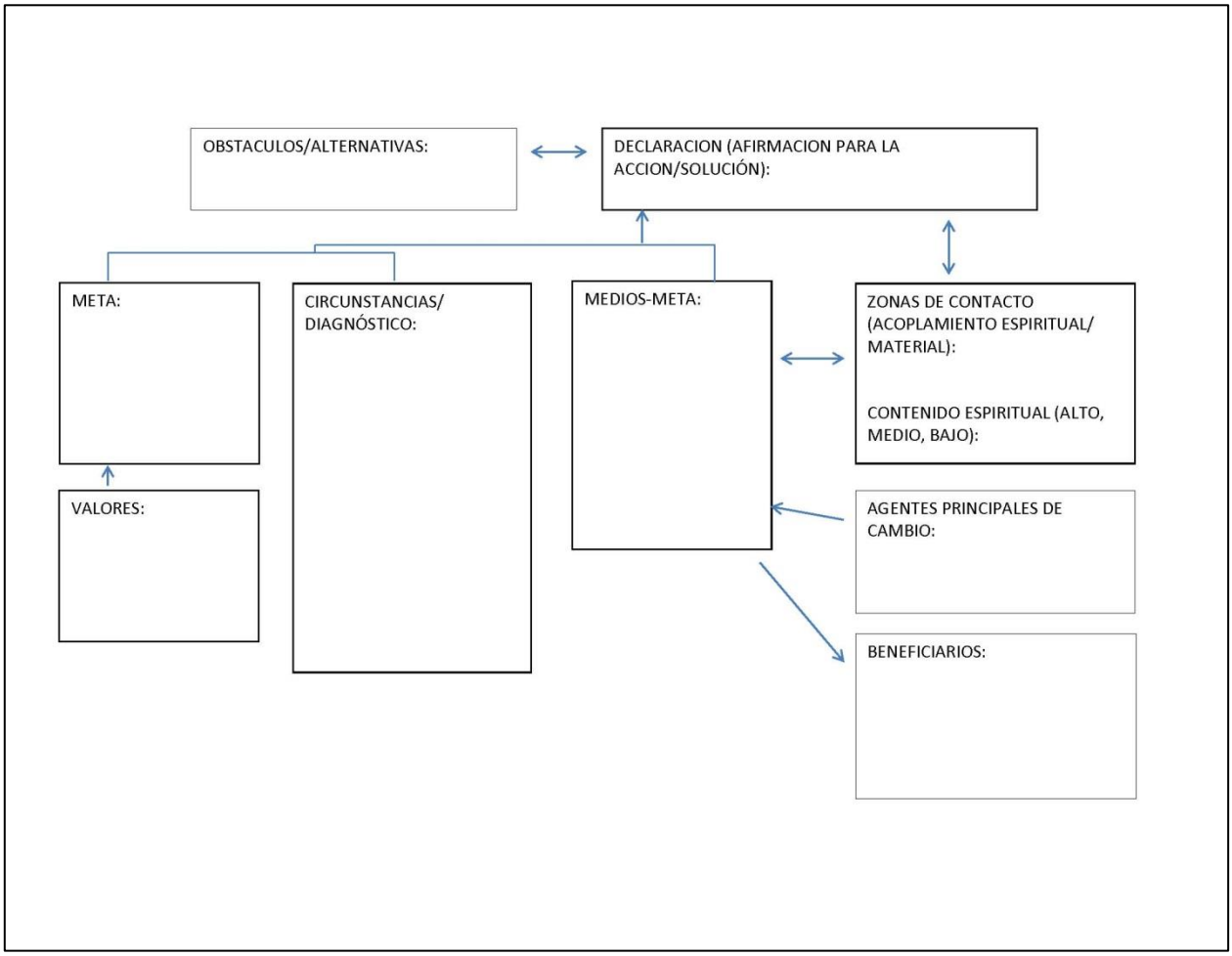
en una serie de 'variedades discursivas' (Wodak y Meyer, 2003), como publicaciones académicas y de ONG's, informes, programas de gobierno, conferencias de prensa, páginas web, políticas públicas, etc. La variedad en que nos centraremos será la de **publicaciones académicas**, principalmente libros acadámicos, artículos de revistas y publicaciones de organizaciones sociales. En base a esta recopilación de literatura se confeccionó un **corpus de 123 textos**, abarcando una variedad de líneas de pensamiento al interior del campo, el cual fue utilizado para realizar la descripción general del campo discursivo, así como identificar su estructura temática (por medio de la codificación y análisis de frecuencias de términos con el software de análisis cualitativo Atlas-ti). Sobre la base del análisis de la estructura temática, se seleccionó luego una **muestra de 14 textos**, utilizando los criterios de máximo y mínimo contraste, dando cuenta de la densidad interna de algunas líneas centrales así como de la diversidad de tendencias al interior del campo. Esta muestra fue utilizada para identificar las principales narrativas que estructuran el campo, y las maneras en que articulan un contenido espiritual/material con procesos de transición civilizatoria, utilizando nuevamente el software Atlás-ti para la codificación de citas en base al enfoque de las **estructuras narrativas y de argumentación**. Luego, estas mismas citas fueron abordadas en un **análisis hermenéutico secuencial**, caracterizando de manera más fina la semántica espiritual/material emergente de cada narrativa, y construyendo una tipología sobre la base de las dimensiones de *resistencia*, *reacción* y *resonancia*, en cuanto discursos de transición dotados de tensiones internas. Estos diferentes tipos luego fueron **mapeados** en dos gráficos, uno elaborado en base al continuo espiritual/material, ilustrando grados de coherencia entre ambos, y el segundo en base a los niveles de resonancia mutua presentes en cada tipo. Finalmente, como una perspectiva alternativa, se realiza un **análisis comprehensivo** de las diferentes narrativas, visualizándolas como diferentes dimensiones de un totalidad, en cuanto el reflejo de semánticas novedosas sobre las maneras de articular un contenido religioso y espiritual con lo material y el proceso de transformación social.

2.5.2.1 Herramientas para el enlace empírico

Para realizar estos diversos pasos se utilizan una serie de herramientas metodológicas para enlazar con el material empírico, que describimos a continuación:

Como mencionamos más atrás, se podría decir que el pensamiento de estos intelectuales contiene y presenta de manera muy clara *argumentos sobre la construcción del mundo*, en el sentido de *representaciones alternativas sobre cómo es y cómo debería ser organizada la sociedad*, y una *narración* sobre *hacia donde deber ser dirigido su curso* (el orden social, la civilización, el desarrollo, etc.), y en muchos casos haciendo referencia en algún grado a un contenido espiritual/material y religioso. Para ilustrar y luego analizar estas estructuras de argumentación y narración del campo discursivo, aplicamos una adaptación y combinación de los enfoques de análisis de argumentación política de Norman Fairclough y el enfoque narrativo de Greimas. En el caso de Fairclough, como mencionamos más atrás (2012, p. 45) los discursos de argumentación política contienen cierta estructura de 'razonamiento práctico' en el sentido de que analizan cierto contexto de la realidad social sobre la base de ciertos valores, plantean una afirmación sobre un problema con determinadas causas, y proponen posibles medios para lograr la meta anhelada, incluyendo los actores que lo deben impulsar, evaluando y optando entre alternativas, construyendo así la imagen de *un mundo 'alternativo'*, deseado, en contraste con *un mundo 'real', criticado*. Reflejarían representaciones sobre las circunstancias, así como también representaciones *sobre el mundo* y las *alternativas de mundo*. Para Greimas, a su vez, escribiendo desde una perspectiva de análisis semiótico, su modelo *actantial* (Hébert, 2019, p. 49) propone que toda narrativa hace referencia a algún tipo de trama o historia clásica, en el cual se pueden identificar actores o actantes en seis componentes principales: un sujeto con relación a un objeto, unos remitentes que instigan la acción en la trama, unos receptores que se benefician de la acción, un asistente que ayuda a realizar la acción, y un oponente que lo obstaculiza. Utilizando una figura propuesta por Faiclough para su análisis crítico de discursos políticos, en cuanto argumentaciones prácticas, pero uniendo a este algunos elementos de la estructura narrativa de Greimas, presentamos a continuación el esquema que utilizamos para reflejar las estructuras narrativas y argumentativas presentes en la muestra de textos seleccionados. A estos elementos de argumentación agregamos la dimensión de las 'zonas de contacto', dando cuenta de las maneras y la frecuencia en que son articulados unos *contenidos espirituales y materiales* en cada texto de la muestra, en conexión también con los medios propuestos para la acción y las afirmaciones realizadas para solucionar la problemática en cuestión.

Figura 1: Ejemplo esquema de análisis argumentativo y narrativo



Fuente: elaboracion propia basado en Fairclough (2012, 91)

Con el propósito de construir las principales narrativas que componen el campo discursivo, estos esquemas argumentativos y narrativos fueron utilizados como la base de la siguiente Tabla, poniendo las diferentes dimensiones del análisis narrativo y argumentativo en las filas, para así organizar las principales narrativas en cada columna en base al proceso analítico e interpretativo realizado:

Tabla 4: Ejemplo cuadro narrativas de transición civilizatoria

DT y narrativas	Narrativa 1		Narrativa 2
Variantes	V1	V2	
Narrador(es)			
Declaración/Afirmación para la Acción-solución			
Circunstancias/Diagnóstico			
Meta			
Valores			
Medios-meta			
Agentes de cambio principales			
Obstáculos/Alternativas			
Beneficiarios			
Zonas de contacto (acoplamiento espiritual/material)			
Nivel de contenido espiritual (--,-. -+, +, ++)			

Fuente: elaboración propia

Finalmente, tal como decíamos más atrás, para organizar el análisis semántico fino del contenido espiritual/material, en cuanto reflejo de discursos de transición y sus tensiones internas, se utilizó la siguiente tabla:

Tabla 5: Ejemplo cuadro organización análisis semántico fino

Narrativa	Variantes	Dimensiones y tensiones del discurso de transición/emergencia			Tipo de contenido espiritual/material
		Resistencia	Reacción	Resonancia	

Fuente: elaboración propia

Finalmente en el capítulo 3 se podrá apreciar el detalle de este proceso analítico, junto con el mapeo de los resultados finales, y el análisis comprehensivo e interpretativo realizado al final.

2.5.3 Estrategias para el análisis del estudio de caso

Como ya hemos mencionado, nuestra segunda dimensión de la investigación consistirá en un estudio de caso, centrado en una organización y sus relaciones con los actores de una micro-región por medio de sus programas, con el propósito de relevar el contenido espiritual/ material novedoso contenido en sus discursos, bajo la perspectiva de *cómo su contenido espiritual y religioso estaría influenciando la generación de nuevas prácticas sociales o una nueva 'gramática social'*. Para ello, junto analizar la historia y filosofía de la organización de desarrollo, y relevar algunos de los programas y su contenido, sobre la base de un enfoque *fenomenológico* relevaremos algunas vivencias y experiencias que reflejan las articulaciones entre estos contenidos y algunos de sus efectos en una comunidad, trazando los procesos de *reflexión* de los agentes y las maneras en que este contenido ha influenciado *creativamente* en acciones prácticas, en este caso la plasmación de procesos de transición civilizatoria en un territorio (nuevos *modus vivendi*). Esto nos permitirá, tomando en cuenta el marco analítico que hemos propuesto, identificar algunos aprendizajes y capacidades emergentes tanto en la organización como en los actores de base generadas por este proceso, al mismo tiempo de identificar los desafíos y alcances que naturalmente surgen en el campo de la acción. Con esto podremos contrastar y poner en tensión algunos de los elementos de los discursos de transición y las principales narrativas identificadas en el campo latinoamericano, en particular los tipos de contenido espiritual/material.

En cuanto criterio para seleccionar la muestra para el estudio de caso, fue el *muestreo teórico* (Gobo, 2004, p. 446), por medio del cual se seleccionan casos por su relevancia con respecto a los objetivos de la investigación (sin pretensiones de representatividad, sino que por su relevancia para el fenómeno estudiado). En este sentido, tal como dijimos antes, algunos elementos para la selección del caso serían por su puesto su ubicación en América Latina, el pertenecer a una zona con alta presencia de iniciativas e intervenciones de desarrollo (a modo de contraste con los efectos de los programas a ser analizados), la presencia explícita de la temática de un contenido espiritual y material en los programas de la organización, un tamaño abordable en cuanto a la población beneficiada y la complejidad de los programas, un importante nivel de innovación e impacto de la experiencia (bajo nuestros marcos analíticos de

creatividad y reflexividad de los participantes), y una presencia temporal de mediana duración (30 a 40 años) para poder dar cuenta de una influencia real en modos de vida en una población (dos generaciones). Por último, la accesibilidad y disposición de la organización a ser estudiada sería también otro factor a considerar[19].

En base a estos elementos, se ha seleccionado a la organización *Fundación para la Aplicación y Enseñanza de la Ciencia* (de ahora en adelante FUNDAEC), y la experiencia de su *Centro Universitario de Bienestar Rural* (de ahora en adelante CUBR), ubicado en la región del *Norte del Cauca*, Colombia. Esta organización, creada en 1974[20], cumple con todos los requisitos señalados, al ser una organización que ha reflejado un importante nivel de innovación a lo largo del tiempo (siendo reconocido en el año 2004 por parte del Club de Budapest como un proyecto educativo radicalmente innovador) y que presenta además de manera explícita un contenido religioso y espiritual en sus programas, al ser varios inspirados en algunos de los principios de la fe bahá'í[21], una religión independiente con presencia en América Latina hace unos ochenta años pero poco estudiada en estas temáticas (en el capítulo 4 entregaremos más detalles sobre la organización y las bases de su contenido espiritual), por lo que es otra contribución original de esta investigación.

Esta experiencia además está ubicada en una región clásica de intervención del desarrollo, el Valle del Cauca, una zona semi-rural con grandes plantaciones de azúcar, con una población principalmente afro-descendente, vinculados a un gran centro urbano (ciudad de Cali) alrededor del cual se encuentran una serie de poblados semiurbano medianos y pequeños, y una realidad histórica de migración y exclusión. Justamente en esta zona se realizaron algunas de las primeras 'misiones' e intervenciones del Banco Mundial a comienzos de los años cincuenta, relevados por Arturo Escobar en su clásico estudio sobre la invención del desarrollo (Escobar, 2005). En este sentido, se podría decir que esta experiencia está ubicada en una zona

[19] El autor conoce esta experiencia personalmente hace más de 12 años, ha participado y colaborado en algunos de sus programas, conoce tanto a sus fundadores como los miembros actuales de la organización, y por vínculos temáticos comunes viaja regularmente a Colombia, con lo que puede aprovechar de realizar la investigación de campo.
[20] Ver: www.fundaec.org
[21] Ver: www.bahai.org y www.bahai.co

de alguna manera 'típica' de América Latina (tipo ideal), en cuanto representación de lo denominado (y producido) discursiva y políticamente como 'subdesarrollo', con una economía exportadora centrada en un proceso 'extractivo' de recursos naturales, generalmente homogénea (monocultivo), con un gran centro urbano rodeado de barrios 'marginales', así como un 'hinterland' semi-rural 'dependiente', por lo que es un excelente ejemplo para contrastar experiencias innovadoras con su entorno. Pero por sobre todo, nos interesa esta experiencia por el contenido religioso-espiritual explícito en sus programas, la continuidad temporal de éstos, el impacto prolongado que ha tenido en un número importante de comunidades de la zona, y el alto grado de experimentación que caracteriza el método perseguido (abarcando como diría Sousa Santos, una gran variedad de 'zonas de contacto' entre áreas de conocimiento). Estos elementos, consideramos, nos permitirán observar con mayor claridad y precisión las temáticas de nuestro interés, sin tener que hacer una búsqueda aleatoria general de casos. Más bien, bajo nuestro enfoque interpretativo y crítico de la investigación, esta organización podría ser considerado un caso de 'buena práctica' que nos interesa entonces observar con mayor detención para relevar algunos de sus elementos, similar a los casos que Sousa Santos (Santos y Avritzer, 2004) o Arturo Escobar (Escobar, 2016) exploran en sus estudios en búsqueda de experiencias relevantes para la construcción de semánticas emancipadoras, en búsqueda de nuevas gramáticas sociales. Más adelante presentaremos información más detallada sobre la historia de la organización, así como sobre el contenido específico de sus programas y su inspiración filosófica.

Aunque en el capítulo 4 presentaremos una descripción más detallada de los pasos a tomar para el enlace empírico del estudio de caso, a continuación presentamos una descripción general de estos: un primer paso importante ha sido la descripción de la bio-región del Cauca, para entender tanto sus orígenes históricos y características sociodemográficas así como también para identificar su realidad y desafíos actuales; de hecho, como veremos mas adelante, existen una serie de discursos en disputa sobre las condiciones de la zona, tanto triunfalistas como críticos, y entre ellos la emergencia de propuestas de diseños ontológicos para impulsar transiciones civilizatorias, para el cual esta experiencia puede hacer una contribución original. Un segundo paso ha sido el proceso de caracterización de la organización, lo que consiste en el análisis documental, tanto de textos de la propia organización como otros estudios realizados

anteriormente sobre la experiencia, junto con la realización de entrevistas con los fundadores y miembros actuales. Sobre la base de esta caracterización, se seleccionaron algunos contenidos de documentos institucionales y programas, para realizar un primer análisis del contenido espiritual/material en sus discursos, identificando las principales temáticas y articulaciones, utilizando el software de análisis cualitativo Atlas-ti, codificando citas y levantando diferentes categorías analíticas. Sobre la base de este análisis, junto con las entrevistas realizadas con los miembros de la organización, se seleccionó una comunidad que ha tenido una presencia prolongada de estos programas a lo largo de varios años, para realizar un estudio fenomenológico de sus vivencias y experiencias. Como veremos más abajo, un estudio fenomenológico se enfoca en el objeto de estudio a partir de sus propias descripciones, o lenguaje, en torno un fenómeno específico, identificando los temas que van surgiendo a medida que se avanza en las diferentes líneas de indagación. En nuestro caso, el fenómeno en cuestión es la *presencia e influencia del contenido espiritual/material de los programas de Fundaec en la vida de la comunidad*. Para ello como primer paso se realizó un acercamiento a la comunidad, abriendo un espacio de conversación abierta, como un enfoque participativo, planteando el tema de investigación y registrando las primeras reacciones y comentarios. Luego, en base a la técnica de *bola de nieve*, los mismos participantes fueron sugiriendo individuos y temáticas para realizar *entrevistas en profundidad* y *focus group*, profundizando en una serie de líneas temáticas y dimensiones. Luego, en una segunda visita, se realizaron más entrevistas con los mismos participantes, y otros nuevos, dando cuenta de la saturación de la información y aclarando algunas de las preguntas que habían emergido.

Varias de las categorías analíticas y resultados que emergieron del análisis de los discursos intelectuales del campo de los DT fueron utilizados para el análisis semántico de los discursos contenidos en los programas y documentos institucionales de la organización, viendo elementos en conexión y contraste, cual es un uno de los objetivos del estudio de caso. Al mismo tiempo, también se levantaron algunas categorías analíticas propias del contenido relevado en el estudio de caso, las que fueron organizadas en tablas y esquemas sobre la base de 'unidades de significado' y 'temas centrales', como explicamos a continuación.

2.5.3.1 Enfoque fenomenológico

Como mencionamos más atrás, para nuestro estudio de caso realizaremos también un estudio *fenomenológico* para relevar las experiencias y vivencias de los miembros de una comunidad con relación a un fenómeno en cuestión, en este caso la presencia e influencia en su comunidad del contenido espiritual/material relevado en los programas y discursos de FUNDAEC, y su CUBR. Es conveniente entonces realizar algunos comentarios sobre lo que significa un estudio fenomenológico, así como también sus conexiones con la estrategia metodológica del estudio de caso (que puede ser visto también como un estudio de caso único e instrumental) y el enfoque *emic* que hemos adoptado.

Como sabemos, los estudios fenomenológicos, fiel reflejo de sus raíces filosóficas en la fenomenología en cuanto su interés en el diálogo entre la consciencia de la persona y su 'mundo', tienen por objetivo entender los fenómenos psicológicos y sociales (subjetivos intersubjetivos) desde la *perspectiva de las personas involucradas*, las experiencias 'vividas' por las personas con relación al fenómenos siendo estudiado (Groenswald, 2004, p. 44). Por esta postura abierta a registrar la experiencia de las mismas personas, hay una tendencia general en los estudios fenomenológicos a rehuir de una estructura metodológica muy rígida o de enfocarse en unos pasos muy específicos, en la perspectiva en que no se puede 'imponer el método al fenómeno' (Groenswald, 2004, p. 44). Sin embargo, aunque tenga esta naturaleza más fluida e interpretativa, sí es importante definir cierto marco general, como ya explicamos más arriba y detallaremos más en el mismo capítulo 4.

Pero es importante ofrecer algunos comentarios adicionales sobre la naturaleza de los estudios fenomenológicos, y por qué lo hemos adoptado para esta parte del estudio de caso. Tal como se vio en los apartados anteriores de este capítulo, así como en el anterior, los discursos de transición civilizatoria son de naturaleza emergente, en el sentido de que presentan una serie de tensiones internas, que hemos descrito como dinámicas de resistencia, reacción y resonancia mutua; esto se relaciona también con su naturaleza 'creativa', en cuanto semánticas novedosas que están articulando elementos de diferentes fuentes culturales y cognitivas (como lo espiritual y lo material, o la ciencia y la religión, o lo tradicional y lo moderno), dando cuenta de

un sustrato híbrido o en construcción. En este sentido, para aproximarnos a las maneras en que este tipo de contenido ha influenciado en las vidas de un grupo humano, en cuanto una experiencia también emergente y frágil en muchos aspectos, el abordarlo desde marcos muy rígidos y pre-concebidos no parecería muy adecuado. Es más, en muchos casos no existen categorías conceptuales que podrían dar cuenta o hacer justicia de las experiencias relevadas, pues justamente son procesos creativos y novedosos, que intentan trascender ciertos patrones predefinidos. De hecho, el marco analítico y conceptual que hemos construido en el capítulo 1, y que luego hemos reforzado en este segundo capítulo con las nociones de discurso y creatividad, intentan dar cuenta de esta naturaleza *procesual*, emergente y contingente del objeto de nuestro estudio. En este sentido, un estudio fenomenológico parece ser el mejor enfoque para aproximarse al objeto de estudio en esta etapa, intentando dar cuenta de las experiencias y vivencias expresadas por las mismas personas o actores.

En cuanto enfoque cualitativo, los estudios fenomenológicos pueden utilizar varias estrategias para levantar y procesar la información, en nuestro caso será principalmente por medio de conversaciones, en la forma de *entrevista* y *focus group*, que explicaremos más abajo. Aunque no hay una regla general, algunos metodólogos sugieren tener al menos 10 entrevistados como una base mínima para saturar el análisis de una experiencia en torno a un fenómeno (Groenswald, 2004, p. 46). Como explicamos más arriba, para abordar el fenómeno a ser estudiado, y las personas que van a compartir sus experiencias, se deben tomar una serie de pasos interconectados, reflejando algunos de los siguientes elementos:

- A través de entrevistas con miembros actuales de FUNDAEC y el CUBR, así como sus fundadores, reconstruir y trazar la historia y las maneras en que el contenido espiritual/material de sus enfoques fue gestado, y las primeras experiencias que surgieron en su aplicación.
- Por medio de estas indagaciones, seleccionar una comunidad que pueda dar cuenta de experiencias y vivencias en torno al fenómeno en cuestión
- Crear espacios de reflexión colectiva con la junto a la comunidad sobre su experiencia vital y los modus vivendi en desarrollo, en conexión con la influencia del contenido espiritual/material de los programas de FUNDAEC y el CUBR

- A través de entrevistas con miembros de la comunidad, tanto antiguos como mas jóvenes, así como miembros de algunas de sus organizaciones, reconstruir las diferentes etapas que se han vivido en torno a su interacción con los programas de FUNDAEC y el CUBR, y el efecto de su contenido en sus modos de vida, así como los desafíos que han surgido en el tiempo.
- Analizar los programas en que han participado los agentes a lo largo de las últimas décadas, y las maneras en que se expresa el contenido espiritual/material en éstas
- Identificar las principales unidades de significado y áreas temáticas en que se expresa de manera más clara la presencia e influencia del fenómeno estudiado, y el efecto que ese contenido ha tenido en los estilos de vida individuales y colectivos de los agentes, enlazando las dimensiones subjetiva y social del mundo

En cuanto a los métodos para procesar y analizar la información, hay muchas estrategias que se pueden tomar, pero como ya mencionamos más arriba, una manera es dar cuenta de las *unidades de significado* que se pueden identificar en las experiencias y vivencias relevadas, identificando el su grado de presencia y repetición para sopesar su 'peso' en la cronología de eventos. Estas unidades luego se van agrupando en torno a elementos comunes para la identificación de *temáticas*, un proceso hermenéutico e interpretativo de parte del investigador similar al descrito en el apartado anterior sobre el análisis secuencial para relevar la semántica de las narrativas del campo discursivo. Finalmente este proceso lleva a la identificación de *temas generales* y únicos para todos entrevistados, dando cuenta de las dimensiones centrales de las experiencias y vivencias relevadas (Groenswald, 2004, p. 50). Esta serie de pasos o proceso refleja bien el objetivo de los estudios fenomenológicos, en el sentido de recoger la *esencia* o *estructura básica* de la experiencia, entregando como producto de la investigación una *descripción compuesta* de la esencia del fenómeno (Meriam et al, 2010, p. 26-27), lo que incluye a su vez comentarios generales para ubicar al lector en la experiencia, e incluso puede incluir comentarios personales del investigador si es necesario (Creswell et al2015, p. 80). Finalmente, aunque en esta parte del estudio de caso realizaremos un estudio en terreno, con visitas tanto a la organización como a la comunidad seleccionada, con un total de **18** entrevistas realizadas, es importante señalar no es un estudio etnográfico profundo en el sentido de dar levantar una

descripción densa de la comunidad y el territorio abordado, aunque sí se presentan algunos elementos básicos de contextualización histórica y social, tanto de la región como la misma comunidad. Sin embargo, este enfoque fenomenológico es coherente con una perspectiva etnográfica *emic*, en el sentido de que los esquemas que se levantan desde el estudio se derivan de la información misma (Meriam et al, 2010, p. 29) en este caso las experiencias y vivencias de las mismas personas con relación al fenómeno en estudio.

2.5.3.2 Herramientas para el enlace empírico

Para lograr estos objetivos, hemos identificado las siguientes técnicas para nuestra aproximación al mundo empírico de este fenómeno en cuestión, con las cuáles recoger la información relevante para nuestro estudio: el análisis documental, las entrevistas semi-estructuradas y las entrevistas grupales semi-formales. Tanto las entrevistas grupales como las individuales serían grabadas digitalmente, para luego transcribirse para su análisis, junto a los documentos recolectados, con el software Atlas-ti.

2.4.1.1.1 Análisis documental

Tal como señalamos, el análisis del discurso contenido en los documentos institucionales y programas del caso de estudio se haría sobre la base del estudio de documentos escritos, codificados en el software Atlas-ti. En cuanto a la caracterización general, se utilizará la técnica de análisis de información secundaria y documental para construir el contexto territorial, institucional, cultural y socio-político, así como para realizar el análisis programático.

2.4.1.1.2 Entrevistas semi-estructuradas

A diferencia de las entrevistas estructuradas, que se centran en una pauta definida de preguntas, las entrevistas semi-estructuradas permiten una mayor libertad de acción, y el poder profundizar en temáticas que emergen durante la conversación (Fontana y Frey, 2005: 696). En este estudio las entrevistas principalmente adoptarán la forma de una conversación, en la que los informantes no serán vistos tanto como objetos de estudio de los cuáles se pretende extraer

información por medio de diferentes técnicas, sino que más bien como otros 'sujetos' interesados en una temática de reflexión común, la crisis del desarrollo Latinoamericano y la búsqueda de alternativas y nuevas experiencias. De todos modos, las entrevistas se realizarán de una manera ordenada, basadas en preguntas iniciales del investigador como partes de una pauta semi-estructurada.

2.4.1.1.3 Entrevista grupal semi-formal

La entrevista grupal es básicamente una técnica cualitativa de recolección de información que se basa en la realización sistemática de preguntas a un conjunto de individuos en un ambiente formal o informal (Fontana y Frey, 2005: 703). Como tamaño del grupo, se considera que entre 6 a 8 individuos sería lo más adecuado, para que haya un cierto nivel de intercambio y discusión al interior del grupo. Similar a las entrevistas semi-estructuradas, la forma de mediación será medianamente estructurada, basando la conversación en una pauta temática general, pero dando espacio también a la profundización de nuevas temáticas por parte del grupo, pudiendo de esta manera emerger con más claridad los discursos, argumentos y conceptos que sostienen.

En este estudio, esta técnica se usará de dos maneras: por un lado, para generar información sobre la experiencia de una comunidad y una organización en la implementación de sus programas; en segundo lugar, para reflexionar frente a una serie de enunciados presentados por el investigador vinculados a su pregunta de investigación (la presencia e influencia del fenómeno del contenido espiritual/material de los programas de FUNDAEC y CUBR), con el objetivo tanto de generar información así como una reflexión al interior de una comunidad, lo que a su vez generará más información sobre su propia experiencia en cuanto proceso de reflexividad, en una serie de entrevistas y conversaciones adicionales, siguiendo la técnica de la 'bola de nieve'.

CAPÍTULO 3

Descripción general del campo emergente de los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria

3.1 Introducción

Aunque los discursos sobre transformación y cambio social no son algo nuevo en América Latina, su articulación bajo la noción de una *transición civilizatoria, societal o ecológica* es algo más reciente. Algunos autores han comenzado a utilizar este concepto como una forma de englobar los diversos discursos críticos del desarrollo y de transformación contemporáneos (Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, 2011; Svampa, 2011; Gudynas, 2012; Escobar, 2015a; Escobar, 2015b; Escobar 2015c; Svampa, 2016; Escobar, 2016; Beling et al., 2017; Escobar y Esteva, 2017) y han surgido algunas propuestas para describir los contornos y elementos centrales de este campo discursivo emergente. Sin embargo, no existe mucha literatura secundaria o de análisis sobre el campo de los discursos de transición (DT) latinoamericanos, salvo en el caso del Buen Vivir, en cuanto uno de sus conceptos centrales, donde ha emergido una amplia y prolífera discusión sobre sus diferentes variantes (Walsh, 2010; Vanhulst y Beling, 2012; Cerdán, 2013; Vanhulst y Beling, 2013; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2013; Beling, Gómez y Vanhulst, 2014; Svampa, 2016;), por lo que podríamos considerar el presente capítulo como uno de los aportes de esta investigación, sumándose a los intentos ya mencionados, pero agregando nuevos elementos y dimensiones de nuestro interés.

Además de identificar las diferentes tendencias al interior del campo de los DT latinoamericanos, es posible también describir sus elementos desde la perspectiva de los sitios desde donde emergen y las tradiciones disciplinarias que representan. Tal como mencionábamos en la introducción, los principales círculos desde donde surgen estos discursos serían los movimientos sociales (indígenas, afro-descendientes, de base, etc.) y grupos de la sociedad civil, como ONG's de diverso tipo, pero también académicos alternativos e intelectuales críticos (como el caso de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo

de la Universidad del Cauca en Popayán, por dar un ejemplo); a estos se pueden agregar algunas agencias gubernamentales e internacionales influenciadas por proyectos políticos alternativos situados en determinados países o territorios, por ejemplo el SENPLADES y su "Plan Nacional para el Buen Vivir" en Ecuador, algunas publicaciones del PNUMA en México y del PNUD en Bolivia o Ecuador, o determinados programas y estudios de OXFAM y la GTZ, entre otros. Como tenemos en nuestro estudio un enfoque en los discursos intelectuales, en estos diferentes sitios podemos describir también las variadas expresiones de los DT latinoamericanos basado en sus orígenes u enfoques disciplinarios, y de modo general se podrían identificar tres grandes corrientes disciplinarias: por un lado, actores intelectuales que desde el campo discursivo de la economía ecológica, las ciencias sociales y de la sustentabilidad han explorado una epistemología y ontología alternativa en el marco de la búsqueda de nuevos saberes y nuevas narrativas para el cambio civilizatorio, en diálogo con diferentes movimientos sociales y experiencias de base; por otro lado, desde el mundo de las humanidades, la filosofía política y la teología, actores intelectuales han conectado su discurso de reflexión ética con la crítica a las bases civilizatorias de la modernidad, explorando conceptos como 'nuevo paradigma social', la 'ética del cuidado', 'ética planetaria', 'ética de la solidaridad', 'ética de la liberación', 'neo-humanismo' o 'ética del post-desarrollo', vinculando determinado contenido ontológico con la exploración de opciones de desarrollo y alternativas a la modernidad, en diálogo también con experiencias en las bases; por último, nuevos actores intelectuales híbridos han emergido, en gran parte desde el mundo discursivo de la post-colonialidad o de-colonialidad, pero también en conexión con el discurso comunitario y relacional vinculado a los movimientos sociales y de base que han acuñado nuevos conceptos como Sumak Kausay y Summa Qamaña, que luego han sido 'traducidos' a terminología occidental como 'Buen Vivir' y el 'Vivir Bien', conectando un contenido ancestral con un proyecto sociopolítico de cambio civilizatorio como un alternativa al desarrollo y modernidad occidentales. Los DT estarían presentes en estos diferentes sitios y tradiciones de producción intelectual, con combinaciones y cruces entre sí, pudiendo por ejemplo que un mismo tópico o concepto encuentre expresión en varios sitios, o que un mismo actor intelectual esté presente en más de una esfera, aunque al mismo tiempo se podrían identificar ciertas tendencias asociadas a determinados sitios y disciplinas. Estas diferentes características las estaremos observando a lo largo de este capítulo, al ir abordando la delimitación y análisis de este campo discursivo. Pero lo que une a todos

estos esfuerzos intelectuales es la dimensión **epistemológica** y **ontológica** de sus exploraciones de alternativas de mundo y la visualización de posibles escenarios de futuro y de caminos para llegar a ellos, abordando discusiones cosmovisivas y visiones de mundo en la búsqueda de procesos de **transformación**, lo que, como vimos en el capítulo 1, puede llevar a generar una conexión con un contenido espiritual/material y religioso.

3.1.1 Descripción general del Campo Discursivo

Como explicamos en la introducción, para poder identificar la estructura temática del campo discursivo de los DT y luego poder analizar las principales estructuras narrativas y argumentantivas presentes, debemos primero realizar una descripción general de éste, identificando los principales hilos discursivos. De este modo, en este capítulo realizaremos la *descripción de los contornos generales del campo* discursivo, siguiendo los siguientes pasos:

- Para iniciar la construcción del campo se realiza un análisis y descripción general sobre su origen y relación con otros discursos críticos en América Latina, estableciendo de este modo el objeto de estudio y la identificación de algunas de sus principales tendencias.
- Este paso se basó en la recopilación de literatura secundaria y la identificación de autores centrales a través de las citaciones y bibliografías contenidas en los mismos textos, búsquedas en internet y centros académicos, y la participación del autor en conferencias académicas alternativas y vinculadas a movimientos sociales, entrevistas y conversaciones con otros académicos vinculados al campo.

De este modo, para este capítulo de descripción general y establecimiento del campo de los discursos de transición en América Latina, nos estaremos basando en la siguiente pregunta clave:

- ¿Cuál es el contorno general de este campo discursivo y qué tendencias principales contiene?

3.2 Los contornos generales del campo discursivo

Un paso fundamental para delinear el campo discursivo de los DT latinoamericanos es referirnos a lo que otros han autores han mencionado acerca de sus características, elementos y contornos generales. Uno de los principales autores que ha contribuido a este proceso y que ha comenzado a utilizar cada vez más esta noción de 'transiciones' y 'discursos de transición' (DT) es Arturo Escobar, ingeniero y antropólogo colombiano que ha hecho gran parte de su carrera académica desde los Estados Unidos y que es uno de los referentes intelectuales centrales del campo. Para Escobar es importante recordar que la noción de 'transición' o 'transiciones' se refiere siempre a alguna realidad u orden social preexistente, de la cual se desea salir o 'transitar', como el neoliberalismo, el extractivismo, la modernidad, el 'viejo de desarrollo' o el 'desarrollo' mismo, pasando de la noción de 'crisis' a la de 'transiciones' (2015c, p. 219):

> "*El surgimiento impetuoso de discursos de transición en múltiples sitios de la vida académica y activista a lo largo de la última década constituye uno de los signos más premonitorios de nuestra época. Dicho surgimiento es un reflejo tanto del constante empeoramiento de las condiciones ecológicas, sociales y culturales del planeta, como de la incapacidad de las instituciones políticas y del conocimiento de imaginar maneras para salir de estas condiciones críticas. La postura de que debemos salirnos de los límites institucionales y epistémicos vigentes si realmente queremos vislumbrar mundos y prácticas capaces de generar las transformaciones significativas que son consideradas necesarias, es compartida por la mayoría de los discursos de transición. Dichos discursos parten de la noción de que las crisis ecológicas y sociales contemporáneas son inseparables del modelo de vida social que ha estado vigente durante los últimos siglos. Hay muchos términos para referirnos a este modelo: industrialismo, capitalismo, modernidad, (neo) liberalismo, antropocentrismo, racionalismo, patriarcalismo, secularismo, o incluso la más extensa historia de la civilización judeo-cristiana. No importa qué modelo se enfatice, los DTs prevén una transformación radical.*"

En este contexto, para el caso de América Latina, podemos decir que los DT han tenido un desarrollo gradual en las últimas décadas, remontándose a mediados de los años ochenta cuando comenzaron a surgir al interior del campo del desarrollo algunas de las primeras nociones de lo que se ha denominado el tránsito hacia un 'nuevo paradigma' (como vimos en

el capítulo 1, paralelo a lo que hemos denominado la 'crisis cosmovisiva' de los años ochenta), hasta su manifestación más concreta a mediados de los años noventa en el concepto de 'post-desarrollo' (de ahora en adelante PD), y después su proliferación hacia fines de la primera década del siglo XXI en una variedad de discursos interconectados (y que analizaremos en este estudio) ya bajo la idea de una *transición* o *gran transformación*. En este sentido, el mismo concepto de PD ha pasado por una serie de variaciones y ampliaciones, y ha encontrado formas de manifestación más cercanas a la realidad latinoamericana en nociones como el 'Buen Vivir', el cambio de 'modelo civilizatorio' y las 'transiciones al post-extractivismo'. Por su puesto, esto proceso de desenvolvimiento discursivo no es tan lineal como esta descripción sugiere, y se han dado múltiples interconexiones, discontinuidades y resurgimientos discursivos entre estas diferentes corrientes a lo largo del tiempo, de lo que esperamos dar cuenta hasta cierto grado en este capítulo. Para comenzar, a continuación hacemos una descripción general de este campo discursivo y sus orígenes, en cuanto entramado de 'hilos de pensamiento' en evolución, identificando algunos conceptos y tendencias relevantes, elementos constitutivos de este campo emergente de los DT latinoamericanos.

3.2.1 El post-desarrollo

Aunque hemos mencionado que se pueden proyectar las raíces los DT latinoamericanos hacia inicios de los años ochenta, vamos a iniciar esta descripción del campo discursivo haciendo referencia a sus elementos más visibles y recientes, para luego durante nuestro relato hacer conexiones con los hilos discursivos más antiguos con que se relacionan. Para Arturo Escobar, el post-desarrollo sería una de las principales expresiones de los DT en América Latina, en términos de la transición hacia una era del post-desarrollo (de hecho, en 1992, cuando se articula este término en el celebrado "Diccionario del Desarrollo", se anunció el fin de la 'era del desarrollo', implicando ya la noción de un 'cambio de época' o la transición hacia una algo nuevo). Aunque Escobar fue claro desde el principio que el concepto de 'era del post-desarrollo' no significaba el anuncio de un nuevo periodo histórico, en el sentido del paradigma 'realista' del desarrollo que justamente criticaban desde una mirada post-estructuralista, ya en esa época hacía referencia a la noción de una *transición* entre un mundo definido en términos de la modernidad y una nueva realidad global que aún era difícil de

discernir (Escobar, 2005 p. 27). Como veremos más abajo, con el paso del tiempo la relación entre PD y el concepto de transición civilizatoria se ha hecho cada vez más explícita, hasta su expresión concreta en propuestas como el Buen Vivir, las transiciones hacia el post-extractivismo y hacia el pluriverso. Para Escobar en América Latina los DT se han manifestado también en otros conceptos 'post' o de oposición, como la idea de una 'era' post/no-capitalista, post/de-colonial, no-liberal, biocéntrica y post-extractivista (Escobar, 2016, p. 453), como decíamos, implicando nuevamente la idea de un 'camino' o 'sendero', una 'transición' hacia una realidad radicalmente nueva.

Aunque la influencia del 'post-desarrollo' en el campo discursivo latinoamericano ha sido gradual, teniendo recién un impacto más significativo en la primera década del siglo XXI (Escobar, 2010, p. 455), se pueden trazar conexiones con varios hilos de pensamiento previos, herederos de la tradición de pensamiento crítico latinoamericano del último tercio del siglo XX, tales como la teoría de la dependencia, el pensamiento indigenista y el discurso del desarrollo alternativo (Svampa, 2016: 174). Sin embargo, es un discurso con características globales que se ha alimentado por un cruce de tradiciones de pensamiento crítico tanto del norte como del sur; de hecho toda la discusión sobre los límites del crecimiento de mediados de los años setenta surgidas en Europa, junto con las críticas de intelectuales como Illich acerca de los modos de vida asociados a la civilización industrial, más las mencionadas tradiciones críticas latinoamericanas y de otros entornos culturales (asiáticos y africanos), confluyeron durante los años ochenta (Escobar y Esteva, 2017, p. 1-2; Sachs, 2017, p. 1) en el cuestionamiento de los supuestos centrales del desarrollo, tales como el crecimiento, la noción de progreso, y la racionalidad instrumental (Escobar, 2015a: 454). Esto se reflejaría posteriormente en la rica y diversa constelación de ideas o tendencias que caracterizan al PD. De acuerdo con Aram Ziai, se pueden identificar tres obras seminales que consolidaron al PD como campo discursivo, y en los que participaron varios intelectuales del sur global (incluyendo tres latinoamericanos: Gustavo Esteva, Eduardo Galeano y el mismo Arturo Escobar): "The Development Dictionary", coordinado por Wolfgang Sachs y editado en 1992; la obra del mismo Arturo Escobar "Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World", publicado en 1995; y "The Post-Development Reader", coordinado por Ranhema y Bawtree y publicado en 1997, cada una contribuyendo a establecer los elementos

centrales de esta crítica aguda al proyecto de desarrollo (Ziai, 2007, p. 4-5). De acuerdo con Escobar, la esencia del PD se reflejaría en tres elementos centrales e interrelacionados: la necesidad de descentrar el desarrollo (en especial en sus representaciones sobre realidades como América Latina, Asia y África), lo que abriría el espacio a otras formas de describir estas mismas realidades; segundo, la idea de imaginarse la posibilidad del fin del 'desarrollo' como concepto y programa, identificando más bien 'alternativas al desarrollo'; y por último, revertir el orden de poder y conocimiento del desarrollo, mirando más bien al nivel de las bases populares, culturas vernáculas y movimientos sociales para la búsqueda de alternativas (Escobar, 2015a, p. 454-455). Es así que Maristela Svampa identifica al PD como uno de los tres discursos principales sobre desarrollo en América Latina en los primeros años del siglo XXI (Svampa, 2011, p. 5) diferenciándolo de lo que denomina como el neodesarrollismo progresista y el neodesarrollismo neoliberal.

Por su puesto, el PD no ha estado exento de críticas, siendo la principal su dificultad para ofrecer alternativas concretas a la empresa occidental del desarrollo frente a las necesidades materiales apremiantes en muchos entornos sociales, junto con la crítica de romantizar a las sociedades no-occidentales, ignorando sus dinámicas internas de poder y las trampas que generan muchas veces las luchas políticas locales (Correa y Karlberg, 2016, p. 23), así como la manipulación del relativismo cultural. Por este motivo, han surgido esfuerzos intelectuales (Ziai, 2007) que intentan distinguir el aporte teórico del PD y su 'crítica devastadora' de su aporte práctico, analizando cómo se verían en la práctica las 'alternativas al desarrollo' y las practicas del PD, levantando preguntas como las siguientes: ¿cómo aceptar la crítica del universalismo occidental pero sin abandonar todo lo que sea 'occidental'? ¿Cómo valorar los aspectos positivos de las sociedades vernáculas pero sin negar sus aspectos también negativos? ¿Cómo tomar en cuentan el deseo de mejoramiento material de las personas sin que implique reducir la noción de la vida buena al consumo de bienes? ¿Cómo criticar los modelos de desarrollo centrados en el Estado sin que implique abandonar a las poblaciones 'pobres' a su propio destino?, etc. De este modo se han generado enfoques más matizados que se esfuerzan por superar estas dicotomías y que consideran la posibilidad de la intervención social o el trabajo en conjunto con movimientos de base, e incluso la ayuda internacional, pero bajo un marco más ampliado del PD (Ziai, 2007).

En este sentido, se podría observar una 'evolución' en el mismo pensamiento de autores como Gustavo Esteva y Arturo Escobar desde posiciones más particularistas y localistas a fines de los años noventa, que se centraban más en la resistencia y lucha cultural ante los arrebatos del neoliberalismo y la modernización (Escobar, 2000), hacia un discurso más amplio en sus escritos recientes que, junto con mantener una posición crítica frente a la modernidad y el desarrollo, explora formas de *diseño social* que implicarían algún tipo de dirección en el proceso de cambio social, pero intentando a la vez preservar y fortalecer a la diversidad cultural, o en sus palabras, el 'pluriverso' (Escobar, 2016; Escobar y Esteva, 2017, p. 4 y 6). Esto se reflejaría en los esfuerzos más recientes de Esteva y Escobar de re-articular al discurso del PD como un tipo de discurso de *transición societal, paradigmática o ecológica* (Esteva y Escobar, 2017, p. 13), facilitando así su articulación con otros DT del norte y sur global (Escobar, 2015a), tales como el de-crecimiento o *degrowth*, y en este sentido ampliando sus posibilidades reales para una política de la transformación (los DT del norte enfatizarían el post-crecimiento, mientras que en el sur global se centrarían más bien en el post-desarrollo, en concordancia con la experiencia histórica y regional, pero ambos buscarían procesos de profunda transformación cultural y paradigmática), esfuerzo que ha sido emprendido también por otros autores (Beling et al, 2017).

3.2.1.1 ¿Variedades de post-desarrollo?

La influencia creciente del discurso del post-desarrollo se reflejaría también en lo que algunos autores han identificado como la emergencia de 'variedades de post-desarrollo'. Tal es el caso de Wolfgang Sachs, otro 'fundador' del concepto, quien en uno de sus artículos recientes describe a los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de las Naciones Unidades, así como al *Laudato si'* del Papa Francisco, como *posibles* ejemplos de variedades de post-desarrollo (Sachs, 2017). El caso del primero (ODS) es paradójico, pues la Organización de las Naciones Unidades (ONU) y sus diferentes agencias regionales ha sido uno de los principales impulsores del llamado 'programa de Desarrollo internacional' y uno de los principales objetos de crítica de parte de la escuela del PD; sin embargo, de acuerdo con el análisis de Sachs, se podría observar un debilitamiento del discurso de *progreso* en estos nuevos objetivos de desarrollo sustentable (ODS), uno de los elementos clásicos de la 'narrativa' del desarrollo, y más bien

una presencia creciente de una noción de *sobrevivencia*, con alcances universales y menos centrada en el clásico *catching-up* (Sachs, 2017, p. 4). Por ejemplo, de acuerdo con Sachs, de los 17 objetivos de la ODS, 7 estarían dedicados a la 'vulnerabilidad humana' y 5 a la 'vulnerabilidad ecológica', contrastando con la elevada y 'noble' visión para hacer del mundo un lugar mejor para el 2030 (Sachs, 2017, p.3). Para Sachs esto se debería a dos grandes reveses del programa de "Desarrollo" del cual aún no se habría recuperado (Sachs, 2017, p. 3) y que estaría influenciando el discurso de los foros mundiales impulsados por la ONU: por un lado la persistencia de la pobreza en el mundo a lo largo de las décadas, con un incremento importante en muchos países; y por otro lado, la creciente problemática medioambiental a nivel mundial (calentamiento global, pérdida drástica de la biodiversidad, envenenamiento de los océanos y masa terrestre, etc.), que estaría mancillado la 'creencia' de que las llamadas naciones desarrolladas estarían en la 'punta' de la evolución social. Esto se reflejaría en el creciente abandono de la noción de 'responsabilidades diferenciadas' entre los países 'en desarrollo' y naciones 'desarrolladas' (por ejemplo en lo que se refiere la disminución de emisiones de gas), algo presente en la Declaración de Río en 1992 pero ausente ya en la Conferencia de Durban en 2011 sobre cambio climático, así como en la conferencia de Río+20 en 2012, teniendo que acostumbrarse cada vez más los llamados países en 'vías de desarrollo' a también cargar responsabilidades con relación al daño de la biósfera (Sachs, 2017, p. 4). En este sentido, los nuevos ODS reflejarían la concepción de que son válidos para todos los países, sin distinciones (Norte, Sur, desarrollados, en vías de desarrollo, etc.), deslizando la idea de que se podría hablar ya de un *mundo* o *planeta* sub-desarrollado (Capalbo, 1995), cercano al concepto de una 'crisis' de alcances civilizatorios o la idea de una *transición global*.

En este sentido, el concepto de una 'transición hacia el desarrollo sostenible" ha comenzado a reflejarse en una serie de informes de las diferentes agencias de la ONU, muchos de ellos desde sus bases regionales en América Latina, por lo que podríamos observar la presencia de una cierta forma de DT *débil* en algunos de los reportes o propuestas de agencias como la FAO, PNUD, PNUMA, CEPAL, etc. Por ejemplo, en un reciente comunicado de prensa sobre la cooperación internacional, la secretaria general de la CEPAL, Alicia Bárcena, afirmaría que "*… la Agenda 2030 de las Naciones Unidas y sus 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) representan un cambio de paradigma; es una agenda civilizatoria que requiere una mejor gobernanza internacional y*

regional"[22], y en la introducción de un reciente documento de la CEPAL (CEPAL, 2018, p. 5) que hace seguimiento a los ODS en América Latina afirmaría que "*La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible… establece una visión transformadora hacia la sostenibilidad económica, social y ambiental… Esta nueva hoja de ruta presenta una oportunidad histórica para América Latina y el Caribe… es una agenda civilizatoria, que pone la dignidad y la igualdad de las personas en el centro*"; luego el mismo documento afirmaría que "… *estamos frente a un cambio de época: la opción de continuar con los mismos patrones de producción, energía y consumo ya no es viable, lo que hace necesario transformar el paradigma de desarrollo dominante en uno que nos lleve por la vía del desarrollo sostenible, inclusivo y con visión de largo plazo*". Podemos apreciar la presencia de algunos de los conceptos que estamos analizando en el campo de los DT (cambio 'civilizatorio', transformación 'paradigmática', cambio de época, etc.). La misma Alicia Bárcena, en el año 2003 cuando era directora de la División de Desarrollo Sostenible y Asentamientos Humanos de la CEPAL, afirmaría en una publicación del PNUMA (Guimaraes y Bárcena, 2003: 25) que se "… *hace evidente que para lograr la transición hacia un desarrollo sostenible, la región necesita emprender transformaciones económicas y sociales de consideración*." Por su puesto, al analizar estos documentos en profundidad se aprecia una mayor presencia de elementos clásicos del discurso de desarrollo, sin embargo podrían ser descritas como expresiones de formas más débiles o incipientes de DT, o un reflejo de la influencia creciente de los DT en estos entornos institucionales (o la cooptación de conceptos de un discurso más 'radical' de parte de éstos), en algunos casos incluso proponiendo intentos para re-pensar el desarrollo desde lo subjetivo (PNUD, 2012), transformaciones radicales para erradicar el hambre (FAO, 2012), o esfuerzos para sistematizar los saberes indígenas que pueden contribuir al objetivo de la soberanía alimentaria (FAO/Fondo Indígena, 2015), reflejando algunos de los contornos más amplios de este campo discursivo. Un ejemplo interesante es el "Marco de Complementariedad de Naciones Unidas para el Vivir Bien en Bolivia 2018-2022" (ONU Bolivia/Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2017), creado entre UNDAF (Marco de Asistencia de las Naciones Unidas para el Desarrollo) y el Gobierno de Bolivia, que hace un esfuerzo de conectar (y traducir) los ODS y los servicios de las diferentes agencias del sistema de la ONU con los principios rectores del Estado Plurinacional

[22] Bárcena, Alicia, A.B. (2018), Comunicado de Prensa del 13 de junio de 2018. Ver https://www.cepal.org/es/comunicados/alicia-barcena-insta-generar-nueva-narrativa-cooperacion-internacional-desarrollo (revisado el 21 de agosto 2018).

de Bolivia (alrededor del eje del 'Vivir Bien'), a través de una serie de áreas de desarrollo[23] y pilares identificados mediante consultas con diversos actores políticos y sociales, y lineamientos para su implementación.

En el caso del *Laudato si'*, encíclica del Papa Francisco lanzada en junio de 2015 (el mismo año y mes en que la Asamblea General aprobó los ODS), estaría mucho más cercana a los elementos centrales del discurso del PD y su crítica civilizatoria. Al igual que los ODS, habría una ausencia de la narrativa de progreso y visiones lineales hacia el futuro (Sachs, 2017, p. 7), a diferencia de la conocida encíclica *Popularum Progressio* de 1967, más cercana al discurso clásico del desarrollo de los años sesenta. Más bien el discurso de *Laudato si'* se centraría en la naturaleza y la consciencia espacial, expresado en la idea del 'cuidado de la casa común', el planeta, reforzando el concepto de la 'vulnerabilidad de la Creación', criticando a su vez las diversas amenazas que enfrentarían la humanidad y la naturaleza en cuanto reflejos de la interdependencia e interconexión entre todas las cosas (Sachs, 2017, p. 8). Es muy interesante el hecho de que un discurso de este tipo, planteando una visión de trasformación saludable e integradora, proviniera de un entorno 'religioso', el cual ha tenido una recepción profunda en varios círculos de pensamiento crítico latinoamericanos tanto religiosos como seculares (como mencionamos en nuestro excurso sobre modernidad latinoamericana y la religión), lo que refleja nuevamente la amplitud de los DT, así como la presencia de un contenido espiritual y religioso desde diversos sitios.

3.2.1.2 El post-desarrollo y la religión

Esta relación entre el PD y la religión la encontraremos con fuerza en ciertos hilos discursivos más específicos, tales como el Buen Vivir y algunas variantes del ecologismo, que veremos más abajo. Sin embargo, a modo de primera aproximación es interesante mencionar aquí algunos hilos del campo discursivo que abordan de manera explícita la relación general entre ambos conceptos, tal como la idea de la 'ética del post-desarrollo' del dominicano Pablo Mella,

[23] Área 1, Desarrollo Social Inclusivo hacia un Ser Humano Integral; Área 2, Desarrollo Integral y Economía Plural; Área 3, Gestión Pública y Justicia Plural: Área 4, Interculturalidad, Descolonización y Despatriarcalización (ONU Bolivia/Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2017: 11).

filósofo jesuita. En su interesante estudio Mella analiza las tensiones entre el discurso del desarrollo y la crítica del post-desarrollo desde una perspectiva ética, reconociendo por un lado la operación del desarrollo en la dimensión del 'mundo', y por ende su dimensión ética en términos de acción, pero al mismo tiempo tomando en cuenta la crítica que ha surgido acerca de los supuestos coloniales y occidentalizantes que contendría. En este camino, luego de analizar extensa y profundamente tanto el discurso de la llamada ética del desarrollo (en cuanto una de las primeras críticas al desarrollo en su 'totalidad' y no sólo a una parte de esta) así como la crítica del post-desarrollo, Mella describe al proyecto del desarrollo como una versión de la 'religión civil' de Rousseau, en términos de un intento de discurso de salvación laico y secular, estado-céntrico y específicamente liberal (Mella, 2015, p. 490), pero con pretensiones de universalidad. En oposición, Mella resalta la emergente 'teología política' post-secular, en cuanto alternativa discursiva que favorecería la contribución del saber religioso a la creación de alternativas de mundo y de crítica al orden colonial/moderno, superando el 'epistemicidio' del discurso del desarrollo, en el cual la 'creencia en Dios' no tendría espacio. Para Mella, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos y el postulado del post-desarrollo de reconocer el aporte de los movimientos sociales, las bases populares y las culturales vernáculas para la búsqueda de alternativas, revirtiendo el orden de poder y conocimiento, "… *las teologías políticas aparecen como resultado de dinámicas comunitarias y antiseculares; pueden ser prooccidentales como implacablemente antioccidentales: pero todas tienden a ser hostiles al Estado moderno/colonial*" (Mella, 2015, p. 492).

Aunque el análisis que hace Mella del discurso de la ética del desarrollo es crítico, en cuanto discurso que intentó buscar un desarrollo 'auténtico' pero cuya puesta en práctica terminó reproduciendo el programa occidental, que incluso visualizaría a la religión únicamente desde una dimensión 'individual', lo que estaría dejando ver es la conexión intrínseca entre ambos, lo que tendría para él un paralelo hoy en día entre la teología política en su relación con el post-desarrollo y la búsqueda de alternativas. Mella demuestra cómo la ética del desarrollo intertextualmente escondía un lenguaje religioso, expresando un humanismo de base religiosa (muchos de sus principales autores, como Goulet y Lebret, venían de un contexto religioso que no podían expresar abiertamente por la hegemonía del discurso secular), pues el desarrollo y la religión de alguna manera se unirían en el proceso de la civilización, aspecto que se conecta con nuestro análisis del contenido espiritual de los discursos de transición, como veremos más

adelante. Aunque el desarrollo humano y el discurso ético sobre los derechos humanos ubicaría hoy en día a la contribución de la religión en la esfera privada e individual, de acuerdo con Mella en la actualidad persistiría en el mundo la preocupación creciente por integrar los temas religiosos a las discusiones sobre desarrollo, la esfera pública, lo que coincidiría con la emergencia de las llamadas 'teologías políticas'. Para Mella, "… *si el desarrollo no logra torcerle el brazo a las teologías políticas desde el discurso de los derechos humanos dejará de ser la religión civil que hasta ahora ha sido y muy probablemente cederá el paso a una era del posdesarrollo*" (Mella, 2015, p.516). Finalmente, nuevamente siguiendo a Sousa Santos, Mella propone la traducción intercultural entre los derechos humanos y las teologías liberadoras, vinculando a las religiones de manera horizontal con los movimientos sociales (saliendo de la exclusión), ponderando razonablemente los aportes y los límites del proceso de secularización, renunciando a imponer sus creencias al conjunto de la sociedad pero desarrollando un papel *creativo* en el mundo post-secular. Al preguntarse si 'Dios' fuera un activista de los derechos humanos, Mella contesta que éste estaría "… *abriendo espacios creativos para la convivencia 'cosmoteándrica (…) una forma de vida humana que permite acoger y proteger todo brote de vida nueva solidaria, por frágil que sea, proviniendo de cualquier rincón del universo. Esta forma de vida bien podría llamarse, con las búsquedas más recientes del posdesarrollo, sociedad del 'buen convivir*'" (Mella, 2015, p. 520).

Desde un enfoque similar aunque no teológico, el mismo Arturo Escobar hace referencia a la presencia de lo espiritual en varios de sus textos. Ya en el año 2000, al analizar los modelos locales de naturaleza, hacía referencia al concepto de lo 'supernatural' al dar cuenta de la no existencia de la dicotomía naturaleza/sociedad en sociedades indígenas y afrodescendientes, donde no se presentaría necesariamente una estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural, concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad: "*De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados -definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura- y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos"* (Escobar, 2000, p. 71). Pero en textos más recientes, Escobar haría referencia aún más directa a lo espiritual, y en algunos casos a la misma religión (en especial el caso del budismo y las espiritualidades indígenas) como uno de los elementos de los DT contemporáneos, o como uno de los actores que estarían contribuyendo a este campo discursivo (Escobar, 2016).

3.2.2 El Buen Vivir

Podríamos identificar como como algunas las principales tendencias emergentes de los DT's Latinoamericanos al Buen Vivir (de ahora en adelante BV) y los derechos de la Naturaleza, la crisis civilizatoria o del 'modelo civilizatorio', el desplazamiento hacia sistemas de alimentación agroecológicas, y el marco de las transiciones hacia el post-extractivismo, todas variantes de o estrechamente relacionadas al PD y la idea de las 'alternativas al desarrollo' (Escobar, 2015a, p. 452). Al referirse a la noción de 'era' o cambio de 'época', Arturo Escobar destaca ciertas nociones centrales utilizados por los diversos actores en los distintos sitios donde emergen estos DT Latinoamericanos, con adjetivos tales como 'biocéntrica', 'Buen Vivir', 'comunalismo', 'relacionalidad', 'solidaridad', a los que podríamos agregar 'del cuidado' (Boff, 2002), 'de la sustentabilidad' (Toledo, 2003), de una 'nueva civilización' (Razeto, 2011) o de un 'nuevo paradigma social' (Elizalde et al, 2012), reflejando las diferentes perspectivas con que esta noción de transición societal o de 'época' ha sido articulada en América Latina, como veremos a continuación en los siguientes apartados.

A modo general el discurso del BV, asociado tanto a intelectuales indígenas como no-indígenas, así como a determinados movimientos indígenas y procesos constituyentes recientes, se ha convertido en una verdadera alternativa a las concepciones prevalecientes de desarrollo a inicios del siglo XXI, o incluso al mismo concepto de desarrollo. La metáfora misma busca la integración de elementos de la sabiduría ancestral indígena (vida en plenitud, o Suma Qamaña en aymara y Sumak Kawsay o Allin Kawsay en quechua, o vivir en armonía, Kume Mögem en mapuzungún, entre otros), re-articulados bajo una semántica de crítica a las concepciones de desarrollo y la modernidad (Acosta y Gudynas, 2011; Wanderley, 2011; Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, 2011), cuestionando ideas como el progreso, la linealidad de los procesos de desarrollo, al antropocentrismo y la separación entre la sociedad y la naturaleza, enfocándose más bien en el bienestar de las personas en "*un sentido ampliado a sus afectividades y creencias*" (Acosta, 2011, p.50), transformando así las relaciones entre ellas y con el medio ambiente. Su crítica al concepto de desarrollo se basa en una crítica civilizatoria a occidente, conectándola estrechamente con los llamados discursos del 'modelo civilizatorio', y proponiendo un proceso de transformación profunda, un

claro indicador de su posición como DT. Por su fuerte cercanía con la cosmovisión y religiosidad indígenas (Beling y Vanhulst, 2014), se puede identificar en el discurso del BV una gran variedad de referencias a un contenido espiritual y cosmovisivo, siendo uno de sus elementos característicos (Duhart, 2014), reflejado en especial en el papel que juega la naturaleza en las visiones de mundo indígenas. Sin embargo, no existe una única definición de BV, sino que más bien se debería hablar de 'buenos vivires' (Beling et al., 2017). A pesar de ello, es posible identificar algunas tendencias generales para este DT particular de América Latina.

Ha surgido una amplia literatura sobre el BV, incluyendo escritos de diversos intelectuales, agencias de gobierno, organizaciones internacionales y movimientos sociales, que expresan diferentes perspectivas acerca de su concepción y contenido. Pero también existe un grupo importante de producciones académicas que han intentado describir y clasificar estas diferentes tendencias, ofreciendo una lectura sobre este concepto en construcción. La mayoría de estos estudios concuerdan que el origen del BV se puede trazar en los movimientos indígenas que se expandieron durante los años noventa en América Latina (con especial fuerza en países como México, Ecuador, Bolivia y Perú) en protesta contra los efectos de las políticas neo-liberales, reflejados en procesos de exclusión social e impacto ambiental. Algunos autores han llamado este fenómeno como la 'emergencia indígena', señalando como sus principales factores explicativos el fin de la guerra fría y el vacío (y libertad) ideológico que dejó, los efectos crecientes de la modernización excluyente en zonas anteriormente geográficamente aisladas, y el impacto del proceso de globalización en las identidades culturales (Bengoa, 2000). En esta dinámica los movimientos indígenas emergentes encontraron sintonía con los movimientos de crítica a la 'globalización' y del ecologismo, generándose un germen de fermentación discursiva (Vanhulst y Beling, 2014, p. 7) y de re-interpretación y re-apropiación de la identidad étnica o 'etnogénesis' (Bengoa, 2000). Algunos estudios reportan que las primeras publicaciones de intelectuales indígenas que mencionan los conceptos de Sumak Kawsay o Suma Qamaña, o Allín Kallsay, surgieron a comienzos de los años 2000 (Cubillo, Hidalgo y Domínguez, 2014, p. 29), pero de este contenido ancestral original ocurriría un fenómeno de re-creación o traducción discursiva impulsado por intelectuales académicos y políticos en su mayoría no-indígenas, que lo llevaría a un diálogo con otros contenidos del campo de la 'economía política

del desarrollo' o del 'desarrollo sostenible', hablando más de 'Buen Vivir' o 'Vivir Bien' que de Sumak Kawsay o Suma Qamaña. Este proceso ocurriría con fuerza alrededor de los años 2006-2008, donde en varios países latinoamericanos emergieron proyectos políticos progresivos y anti-neoliberales que alcanzaron las esferas gubernamentales. En particular en Ecuador y Bolivia, el BV fue incluido en sus nuevas Constituciones políticas, pasando a ser el principio rector u horizonte normativo fundamental, reflejándose en una variedad de artículos, en el caso de Ecuador en la declaración de los derechos de la naturaleza en la misma Constitución y el surgimiento de los Planes Nacionales para el Buen Vivir, como algunos ejemplos concretos.

Frente a este panorama de discursos emergentes y en evolución, identificamos dos intentos de caracterización de este campo discursivo que nos ofrecen algunas perspectivas interesantes, por un lado el esfuerzo realizando por Cubillo, Hidalgo y Domínguez, y por otro el trabajo de Beling y Vanhulst, que pasamos a comentar a continuación. En el caso de Cubillo, Hidalgo y Domínguez, su trabajo se centra en el análisis de los mapas conceptuales de diferentes intelectuales exponentes del BV, identificando tres corrientes principales: la *corriente indigenista*, la *corriente socialista* y la *corriente ecologista* (Cubillo e Hidalgo, 2014, p. 27). La primera corriente reflejaría el pensamiento principalmente de intelectuales indígenas, pero también algunos no-indígenas cercanos al pensamiento indígena, y se centraría en las dimensiones más ancestrales y cosmovisivas de este discurso, con un énfasis en la recuperación de modos de vida y visiones de mundo indígenas que enfatizan los estados de plenitud y armonía para una vida buena. La segunda corriente se reflejaría en el pensamiento de actores políticos e intelectuales que tienen un importante rol o liderazgo en altas esferas estatales y comprometidos con los programas del Socialismo del siglo XXI de los regímenes políticos progresistas, en especial en Ecuador y Bolivia, con un mayor énfasis en la importancia de combinar en las políticas públicas aspectos de economía comunitaria, la economía ecológica, y la economía social y solidaria, con procesos distributivos impulsados desde el Estado etc.. Por último, la tercera corriente estaría compuesta por intelectuales más cercanos al mundo académico, aunque también de círculos políticos alternativos o cercanos a los movimientos sociales, con un contenido más cercano al post-desarrollo, los derechos de la naturaleza y el post-extractivismo, y que enfatizaría el diálogo con otros campos de saber, promoviendo modos participativos en la construcción de alternativas sociales, siendo críticos de los intentos socialistas de plasmar en BV en políticas pública muy

verticales o uniformes, o incluso extractivistas. Por medio de su análisis de los mapas cognitivos de representantes intelectuales de estas tres corrientes, los autores asocian estas corrientes a tres marcos epistemológicos diferentes, los que posibilitarían o limitarían sus grados de convergencia (Cubillo, Hidalgo y Domínguez, 2014, p. 49): "… *la cosmovisión andina (o pensamiento indígena ancestral), el modernismo (o pensamiento de la Modernidad) y el posmodernismo (o pensamiento de la Posmodernidad)*". De todos modos, parece simplista reducir cada corriente a estos tres marcos de pensamiento de manera rígida, pues por ejemplo, aunque se podría decir que existen elementos del post-modernismo en la corriente "ecologista", por su interés en las particularidades y su crítica al paradigma racional moderno, también se podrían identificar esfuerzos por trascender ese mismo marco, intentando construir marcos normativos liberadores, etc. De acuerdo con los autores, a pesar de las diferencias, las tres corrientes compartirían muchos elementos acerca del diagnóstico frente a la problemática del desarrollo y sus crisis (o más bien *maldesarrollo*), y los actores intelectuales compartirían muchas esferas de acción y espacios de participación. Además, no serían corrientes inconmensurables, siendo todos representantes finalmente de un tipo de pensamiento progresista que busca transformaciones fundamentales frente al orden social realmente existente (Cubillo, Hidalgo y Domínguez, 2014, p. 49).

Por su lado, Vanhulst y Beling realizan un intento de mapear el BV con la participación intelectual latinoamericana en el campo discursivo del desarrollo sostenible. Al analizar las conexiones del BV con este campo discursivo, los autores identifican tres esferas, que de alguna manera se podrían corresponder con las tres corrientes anteriormente descritas: la *esfera originaria de los movimientos indígenas*, con su articulación de los conceptos de Sumak Kausay o Suma Qamaña, y luego su traducción discursiva tanto en la *esfera política* como en la *esfera académica* en el concepto de 'Buen Vivir' o 'Vivir Bien' (Vanhulst y Beling, 2014, p. 8-12). La esfera de los movimientos indígenas se podría asemejar a la corriente indigenista, la esfera política a la corriente socialista, y la esfera académica a la corriente ecologista, aunque no serían exactamente lo mismo. Al igual que para el enfoque anterior, estas esferas tendrían diversos cruces conceptuales así como prácticos. Para estos autores, el valor del BV como innovación discursiva latinoamericana estaría finalmente en las producciones de las esferas académicas y políticas *pluralistas*, que articularían nociones más abiertas al diálogo con el marco de las

modernidades múltiples y los intentos de superar la dicotomía sin salida de lo particular versus lo universal en que estarían entrampadas muchas de las discusiones sobre la crisis de la modernidad y los paradigmas de desarrollo de la esfera indígena, en particular las variantes de-coloniales o post-coloniales (Vanhulst y Beling, 2014, p. 13-14). Además, el BV pluralista tendría el potencial de devolver al discurso global del *desarrollo sostenible* un contenido más profundo y con una importante base cultural y normativa, promoviendo articulaciones más equilibradas en las relaciones entre sociedad-naturaleza, en contraste con las visiones más fundamentalistas, de-coloniales y críticas a la modernidad, reflejo de cosmologías incomensurables, que tenderían a afirmar el particularismo en resistencia al universalismo, pero al mismo tiempo contraria a las opciones economicistas de la 'economía verde' y sus intentos de regular el mercado que finalmente implican la primacía de la sociedad sobre la naturaleza (Vanhulst y Beling, 2014, p. 19).

Estos dos mapeos se acercan bastante a la que proponen Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, quienes plantean tres vías de acceso al concepto, una que apunta a una definición filosófica que contrapone el paradigma occidental al indígena, otro que conecta al BV con la lucha de los sectores subordinados, y finalmente una que resalta la dimensión ambiental desde otras visiones de la naturaleza (Svampa, 2016, p. 382). De hecho, esto hace que el BV se convierta en un concepto abarcador que lo conecta con diversas aristas del pensamiento crítico latinoamericano, desde las tendencias más centradas en el indigenismo y los movimientos indígenas, las que se centran más en la lucha de clases y la revolución, las que discuten los temas del desarrollo y la dependencia, y la tradición más reciente de pensamiento ecológico crítico en América Latina (Vanhulst y Elizalde, 2016). En este último caso, figuras como Enrique Leff, Víctor Toledo, Antonio Elizalde, Manfred Max-Neef, Roberto Guimaraes, Luis Razeto, Leonardo Boff, por mencionar sólo algunos de estos exponentes de esta tradición de pensamiento humanista y ecológica, encuentran en este concepto la plasmación de varios elementos de lo que consideran la transición hacia un paradigma de la sustentabilidad, el pensamiento ambiental y la civilización ecológica. Se podría decir que estos discursos más 'antiguos' de desarrollo sostenible y de 'ecología política' que surgieron a mediados de los años ochenta (necesidades humanas, desarrollo a 'escala humana', nuevo paradigma social, desarrollo alternativo, etc.), se han conectado cada vez más con el universo del PD y del BV

(Svampa, 2016: 172), en cuanto han pasado a representar un ideal ético y un cierto 'concepto horizonte' por la dimensión civilizatoria de la transformación que implican, al mismo tiempo que han reflejado el nuevo 'boom' de la discusión sobre desarrollo que ha emergido con fuerza en los inicios del siglo XXI, luego de su debilitamiento (y podríamos decir cooptación) durante los años noventa bajo la hegemonía neoliberal (Svampa, 2011, p. 5). Pero abordaremos estos elementos del campo discursivo de los DT en el siguiente apartado, pues los consideramos más cercanos a la tradición *humanista-ambientalista*, aunque en el tramado de los hilos de pensamiento las conexiones son más complejas que esta sencilla distinción conceptual.

Regresando a nuestro análisis de las propuestas de clasificación del discurso del BV, las dos propuestas que hemos analizado hacen referencia a la presencia de un contenido espiritual. Para Cubillo e Hidalgo, en especial las corrientes indígena y ecologista harían referencia a esta dimensión, y con más fuerza la primera, para cuyos exponentes éste pasaría a ser uno de los factores determinantes (Cubillo, Hidalgo y Domínguez, 2014), criticando el debilitamiento de la dimensión religiosa y cosmovisiva en las otras corrientes. Para Vanuhulst y Beling este contenido no sólo estaría presente en la variante originaria de los movimientos sociales indígenas, expresado en el Sumak Kawsay y Suma Qamaña, sino que su traducción al concepto de Buen Vivir en un discurso de base teológica y de filosofía intercultural ofrecería interesantes oportunidades para la búsqueda contemporánea de nuevas racionalidades y narrativas de orden social ante la crisis de modernidad, impulsada en gran parte por la irrupción de la problemática medio ambiental en la 'sociedad del riesgo', llevando a una apertura hacia nociones más amplias de modernidad en diálogo con un discurso espiritual y religioso renovado (Beling, Gómez y Vanuhulst, 2014, p. 3):

> "*La combinación de presiones epistemológicas sobre el paradigma cartesiano dominante y democratizadoras sobre la 'monopolización de la racionalidad' por el nexus tecnocientífico-económico, ha impulsado tanto a la academia como a la esfera política a un proceso de exploración y experimentación con fines de auto-legitimación y de auto-potenciamiento. Es en el marco de tal proceso que los repositorios simbólico-religiosos acumulados a través de la historia (y vivos en la cosmovisión y en la praxis actual de muchas colectividades) se ofrecen como abrevaderos para la construcción de una nueva 'racionalidad ambiental' que dé cuenta de la simbiosis entre los seres humanos y el entorno natural que opera como condición de posibilidad para su existencia…*

Un caso particularmente relevante y notorio, tanto por las orientaciones normativas que ofrece, como por el impacto que ha tenido recientemente en la esfera política de algunos países latinoamericanos, es el de la idea de 'Buen Vivir' inspirada en las cosmologías quichua/quechua (Sumak Kawsay) y aymara (Suma Qamaña)."

De esta temática daremos cuenta más adelante en nuestro análisis más profundo de los tópicos de estos DT latinoamericanos, y los puntos de anclaje con un contenido espiritual y religioso. Lo que es relevante destacar en este primer análisis más general del discurso del BV, en cuanto uno de los elemento centrales del campo de los DT latinoamericanos, es su valoración por parte de varios académicos de su carácter de *concepto-horizonte* (Svampa, 2016, p. 367), dado su potencial para generar una visión y ampliación de las posibilidades de transición societal para afrontar la crisis del desarrollo, en gran parte desatado por la crisis ecológica como mencionábamos, con dimensiones de crisis civilizatoria, requiriendo transformaciones en los patrones culturales y de estilo de vida. Este potencial del BV como DT es destacado también por algunos autores (Escobar, 2015; Beling et al., 2017) por sus posibilidades de hacer puente con otros DT a nivel global, aportando un contenido cultural y normativo tanto a las propuestas de transformación más cercanas al *establishment* (desarrollo humano) como los de corte crítico y económico (de-crecimiento).

3.2.3 Transiciones al post-extractivismo

Justamente por estas características, el discurso del BV ha estado estrechamente conectado con los llamados *discursos de transición al post-extractivismo*, en términos del tipo de sociedad hacia el cual se desea transitar. El extractivismo, en cuanto actividad económica que se centra en la extracción de productos primarios para la exportación, ha sido de alguna forma una actividad tradicional en América Latina (no por ella no criticada en el pasado), pero que por un lado ha tomado nueva fuerza en el contexto de los llamados regímenes progresistas 'neodesarrollistas' que han emergido en Latinoamérica, y por otro lado la creciente conciencia ambiental ha incrementado las críticas a los modelos de sociedad basados en el extractivismo. De acuerdo con Maristella Svampa, en los primeros años del siglo XXI, del 'Consenso de Washington' a inicios de los años noventa se habría pasado al 'Consenso de los Commodities' (Svampa, 2011,

p. 1), impulsado no solo por regímenes con modelos tradicionalmente cercanos al neoliberalismo (Colombia, Chile, Perú), sino que también por muchos regímenes progresistas, los cuales estarían impulsando un nuevo modelo de acumulación centrado en la explotación y exportación de bienes naturales ante el *boom* de los precios internacionales de materias primas (en especial por la demanda de China, pero también de otras potencias emergentes), con el propósito de financiar sus programas sociales y de redistribución. Más allá de las cifras económicas, es interesante analizar las críticas que han emergido frente a las consecuencias de la profundización de un modelo de este tipo en América Latina: el desperdicio de recursos naturales y la gran 'mochila ecológica' que implican los emprendimientos extractivistas, generalmente de gran escala (Gudynas, 2012, p. 6), la pérdida de soberanía alimentaria (al ser el principal destino la alimentación de ganado así como la producción de biocombustibles), y la consolidación de un estilo de desarrollo extractivista.

Este modelo estaría conectado con la construcción de grandes sistemas de transporte y comunicaciones a nivel continental, consensuado entre varios gobiernos (el denominado IIRSA), con el propósito de facilitar la extracción y exportación de dichos productos; a su vez los emprendimientos implicarían una gran envergadura en términos de inversión de capitales, en alianza con grandes corporaciones trasnacionales, y los riesgos e impactos que éstos conllevan en los territorios donde se instalan (como veremos más adelante en nuestro estudio de caso); finalmente, el modelo consolidaría los llamados enclaves de exportación, los que generarían escasos encadenamientos productivos endógenos, más bien incrementando la fragmentación social y la dependencia hacia el mercado internacional y la volatilidad de los precios (Svampa, 2011: 3). Estas críticas han pasado a ser la base de la llamada *transición hacia el post-extractivimo* que una serie de organizaciones, académicos críticos y movimientos sociales han comenzado a promover, muy vinculado a la crítica del modelo civilizatorio, como hemos mencionado. De acuerdo con Escobar (Escobar, 2015c, p. 227),

> "*El BV despierta también resonancias en los desafíos más amplios del 'modelo civilizatorio' del desarrollo globalizado. La crisis del modelo civilizatorio occidental es invocado por muchos movimientos como la causa subyacente de las crisis actuales del clima, la energía, la pobreza y el significado. Haciéndonos eco de diversos discursos de la transición, se reconoce que es necesaria la alternancia a un nuevo paradigma cultural y económico; de hecho está en construcción. Este*

énfasis es más fuerte entre los movimientos étnicos, pero también se encuentra, por ejemplo, en redes agro-ecológicas para las cuales sólo un cambio hacia los sistemas agro ecológicos de producción de alimentos puede sacarnos de las crisis climática y alimentaria… Esto se relaciona de manera estrecha con el marco de las 'transiciones al post-extractivismo'. Propuesto originalmente por el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) en Montevideo, se ha transformado en un importante debate entre intelectuales y activistas en muchos países sudamericanos… Estas propuestas de transición demuestran que 'hay vida después del extractivismo'."

En cuanto a la propuesta del CLAES, que ha trabajado bastante con la ONG peruana RedGE[24] en la elaboración de varios estudios y manuales para la promoción de las transiciones al post-extractivismo, la abordaremos con mayor detención en nuestro análisis para la identificación de las narrativas que componen el campo discursivo. Pero uno de sus elementos más destacados es la propuesta de un conjunto de políticas públicas que permitirían articular de otra manera la cuestión ambiental con la cuestión social, por medio de diferentes tipos de impuestos e incentivos, proponiendo una serie de fases o etapas de transición, subrayando de "*…que se trata de una discusión que debe ser pensada en términos regionales y en un horizonte estratégico de cambio, en el orden de aquello que los pueblos originarios han denominado 'el buen vivir'*" Svampa, 2011: 17). Lo que es interesante es que en esta propuesta no se considera la eliminación de las medidas extractivas o el uso de los recursos naturales, sino que más bien una relación más armónica con la naturaleza donde solamente se extraigan los recursos "*realmente necesarios para la calidad de vida de los humanos… una 'extracción indispensable'*" (Gudynas, 2012: 10), cuál sería la etapa más avanzada de la transición, sugiriendo una serie de cambios graduales pero con implicancias profundas para los estilos de vida y los patrones de consumo, muy relacionada con una determinada visión de mundo o cosmovisión para la sustentabilidad, identificando un 'campo de la sustentabilidad' delimitado "*…por el límite de pobreza y de opulencia en el consumo; y por un límite de apropiación de recursos naturales, para asegurar la conservación de la biodiversidad y los ecosistemas."* (Gudynas, 2011: 279)

[24] Red peruana por una Globalización con Equidad, o RedGE. Ver: www.redge.org.pe

3.2.4 Modelo civilizatorio

Por último, tanto el discurso del BV como el post-extractivismo han hecho resonancia con la noción de una *crisis civilizatoria* y la crítica *al modelo civilizatorio occidental*, planteando que la salida a la crisis es por medio de la *transición* hacia una *nueva civilización*, o una *transformación* de dimensiones *civilizatorias*. Este discurso se ha manifestado principalmente desde movimientos indígenas y afro-descendientes, aunque ha sido tomado también por intelectuales críticos, y como veíamos más atrás, la noción de lo civilizatorio es un elemento central que atraviesa todos los DT, llegando incluso al ámbito de las organizaciones internacionales y agencias de las Naciones Unidas. Para Arturo Escobar, otros movimientos (Escobar, 2015c, p. 234) "… *tales como ciertas organizaciones campesinas agro ecológicas, y algunos movimientos de mujeres, se hacen eco de esta propuesta… Se hace énfasis sobre la pluralidad de modelos que pueden construirse y sobre el hecho de que lo que está en juego no es una transición del capitalismo al socialismo sino algo más complejo. Las cosmovisiones de indígenas, campesinos y afrodescendientes son presentadas como fuentes particularmente importantes para el debate sobre proyectos civilizacionales alternativos y para recuperar el sentido de la vida*." El discurso de crisis del modelo civilizatorio tiene conexiones también con el discurso o proyecto decolonial o postcolonial, en el sentido de que el origen de la crisis estaría en un patrón de poder global asociado a la civilización occidental (Quintero, 2014, p. 12), el llamado sistema-mundo moderno, modelo civilizatorio global que sería el resultado de un largo proceso histórico que se inició con la conquista y colonización de América (Quintero, 2014, p. 11). Muchos de los adherentes del proyecto decolonial ven al PD como uno de sus elementos, y a la crítica del desarrollo como una de las maneras de decolonizar las fuentes de poder y hegemonía de la modernidad occidental (o sea, descolonizar prácticas económicas, sociales, culturales y políticas para la transición), e incluso algunas han expresado abiertamente un contenido espiritual o han abordado de manera directa el tema de la religión como uno de los regímenes de saber a 'descolonizar'.[25] En este sentido, puede ser considerado como un elemento estrechamente asociados al PD, y de este modo una forma de DT, en el sentido de que persigue procesos de-constructivos para facilitar el tránsito hacia alternativas a la modernidad, proponiendo "… *ir*

[25] Tal es el caso de Walter Mignolo, que ha identificado cinco posibles trayectorias en el orden global que están 'moldeando' el futuro, como procesos de occidentalización o desoccidentalización, y entre ellas menciona la 'opción espiritual' (Mignolo, 2011: 34).

más allá de las perspectivas intra-europeas o intra-modernas de la modernidad para establecer otras bases para el pensamiento y la acción" (Escobar, 2015c: 233).

Dentro de esta perspectiva podemos encontrar el pensamiento de una gran cantidad de intelectuales indígenas, expresiones de la llamada variante 'indígena' del BV, como los bolivianos Simón Yampara y Pablo Mamani, pero también otros no-indígenas, como Josef Esterman, Raúl Prada y Javier Medina, quienes identifican en el Sumak Kawsay y en el Suma Qamaña los elementos culturales necesarios para la construcción de una alternativa civilizatoria, incluso global y muchas veces en diálogo con elementos del paradigma civilizatorio occidental (en crisis) que se considerarían positivos (pero a la vez rechazando otros). Afirmaciones como "*¿Qué es el vivir bien? Decimos que es un proyecto civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad, que se basa en las matrices civilizatorias indígenas, que recoge la cosmovisión del suma qamaña… que integra utopías y proyectos sociales en armonía con la naturaleza y la comunidad*" (Prada, 2010, p. 2-3), o "*De este injerto entre monoteísmo y animismo, brotará la espiritualidad del tercer milenio. Bolivia es –en este momento– el lugar ideal como laboratorio planetario para dar a luz una nueva civilización*" (Medina, 2011: 60), y que "*El Suma Qamaña es una posible solución a la crisis de la civilización moderna… un paradigma de vida*" (Yampara, 2010, p. 98) reflejarían esta dimensión del BV como crítica al modelo civilizatorio, y sus características de DT. En estas narrativas sobre la crisis civilizatoria se presenta un importante contenido espiritual, el que se ha asociado en algunos casos con elementos de la teología de la liberación, como en el caso de Josef Esterman y su teología/filosofía andina (Esterman, 2006: 277; Esterman, 2012), así como Enrique Dussel, y las 'filosofías del sur', con su propuesta del diálogo filosófico intercultural de la *transmodernidad* y la idea de una *trans-teología* (Dussel, 2015: 339). Además de las perspectivas indígenas y del BV sobre la crisis civilizatoria, es importante mencionar la presencia de otras narrativas de 'nueva civilización' en estos DT, que abordaremos mas adelante, Tal es el caso de intelectuales como Luis Razeto y su propuesta de transición a una 'nueva civilización' basado en el cultivo de la *solidaridad* y la construcción de sujetos *autónomos* (Razeto, 2011), junto con otros autores más vinculados al ecologismo latinoamericano, como Antonio Elizalde, Víctor Toledo y Enrique Leff, y la idea de 'civilización ecológica', que como planteamos anteriormente están conectados con el PD desde un ángulo más cercano al discurso del desarrollo sostenible, y sus dimensiones de DT.

3.2.5 El 'diálogo de saberes' para la transición civilizatoria

Un hilo de este campo de los DT, y que se ubica justamente en la interfaz entre los discursos sobre el BV y las narrativas ecologistas de los años ochenta sobre el 'cambio de paradigma', es la producción sobre el diálogo de saberes y la ciencia 'holística' para la transición civilizatoria. Este hilo discursivo, que como decíamos se remonta a los años setenta y ochenta bajo el marco del pensamiento ecologista y las ideas en torno a la ciencia de la sustentabilidad, la complejidad, el pensamiento 'sistémico', la teoría de los sistemas 'vivos', los aportes de la física cuántica, etc., ha tenido una reemergencia reciente en los DT, por sus conexiones con la idea de la crisis civilizatoria y el cambio de 'paradigma', así como su resonancia con el reconocimiento de 'otros saberes', entre ellos el conocimiento indígena, en línea con el BV y otros discursos similares. Especialmente en Ecuador y Bolivia, donde bajo los marcos institucionales de las nuevas Constituciones se han impulsado políticas públicas que intentan integrar este tipo de perspectivas en sus enfoques (en especial educacionales, pero también agroecológicos), han emergido investigaciones y propuestas académicas que indagan en este campo. Tal es el caso de la Universidad Mayor de San Simón en Bolivia (UMSS), y del Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental (CEDA) en Ecuador, por dar dos ejemplos relevantes, que han producido interesantes publicaciones en estas materias, en general vinculadas a agencias de cooperación internacional para el desarrollo (IDRC, FAO, etc.), así como universidades extranjeras y redes académicas latinoamericanas críticas (CLACSO).

En el caso del CEDA, que en una serie de publicaciones dedicada al tema de las 'transiciones', destaca el texto de Jörg Elbers sobre la 'ciencia holística', analizaremos con profundidad su propuesta en la sección sobre el análisis de las estructuras narrativas, por lo que ahora daremos cuenta de la propuesta de la UMS a modo de ilustración. En el marco conceptual de una serie de estudios realizados por el centro universitario AGRUCO (Agroecología Universidad de Cochabamba) de la UMSS, Freddy Delgado y Stephan Rist abordan el tema del diálogo de saberes y la transdisciplinariedad para la sustentabilidad alimentaria y el desarrollo sostenible, planteando una clara relación entre el marco del diálogo de saberes y la transición hacia un nuevo paradigma no solamente científico, sino que civilizatorio. El diagnóstico del cual inician su análisis es preguntarse sobre cuáles son las opciones "… *que existen al interior de las ciencias*

para renovarse y liberarse de su acercamiento instrumental por un sistema societal económico en crisis sistémica fundamental y deshacerse de su hegemonía epistemológica y ontológica" (Delgado y Rist, 2016, p. 36), identificando una relación directa entre la crisis ecológica, alimentaria, social y económica, y los marcos ontológicos y epistemológicos con que nos aproximamos al mundo. En este proceso, la idea del diálogo de saberes y la transdiscipinariedad abriría la posibilidad a la interacción con otros saberes, basados en otros supuestos ontológicos y epistemológicos, que posibilitarían la construcción de alternativas societales más armoniosas social y ecológicamente. Este enfoque científico sería producto por un lado de movimientos evolutivos en la misma ciencia moderna, impulsados por nuevos paradigmas en la física cuántica y enfoques como la ciencia pos-normal, pero al mismo tiempo de iniciativas de los mismos movimientos sociales y pueblos indígenas hasta hace poco excluidos de este proceso de construcción. A pesar de apreciar esta evolución en la misma ciencia moderna, los autores son críticos a muchos de sus efectos en la aplicación estrecha de varios de sus postulados, en especial en el campo del desarrollo. Es así que relacionan el concepto de participación con este enfoque del diálogo de saberes: "…*lo que reclaman los actores sociales mayoritarios y comunidades científicas que provienen de otros sistemas de conocimiento, es su participación en la definición de los fundamentos ontológicos, epistemológicos y normativos del proceso de generación de conocimientos científicos del cual resultan los diferentes escenarios de desarrollo socio-económico, cultural y tecnológico*" (Delgado y Rist, 2016, p. 37). De este modo abordan la relación entre la transdisciplinariedad y la sustentabilidad alimentaria, así como entre las ciencias y el desarrollo sustentable, planteando que sería la manera de generar el conocimiento necesario para resolver desafíos contemporáneos, los que implican la participación de muchos actores para abordar su complejidad. Este dialogo entre la ciencia moderna con otras formas de conocimiento (así como el dialogo entre disciplinas académicas), con la participación de muchos actores en la generación de conocimiento, es vista por los autores como una forma de 'negociación' en la definición de sus bases ontológicas y epistemológicas, lo que sería necesario además dada la complejidad de la crisis actual, concibiendo el trabajo científico como parte de un proceso global de aprendizaje social donde convergerían perspectivas complementarias. El fin de este proceso constructivo sería la transición hacia una sociedad del buen vivir, o el vivir bien, paradigmas alternativos al llamado desarrollo (Delgado y Rist, 2016, p. 37).

En este proceso, al igual que varias de las perspectivas analizadas en este campo discursivo de los DT, los autores incluyen a la dimensión espiritual (en conexión con la realidad social y natural o material) como un elemento central que habría sido ignorado o invisibilizado por los enfoques científicos tradicionales:

> "… *las reflexiones epistemológicas en esta construcción de diálogo intercientífico nos llevan a identificar una limitación de la ciencia occidental moderna, que tiende a priorizar una cosmogonía materialista del universo, lo que lleva a relegar la vida espiritual y lo sagrado al ámbito subjetivo, por ello es fundamental considerar la vida espiritual como la base de la vida cotidiana, junto a la vida social y material"* (Delgado y Rist, 2016, p. 55).

3.2.6 La transición hacia un nuevo paradigma, la sociedad sustentable y la economía solidaria

Otro hilo identificado en el campo discursivo de los DT latinoamericanos es el que hemos denominado como pensamiento crítico humanista. Cuando decimos humanista, lo decimos en el sentido de que reflejan una crítica a los efectos 'deshumanizadores' del paradigma o marco civilizatorio vigente, o que intentan poner en el centro nuevamente al *ser humano* en cuanto dimensión antropológica de la existencia, con conceptos como las 'necesidades humanas', 'hombre nuevo' o 'escala humana' (Svampa, 2016, p. 379). De hecho, uno podría decir que los DT se remontan en realidad a los *años setenta y ochenta*, cuando inspirados en pensadores como Iván Illich o los informes de Donella Meadows y el Club de Roma, muchos pensadores comenzaron a reflexionar sobre las transformaciones necesarias para la emergencia de un *nuevo paradigma* ecológico y social. Más recientemente se han articulado en términos de un discurso de *transición* o *transformación civilizatoria*, pero tienen sus raíces en estas tradiciones de pensamiento crítico humanista y ecológico (que progresivamente se van articulando con el PD, como los casos de Enrique Leff y Antonio Elizalde, por ejemplo). Pasamos entonces a abordar a continuación algunos de los hilos de pensamiento a que ya nos hemos referido.

3.2.6.1 El humanismo ecológico

La consolidación de un pensamiento ecológico y ambiental propiamente latinoamericano durante los años ochenta (Svampa, 2016, p. 178; Elizalde y Vanhsulst, 2016) y su conexión con

la idea de la construcción de un nuevo paradigma social y ambientalmente sustentable, se puede visualizar como una de las primeras expresiones de lo que vendrían a ser en la actualidad los DT latinoamericanos. Como vimos en el capítulo 1, los años ochenta son considerados por muchos autores el final de un ciclo (Svampa, 2016, p. 172), marcados por la llamada 'crisis del desarrollismo' y el establecimiento en muy poco tiempo de la hegemonía del modelo neoliberal, signado por el Consenso de Washington, y una desaparición del concepto de 'desarrollo' de la agenda política y académica durante algunos años (Svampa, 2016, p. 172). Sin embargo en este periodo surgiría un importante grupo de pensadores alternativos que desarrollarían una reflexión profunda sobre temas como las necesidades humanas fundamentales, la economía solidaria y la ecología política, muchos de los cuáles siguen en el presente ejerciendo un importante liderazgo intelectual (o han reemergido junto con el debate sobre 'desarrollo'). Autores como Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Enrique Leff, Víctor Toledo, Roberto Guimaraes, Luis Razeto, Eduardo Gudyas, Leonardo Boff, entre otros, representan a esta generación, que más recientemente, con el resurgir del debate sobre desarrollo en Latinoamérica bajo conceptos como el 'Buen Vivir', la crítica al extractivismo y la crisis civilizatoria, han entrado en diálogo con estos conceptos y el universo del PD, adoptando un lenguaje en sintonía con los DT.

En cuanto a la consolidación de un 'pensamiento ambiental' propiamente latinoamericano durante los años ochenta, con una creciente influencia posteriormente en el campo internacional del desarrollo sostenible en la era 'post-Bruntland' (Vanshulst y Elizalde, 2016), una de sus principales figuras ha sido el pensador mexicano Enrique Leff y sus conceptos de 'racionalidad ambiental' y 'saber ambiental', difundidos en una serie de publicaciones durante los años noventa. El diagnóstico de Leff ante el escenario de la globalización neoliberal post-Río'92 es la expansión de una noción de desarrollo sostenible centrada en la primacía del crecimiento y de la sociedad por sobre la naturaleza, donde la racionalidad económica vendría a dominar las concepciones de la naturaleza, visualizada más como capital que como un patrimonio ecológico, una de las señales además de una modernidad occidental en crisis. Frente a este escenario, expandido mundialmente por lo que denomina la 'geopolítica de la biodiversidad' (Leff et al, 2003, p. 477), expresado por ejemplo en el control de la modificación genética de las semillas por parte de unas pocas corporaciones transnacionales o las

limitaciones de las políticas de valorización económica de los llamados 'servicios ambientales', Leff propone más bien una valoración cultural de la naturaleza, identificando a los pueblos indígenas y a las comunidades campesinas como los repositorios y protectores de un conocimiento 'local' y 'tradicional', un 'saber ambiental', que debería ser considerado como un elemento fundamental para la construcción de un verdadero 'paradigma alternativo de la sustentabilidad' (Leff et al, 2003, p. 497), donde la "…*productividad ecológica y la innovación tecnológica están entretejidas con procesos culturales que definen la productividad social de cada comunidad; y éstas, a su vez, se enlazan para generar una economía global alternativa, fundada en las fuerzas productivas de la naturaleza y en los sentidos creativos de la cultura.*" Este 'estilo prehispánico de desarrollo sostenible', como lo denomina, se reflejaría en las acciones y experiencias que una serie de organizaciones y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas estarían generando en diferentes lugares de América Latina, sistematizando su patrimonio cultural por medio de un diálogo de saberes con la ciencia moderna y otras formas de conocimiento. Para Leff (Leff et al, 2003: 504) los patrimonios simbólicos de las diversas culturas ofrecerían "…*vías para el enriquecimiento cultural del mundo a través de la vía de la diferenciación, así como para construir una nueva racionalidad productiva y un nuevo paradigma de desarrollo… Estos recursos culturales son antídotos para las 'enfermedades' del racionalismo y para el 'malestar de la cultura occidental' como lo ha señalado Villoro*". En este análisis Leff dialogaría con el PD y la noción de 'crisis civilizatoria', sin embargo no abandonaría del todo el horizonte normativo del desarrollo (considerando opciones como eco-etno-desarrollo), explorando más bien vías alternativas para el cambio, acerándose en este sentido a la inflexión que tomaría después el PD al proponer formas de transición hacia una sociedad sustentable y un nuevo paradigma de la sustentabilidad, así como el BV (en sus escritos más reciente Leff abraza con más fuerza el paradigma del PD, así como del BV)[26]. Entre los elementos de las culturas indígenas y afrodescendientes que analiza (las formas de gobierno, sus formas de conocimiento y sistemas de saberes, sus patrimonios culturales tangibles e intangibles, etc.), considera también sus creencias religiosas como una fuente de "*significados sociales asignados a la naturaleza*", contribuyendo junto a los otros elementos a la generación de "… *diferentes formas de percepción y apropiación, reglas sociales de acceso y uso, prácticas de gestión de ecosistemas y patrones de producción y consumo de recursos*" (Leff et al, 2003. p. 494), lo que

[26] Ver: Leff, Enrique (2014), *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Vozes Editora: México.

conectado con nuestros intereses de investigación refleja la presencia de un contenido espiritual en estos tipos de DT ecológicos-humanistas.

En una línea similar está el trabajo de Víctor Toledo, intelectual mexicano que con sus estudios sobre los aportes de la cultura campesina a un 'saber ambiental' ha contribuido a la constitución de un discurso latinoamericano sobre desarrollo sostenible, así como a la búsqueda de caminos para lo que denomina transitar de una 'sociedad del riesgo' (en referencia a Beck) a una 'sociedad sustentable'. En un diagnostico similar a Leff, Toledo afirma que el 'paraíso' que ofrecía la civilización industrial es hoy en día una realidad reducida a un número limitado de seres humanos (Toledo, 2003, p.15). Para los millones de seres humanos marginados de los beneficios del modo industrial, la sociedad del riesgo aparecería para Toledo como falta de oportunidades para sobrevivir en un mundo sumamente peligroso; por otro lado, a los llamados beneficiarios de la 'civilización industrial', el modo de vida moderno los enfrentaría a un mundo que no por dotarles de suficientes satisfactores materiales les garantiza una vida plena y segura; finalmente, sobre todos los miembros de la especie humana se cernería cada vez de manera más tangible el espectro del riesgo ecológico (Toledo, 2003, p.15-16). De acuerdo con Toledo, para enfrentar esta crisis los ciudadanos echarían mano de tres recursos que aun permanecerían inviolados por el avance de la industrialización, constituyendo lo que denomina una trilogía de la 'esperanza' (Toledo, 2003, p. 17), reflejando su carácter de DT:

> "*Esta trilogía de la esperanza: lo ecológico, lo espiritual y nuevas formas de crear y utilizar el conocimiento derivan, a su vez, en la construcción teórica y práctica de una nueva utopía que hoy alcanzamos a vislumbrar bajo el término de sociedad sustentable. Aunque el concepto de desarrollo sustentable o sostenible, hoy se ha vuelto un término utilizado de manera indiscriminada y oportunista por innumerables sectores sociales (desde gobiernos, bancos y corporaciones hasta empresas, centros académicos y organismos diversos) existe una definición legítima hecha implícita en los movimientos sociales que es necesario rescatar.*"

Podemos observar entonces que similar a Leff, Toledo visualiza a los movimientos sociales, en especial los indígenas, como los repositorios de un conocimiento y un saber para la construcción de un mundo alternativo, una sociedad sustentable, el cual es necesario rescatar

para redefinir el concepto de desarrollo sostenible y las acciones que implica. Citando al teólogo brasileño Leonardo Boff, Toledo alude a la 'conciencia de especie', en cuanto a una 'común humanidad', como la base para una acción de este tipo, un rasgo que para él aparecería de manera recurrente en los militantes de los nuevos movimientos sociales (Toledo, 2003, p. 17). Esta conciencia ayudaría a auspiciar un cambio en las actitudes del individuo en por lo menos tres planos o dimensiones, el ético, el político y el *espiritual*, promoviendo el tránsito de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable por medio de una nueva ética planetaria basada en la solidaridad, trascendiendo los '*esquemas individualistas basados en la satisfacción egoísta y el consumismo de lo material*', y generando de este modo comportamientos dirigidos a la reorganización de la sociedad (Toledo, 2003, p. 21-27).

Como podemos observar, el pensamiento de Toledo resuena mucho con lo planteado por Leff en nuestra breve descripción más atrás, proponiendo medidas de transformación radical (ontológica y epistemológica) para el tránsito hacia un 'modelo societario alternativo', los cuales implican 'salirse' de los límites institucionales y epistémicos vigentes, uno de los rasgos característicos de los DT como nos recordaba Escobar (Escobar, 2015c, p.219). Esta dimensión ontológica del cambio, recurriendo a otras fuentes culturales como los movimientos sociales o pueblos indígenas, lleva a Toledo también a recurrir a la dimensión *espiritual*, abordando de manera muy directa la centralidad de ese contenido en sus planteamientos. En una línea similar, estaría el pensamiento del teólogo de la liberación Leonardo Boff, uno de los exponentes más importantes de la llamada 'eco-teología' en América Latina. Su obra es muy vasta y ha tenido un proceso largo de evolución en su desarrollo intelectual, pero como aquí estamos solamente presentando algunos elementos generales de este campo discursivo podemos comentar algunos rasgos de su producción más reciente y que lo ubican claramente en el campo de los DT latinoamericanos. En varios de sus escritos Boff aborda la temática de la crisis civilizatoria en el mundo, reflexionando sobre temáticas como la crisis ecológica, la falta de cuidado como signo de nuestro tiempo y la dimensión planetaria de la crisis, analizando las bases de esta crisis así como los pasos para superarla (ética planetaria, la ética del cuidado, la eco-espiritualidad, etc.). De acuerdo con Boff, nuestra "… *civilización y el mundo globalizado se encuentran hoy sumidos en una profunda crisis que no es únicamente coyuntural, sino también estructural, pues pone en entredicho nuestro sentido de la vida y nuestro futuro*" (Boff, 2006, p. 11). Esta

crisis civilizatoria se reflejaría en a nivel mundial en la crisis del capitalismo, pero en el caso concreto de Brasil para Boff esta crisis llevaría siglos perpetuándose debido a la incapacidad de sus líderes de enfrentar los privilegios de las elites, reflejándose en los crecientes niveles de violencia, en la crisis de la seguridad ciudadana y una ausencia del Estado en las zonas marginales, donde su presencia es llenada por los narcotraficantes. Esta crisis podría representar una tragedia (Boff, 2006, p. 11) con un desenlace devastador, como en el caso de Brasil, en que se ha ignorado la crisis con un orden social basado en un pacto excluyente, o a nivel global, en que se estaría enfrentando el terror (de los 'débiles') con el terror (del Estado), en referencia a la guerra contra el terrorismo, o la creciente crisis ecológica, símbolo de la crisis civilizatoria. Sin embargo, para Boff la crisis podría ser considerada más bien una oportunidad, proponiendo el impulso de un *nuevo ensayo civilizador*, en el cual la *Re-ligación* sería la base de una nueva civilización universal que 'a todos incluye', dando centralidad a la *religión*, como dimensión antropológica, cual fuerza que se propone re-ligar todas las cosas entre sí y con el mundo: "*De esta forma crece y se robustece la acumulación de energía capaz de inaugurar el nuevo paradigma de civilización: el de una Humanidad unificada, por primera vez, dentro de la Casa Común, el planeta tierra*" (Boff, 2006, p. 9). Podemos observar nuevamente aquí a modo general los rasgos de un DT, llamando la atención a la dimensión civilizatoria de la crisis (social, económica, ecológica, valórica, cultural y política), señalando justamente la necesidad de transformaciones de carácter ontológico y epistemológico, construyendo otra visión del mundo sobre la base de estas fuentes de transformación radical hacia las cuáles se proponen maneras para transitar.

Y para ir cerrando, algo muy similar, aunque con variaciones en términos por ejemplo del tipo de espiritualidad y la presencia de otros elementos, es lo que propone el sociólogo chileno Antonio Elizalde, planteando la necesidad de cambiar las concepciones de la realidad para superar la crisis de sentido que caracterizaría la civilización occidental, una crisis de las "*cosmovisiones, paradigmas o matrices epistémicas desde las cuales hemos construido nuestra interpretación del universo*", requiriendo para ello de "*nuevas matrices epistémicas, de nuevos paradigmas, de nuevas percepciones*" (Elizalde, 2003, p. 99), donde lo espiritual tendrá también una mayor presencia que en el orden civilizatorio actual. Como podemos apreciar en estos ejemplos de lo que hemos denominado el humanismo ecológico, se encuentran varios elementos de lo que caracteriza a los DT, y es interesante que varios de estos autores estén teniendo un resurgimiento o nuevo

'liderazgo' intelectual en este nuevo escenario, o varios de sus producciones más antiguas están siendo revisitadas por investigadores contemporáneos. También para los fines de nuestra investigación, la presencia de un contenido espiritual ha sido una característica de estos autores, el cual se mantiene e incluso ha incrementado en años recientes.

3.2.6.2 La economía social solidaria y la ética del cuidado

La Economía Social Solidaria (de ahora en adelante ESS) ha tomado un nuevo auge en los últimos años en América Latina, asociado a la idea de transición y cambio civilizatorio, con una creciente producción intelectual y práctica, y una presencia en una gran variedad de sitios tanto académicos, centros de investigación, así como movimientos sociales. Su asociación con dimensiones del discurso del BV/PD, lo comunal/relacional y la crisis civilizatoria, le dan un carácter de DT, proponiendo transformaciones en las nociones sobre el consumo y el dinero, nuevos modelos y prácticas económicas, nuevas concepciones sobre las necesidades, etc., para la construcción de un nuevo tipo de paradigma del trabajo. Autores como Alberto Acosta, asociados al paradigma del BV, escriben también sobre la ESS bajo la idea de 'otra economía para otra civilización' (Acosta, 2012), mientras que otros autores referentes durante los años ochenta, como Manfred Max-Neef, han vuelto a tener una presencia en esta discusión por la conexión con la discusión sobre la re-concepualización de las necesidades humanas, un horizonte normativo que autores como Maristella Svampa conectan con los aportes de la 'ética del cuidado' y la economía feminista (Svampa, 2011, p. 19). Algunas de las ideas que atraviesan los aportes de la ESS (Escobar, 2015, p, 459) tienen relación con la de-construcción del capitalismo en la búsqueda de una economía donde caben 'muchas economías', la mirada hacia las formas económicas populares, indígenas y comunitarias como repositorios de alternativas para nuevos modelos económicos (basados en prácticas y valores como la reciprocidad, lo redistributivo, lo cooperativo, lo mutualista, lo no-capitalista, etc.), la redefinición de la productividad y la eficiencia en términos más holísticos y humanistas, la crítica radical al crecimiento (acercándose en este sentido al paradigma del de-crecimiento) y proponiendo transformaciones radicales en los patrones de consumo centrados en la calidad de vida.

El tema de la solidaridad, y la economía solidaria, es otro elemento asociado al denominado humanismo crítico que analizamos más atrás, y que tomó fuerza en América Latina a inicios de los años ochenta en el contexto de la llamada crisis de la 'deuda'. Uno de los promotores iniciales de este hilo de pensamiento y acción en América Latina es el filósofo chileno Luis Razeto, con su conocido estudio sobre las 'organizaciones económicas populares' como estrategias de sobrevivencia ante los estragos del desempleo y la falta de asistencia estatal, identificando al 'Factor-C' (la solidaridad) como un elemento central para la visualización de un nuevo tipo de economía. Ya en esos años su proyecto contenía una importante dimensión transformadora y civilizatoria, así como una presencia de un contenido espiritual y religioso (Razeto, 1990, p. 189). En la actualidad, Razeto sigue escribiendo sobre estos temas, y lo ha conectado cada vez más con la discusión sobre la crisis civilizatoria: "*La actual civilización moderna está en crisis orgánica, y están en crisis los tres pilares o fundamentos que la sostienen… su pilar político: el Estado y los partidos políticos… su pilar económico: el industrialismo y el capitalismo… su pilar cultural: las ideologías, las ciencias sociales, y la ética positivista*" (Razeto, 2011, p. 4). Entre las múltiples dimensiones que Razeto identifica para la superación de esta crisis y la construcción de una civilización 'superior', estaría una "*ética y una espiritualidad comprometidas con el desarrollo personal y la transformación del mundo, buscando evolucionar hacia formas superiores de conocimiento, de conciencia y de vida*" (Razeto, 2011, p. 169) para la generación de un 'hombre nuevo'.

En una línea similar, en una compilación de estudios con varios autores destacados del área de la ESS, el ecuatoriano Jhonny Jiménez construye un marco para el análisis de la ESS en Ecuador, país que en la Constitución de 2008 incluye a la ESS como uno de sus elementos (Art. 283) junto a un esquema de instituciones y legislación relacionada, reconociendo la experiencia histórica de prácticas solidarias generadas desde los años ochenta y durante las sucesivas crisis económicas 'neoliberales' (Jiménez, 2016, p. 111). Sin embargo, de acuerdo con Jiménez muchas de estas medidas han quedado en el plano de las ideas en el contexto de las políticas neodesarrollistas impulsadas en Ecuador, centradas en las llamadas 'industrias extractivas', como también analizaban Acosta, Gudynas y Svampa, limitando su alcance transformativo. Aquí no estaremos entrando en los detalles de esta discusión, pero es interesante apreciar que en el esquema que propone Jiménez, enfatizando la perspectiva de cambio cultural, epistemológico y ontológico que implicaría la ESS, identificaría cinco

dimensiones en ésta: económica, política, ecológica, cultural y *espiritual*. Con relación a esta última, la describe como "*la necesidad de las personas y los grupos para relacionarse consigo mismo, con las otras personas y la naturaleza*", o *"pachamama",* y que estas necesidades y capacidades *"deben ser vistas como en relación sinérgica entre sí y asociadas a nuestra posibilidad de ser sujetos y ser comunidad"* (Jiménez, 2016, p. 116), dándole una centralidad en el proceso de transformación individual y colectivo que implicaría el marco de la ESS.

Un autor central en esta línea de pensamiento y que hace una conexión estrecha entre la ESS y la transición civilizatoria es el argentino José Luis Coraggio, abarcando aspectos como la transición entre una economía centrada en el trabajo y no en el capital, la transición hacia 'Otra Economía', y la transición entre regímenes de acumulación (Coraggio, 2011, p.38). Para Coraggio en este proceso de transición sería clave el proceso de ir "*reconociendo y vigilando la institucionalización, por precaria que sea, de las nuevas prácticas económicas y, finalmente del Buen Vivir y el Vivir Bien*", por lo que "*la transición hacia esa Otra Economía requerirá la formación de sujetos y movimientos que puedan sostenerla*" (Coraggio, 2011, p.38). En este proceso se podrían identificar una serie de etapas, y el objetivo a mediano plazo sería generar una economía mixta de transición combinando su esfera pública, su esfera de economía autogestionada por los trabajadores, con la esfera de las empresas reguladas por los poderes de los trabajadores, de los movimientos sociales y el Estado, *"… con un creciente predominio de la economía centrada en el trabajo y la lógica de la reproducción ampliada de la vida de todos*" (Coraggio, 2011, p.226). Este marco para la transición que busca Coraggio estaría bajo lo que describe como la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI, en cuanto "*proyecto civilizatorio no capitalista*" (Coraggio, 2011, p. 231).

Un concepto conectado estrechamente con la ESS es el de la economía del cuidado, vinculado al pensamiento feminista, dando cuenta de una crítica profunda al sistema económico moderno (tanto neoliberal como del estado benefactor) al no haber reconocido las llamadas labores del 'cuidado' (asociadas a la reproducción humana, la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la promoción de la salud, el apoyo emocional, etc.) y la participación de las mujeres en la economía de las naciones (Quiroga, 2014: 97; Svampa, 2011: 20). El concepto del 'cuidado' ha ido tomando una presencia creciente en los foros de discusión regionales e internacionales, teniendo incluso una presencia constitucional también en algunos países

latinoamericanos, junto con ser parte del lenguaje de diversos marcos regulatorios impulsados desde la CEPAL y otros organismos regionales e internacionales. Pero más allá de este campo emergente de debate e innovación institucional alrededor del concepto de 'cuidado', para autores como Maristela Svampa y Arturo Escobar la llamada 'ética del cuidado' ha pasado a convertirse en un nuevo *concepto-horizonte* que está informando y nutriendo los discursos de transformación cultural y civilizatorio a lo largo del continente. De acuerdo con Svampa, el ecofeminismo "…*puede aportar una mirada sobre las necesidades, no desde la carencia, desde una visión miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central a una sociedad social y ecológicamente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación, la complementariedad*" (Svampa. 2011, p. 20). Identificando una 'afinidad electiva' ente la ética del cuidado y el marco de los bienes comunes, así como la crítica al extractivismo, el reconocimiento de estos valores atribuidos a las mujeres que plantea el ecofeminismo sería el cimiento de un "…*nuevo paradigma que cambie el estado actual de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza*", buscando la "…*orientación del vínculo entre hombres y mujeres con la naturaleza a partir de la coparticipación de ambos géneros*" (Svampa, 2016, p.379-380). Para Escobar, la economía y ética del cuidado contribuyen junto a los otros conceptos-horizonte a establecer los fundamentos materiales y semióticos para otros 'mundos posibles' (Escobar, 2015, p. 459), resaltando en este sentido su carácter de DT. Esta visión de la economía y ética del cuidado también conectaría con el universo del Buen Vivir, permitiendo considerar a la "*tierra también como sujeta y objeto del cuidado*" (Quiroga, 2014, p. 111), conectando también esta dimensión comunitario del cuidado con ideas ligadas a la autonomía y la auto-organización colectiva. Este 'feminismo decolonial' tomaría las experiencias de las mujeres indígenas, negras, mestizas y todas aquellas que han sido 'subalternizadas' para hacer emerger otros puntos de vista vinculadas a la categoría de raza y las relaciones patriarcales en cada cultura (Quiroga, 2014, p.112).

Al igual que en la mayoría de los DT que hemos relevado en esta descripción general del campo discursivo, algunos hilos de pensamiento de la ética del cuidado presentan un fuerte contenido espiritual, como en el caso de Leonardo Boff. Para Boff, el cuidado "… *sirve de crítica a nuestra civilización agonizante y también de principio inspirador de un nuevo paradigma de convivencia*" (Boff, 2002, p. 15), constituyendo el *ethos* fundamental de lo humano y como "… '*com-pasión' imprescindible para con todos los seres de la creación*" (Boff, 2002, p. 15). Como hemos dicho más

atrás, no estamos entrando aquí en un análisis detallado de cada hilo de pensamiento de este campo discursivo, pero es interesante mencionar que sobre la base del mito/fábula de Higinio, Boff visualiza un esquema en que el 'cuidado esencial' sería la práctica que permitiría una relación armónica entre lo que serían para él las dos dimensiones de la existencia humana, la material (o de la tierra) y la espiritual (del cielo), sentando las bases para la construcción histórica de la utopía, en cuanto síntesis de las exigencias de la 'tierra' y los imperativos del 'cielo' (Boff, 2002, p. 68), reflejando la dimensión epistemológica y ontológica de este relato de construcción civilizatoria para un nuevo paradigma.

3.2.7 Lo comunal y pluriversal

Para ir finalizando esta descripción general del campo discursivo, y retornando en cierto sentido al universo del PD, podríamos conectar estos últimos hilos discursivos de la solidaridad y el 'cuidado' con los discursos que están enfatizando aspectos como lo 'comunal' y lo 'relacional' en la articulación de DT hacia otro paradigma o modelo civilizatorio. Para Escobar, la articulación de conceptos como la 'comunalidad', el 'sistema comunal', los 'entramados comunitarios', los 'comunitarismos indígenas feministas' y las 'luchas indígena-populares' desde varios círculos académicos y activistas alternativos serían el reflejo de las luchas por la constitución de prácticas no-liberales, no-estatales y no-capitalistas de organización (Escobar, 2015, p. 459). Estas propuestas buscan entre las prácticas comunitarias y formas de gobierno de los pueblos indígenas, afro-descendientes, campesinos y otras agrupaciones 'tradicionales', formas de resistencia y construcción de alternativas ante le 'muerte' del proyecto del capitalismo y el Estado (Escobar, 2015, p. 459). Un ejemplo muy conocido es el caso de Chiapas, analizado por el activista y académico Gustavo Esteva (Esteva, 2005), así como muchos otros movimientos alternativos en áreas como la alimentación, la educación, la vivienda, la salud, el intercambio, etc., que intentan generar formas colectivas de producción y organización como una alternativa a la dependencia hacia la privatización y mercantilización de los servicios y 'necesidades'. Para Esteva, esta es una verdadera 'insurrección' ocurriendo en las esferas de la vida cotidiana, que "… *va tomando forma a medida que la gente descubre y aprovecha las grietas del capitalismo para realizar sus creaciones*" (Esteva, 2013, p.:130), observando la recuperación de los 'verbos' y las formas de nombrar las cosas en

iniciativas desde la misma base social "… *La gente sustituye sustantivos como educación, salud o vivienda, que serían 'necesidades', cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas, por verbos como aprender, sanar o habitar, lo cual expresa el intento de recuperar agencia personal y colectiva así como habilitar caminos autónomos de transformación social*" (Esteva, 2013, p.132). Para describir esta 'insurrección en curso' Esteva acuña un nuevo término que resalta su dimensión comunal o comunitaria, 'ámbitos de comunidad' o de comunalidad, que podremos abordar con más detención más adelante.

Para terminar, es interesante mirar la propuesta que realiza el mismo Aturo Escobar de lo que denomina el *diseño autónomo*, el cual tendría justamente como propósito la realización de *lo comunal* (Escobar, 2016). Escobar está interesado en el cruce entre lo que denomina como el diseño para la autonomía con el diseño para las transiciones, plasmados en la facilitación de procesos de diseño de alternativas civilizatorias por parte de comunidades locales, apoyadas o facilitadas por 'diseñadores', impulsando *transiciones* hacia el 'pluriverso'. Como señalamos al inicio de este capítulo, en sus escritos recientes Arturo Escobar ha ido articulando cada vez más su larga trayectoria, tanto como académico-crítico así como activista, bajo el marco de los DT, conectando áreas de interés como los estudios culturales, el post-desarrollo, la ecología política, los estudios del diseño y la biología de la vida (Maturana y Varela) con lo que se ha denominado la ontología política y el diseño ontológico. Estos enfoques se centran en una crítica del dualismo ontológico de la modernidad y por ende del programa de 'desarrollo' que se ha expandido a lo largo del mundo con trágicas consecuencias ecológicas y sociales, y como respuesta proponen relavar las opciones ontológicas y de 'mundo' que se encuentran en los territorios de resistencia donde habitan comunidades indígenas, campesinas, afrodescencientes, así como iniciativas urbanas como la *Town Transition Initiative*, el de-crecimiento, etc. Para Escobar lo que está en el centro de estas ontologías alternativas y no-modernas es la *comunalidad* y *relacionalidad*, lo que vincula por ejemplo con la crítica de Varela a la modernidad desde su análisis tanto de los modelos biológicos 'interdependientes' como de las visiones de mundo contenida en religiones como el budismo (Escobar, 2016, p. 102), similar a las cosmovisiones indígenas latinoamericanas, en las cuáles no se encuentra la noción del individuo autónomo y autosuficiente de la modernidad, o la noción de racionalismo asociado a la tradición cartesiana, o la idea de la naturaleza 'separada' de la sociedad, por ejemplo. Escobar

conecta estas reflexiones también con una variedad de autores del campo de los DT del norte global, tales como Joanna Macy, Thomas Berry, Paul Raskin, Andreas Weber, entre otros, así como de otras zonas del sur global, como Vandana Shiva y otros autores y movimientos latinoamericanos (Gudynas, Acosta, etc.), construyendo puentes discursivos entre conceptos como el Buen Vivir, el post-desarrollo y el de-crecimiento. Como veremos más adelante y con más detalle, finalmente Escobar propone el impulso de diseños de transición civilizatoria en territorios, donde pueda darse una participación conjunta entre comunidades locales y diseñadores, muchas veces en resistencia a lógicas liberales de economía o de impacto ambiental, generando procesos de aprendizaje que puedan ir construyendo alternativas societales. Esto sería lo que denomina como 'pluriverso', al igual que Esteva y otros autores, concebido como un espacio o mundo donde puedan caber 'muchos mundos', construidos desde otras ontologías menos dualistas y que visualizan realidades sociales más interconectadas y armoniosas entre las personas y entre éstos y la naturaleza, a diferencia de lo que critica en el orden global moderno, producido bajo la lógica del *Mundo hecho de un solo Mundo* (MUM) en términos ontológicos y epistemológicos (Escobar, 2016, p. 87).

Podemos apreciar en estas últimas tendencias de los DT que se centran en la relacionalidad y la comunalidad la búsqueda de otras bases ontológicas y epistemológicas para la construcción de mundos, ya sea enfatizando la interconexión, o la superación de la lógica público-privado, o la búsqueda de formas de gestión menos centradas en la competencia, la apropiación privada de la propiedad o la jerarquía representativa. Aunque en la crítica ontológica siempre está el peligro de caer en el esencialismo o el relativismo cultural (que podría ser una consecuencia de un 'pluriverso' radicalizado que pierda de vista la *unicidad* que estaría en la base de la relacionalidad, que el mismo Varela menciona, en cuanto que todo está conectado o es 'uno' en cierto plano de la existencia pero que justamente no se convierte en uniformidad), esta dimensión de los DT les dan un potencial crítico y constructivo particular, lo que está en la base de nuestro interés en estos discursos de transformación, dado el enfoque crítico de nuestra investigación. Pero será importante hacer un análisis matizado de estos elementos, lo que podremos abordar más adelante en este mismo capítulo, así como en el capítulo final de integración de las diferentes perspectivas de análisis del estudio.

CAPÍTULO 4

Análisis del campo emergente de los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria: resistencias, reacciones y resonancias

4.1 Introducción

Luego de esta descripción general de los contornos, porosos y en movimiento, del campo emergente de los discursos de transición en Latinoamérica, en este capítulo vamos a realizar nuestro análisis de su estructura temática, el que nos servirá de base para identificar luego las principales narrativas que lo componen. Estos dos pasos son esenciales para nuestro objetivo final, cual es generar una tipología del contenido espiritual y material articulado en estos discursos, en el contexto de un su condición de discursos de transición, con tensiones internas entre resistencias, reacciones y resonancias discursivas. Ya hemos ido señalando algunos ejemplos de este contenido espiritual y religioso en la descripción general de los contornos del campo, pero en este capítulo realizaremos una radiografía más profunda y precisa de los diferentes acoplamientos que se pueden identificar entre estos contenidos, y las dinámicas que emergen.

De este modo, el presente capítulo está organizado en tres grandes secciones. Para comenzar, en base a una muestra de textos representativos y construyendo sobre la descripción general de los contornos del campo ya realizado, la primera sección analiza la estructura temática de estos discursos; luego, la segunda sección aborda las argumentaciones y narrativas contenidas en los textos, identificando las principales narrativas que lo componen, para luego, en la tercera sección identificar las tensiones dentro y entre cada corriente discursiva, y una tipología de contenidos espirituales y materiales. El capítulo finaliza con un epílogo que explica la introducción del estudio de caso del siguiente capítulo.

4.1.1 Resumen de los pasos metodológicos

A modo de explicación de las estrategias metodológicas utilizadas en este capítulo, a continuación resumimos las acciones tomadas para el análisis de este campo discursivo (para complementar esta información ver el capítulo 2):

1. *Análisis temático del campo discursivo*: en base al primer paso, se seleccionó un *corpus de 123 textos* representativos de las diferentes tendencias intelectuales identificadas, para construir la estructura temática o fenomenológica de éste. Tal como se explicó en el Capítulo 2, éste proceso se basó en gran parte en la búsqueda de términos claves utilizando el software de análisis cualitativo *Atlas-ti*, basado en el estudio general del campo realizado en el capítulo anterior. Como resultado de este proceso se identifican *seis temas centrales o ejes temáticos*.
2. *Análisis de la estructura narrativa y argumentativa:* la identificación de la estructura temática y fenomenológica del campo discursivo sirve de base para la selección de una *muestra de 14 textos* en los cuáles realizar un análisis más profundo, para ir 'destilando' el contenido espiritual/material y religioso, y las maneras en que es acoplado o asociado a los diferentes temas ejes. Un primer ángulo de análisis son las estructuras narrativas, lo que permite distinguir algunas de las estructuras argumentativas y representaciones para la transición, reflejando conexiones temáticas entre el contenido espiritual y material, y el grado en que es asociado con la transformación. El resultado de este análisis se resume en una tabla general, así como esquemas de síntesis que representan las estructuras de cada narrativa identificada (las versiones densas de los esquemas se encuentran en el Anexo).
3. *Análisis fino de semánticas y tipología de contenido espiritual/religioso*: finalmente, otro ángulo de observación es el análisis profundo de las citaciones codificadas con contenido espiritual y religioso en la muestra de autores representativos, construyendo interpretaciones sobre la semántica emergente y una tipología sobre el contenido espiritual/material en estos DT latinoamericanos. Para este paso se utilizó nuevamente el software *Atlas-ti*, generando reportes con las citas codificadas con contenido espiritual y religioso, a las cuáles luego se aplicó un análisis secuencial y hermenéutico, construyendo tipologías y categorías en base a las interpretaciones consideradas más

adecuadas para responder a las preguntas de investigación del estudio y el marco analítico utilizado, sintetizando el resultado de este análisis en dos gráficos de análisis comparativo y un conjunto de enunciados de análisis comprehensivo.

De este modo, para este capítulo de demarcación y análisis del campo de los discursos de transición en América Latina, nos estaremos basando en las siguientes preguntas clave:

- ¿Cuáles son los tópicos o temáticas principales que emergen en los discursos de transición latinoamericanos y cómo se combinan?
- ¿Cómo y en cuáles de estos tópicos es acoplado un contenido espiritual o religioso?
- ¿Qué tipos de contenido espiritual/religioso y semánticas emergentes pueden identificarse en estos DT? ¿Qué tensiones internas y externas presentan?

4.2 Análisis de la estructura temática

Luego de esta primera descripción de los contornos generales del campo discursivo, identificando algunas tendencias y líneas de pensamiento centrales, pasamos ahora a identificar la estructura temática o fenomenológica del campo. Tal como explicamos en nuestro capítulo metodológico y de enlace empírico, en este estudio estamos combinando una serie de enfoques o capas tanto para la descripción como el análisis de los discursos contenidos en este campo. El segundo paso es detectar la estructura temática de este campo de los DT latinoamericanos, identificando las principales problemáticas abordadas. Los pasos para generar esta estructura temática combinaron estrategias como la lectura de **documentos secundarios** que ofrecen interpretaciones sobre la estructura de este campo (sus principales actores y los temas que abordan), junto con la lectura de **textos claves** del corpus reunido para identificar hilos de pensamiento central, los cuáles ya hemos realizado en la sección anterior sobre los **contornos generales** de este campo discursivo. El paso que corresponde ahora, sobre la base de los dos anteriores, es la la estrategia de digitación de **términos** para identificar frecuencias de repeticiones e interconexiones temáticas, visualizando las tendencias al interior del corpus de textos (utilizando el software Atlas-ti, como fue explicado en el capítulo 2). La frecuencia de repeticiones permite identificar cierto orden de relevancia temática, realizando un corte en base

a cierto umbral de repeticiones. Esto a su vez nos permite agrupar los principales tópicos bajo ciertas categorías más amplias, ya sea por la gran cantidad de repeticiones como por la cercanía temática, reuniendo determinados tópicos bajo una misma categoría, trabajo interpretativo informado también por la lectura secundaria de textos y el análisis de algunos autores centrales, construyendo de este modo la estructura temática de este campo discursivo. En algunos casos estos términos fueron palabras clave identificados en la lectura de documentos centrales del corpus, en otro casos fueron conceptos construidos que engloban varios términos (por ejemplo la categoría 'El Buen Vivir', que incluye las expresiones buen vivir, vivir bien, suma kawsay y suma qamaña), confeccionados para hacer búsquedas de 'expresiones regulares' y booleanas con el software Atlas-Ti (ver **Anexo** con la lista final de términos y conceptos clave). El término de mayor frecuencia fue 'desarrollo', con 11.328 repeticiones, y se identificó como línea de corte para los conceptos centrales del campo - el umbral de las 2.100 repeticiones, surgiendo a partir de esa frecuencia una redundancia creciente de conceptos o la emergencia ya de 'sub-conceptos', siendo entonces esos términos integrados con los primeros bajo categorías más generales alrededor de los conceptos eje, apoyado también por el análisis de la discusión bibliográfica como ya se mencionó (ver en el Anexo la lista de términos utilizado).

4.2.1 Descripción de la estructura temática del campo

En base a la combinación de estas tres estrategias podemos identificar los **siguientes seis ejes temáticos** o **problemáticas clave** como la estructura temática dorsal de este campo discursivo de los DT latinoamericanos (en orden de prioridad en base a la frecuencia de términos). Como se apreciará en los comentarios y explicaciones, la interconexión entre estos diferentes temas y conceptos es muy estrecha (lo que se puede apreciar en la Tabla de co-ocurrencia de códigos también en el anexo), lo que dificulta en muchos casos separarlos. Sin embargo, en base a la combinación de los diferentes pasos y estrategias de análisis que hemos adoptado, es posible destacar ciertos **temas eje**, ya sea por su frecuencia de repetición o la profundidad y preeminencia de la discusión que hay sobre éstos al interior del campo (aunque sean en algunos un subtema o estén muy estrechamente conectados con otro tópico), como a continuación pasaremos a explicar y analizar:

- **La crítica al desarrollo y las alternativas al desarrollo**: este es el eje central del campo y que conecta con muchas otras temáticas, dado su origen y estrecha vinculación con el PD, y por representar el 'modelo' principal desde el cual se desea transitar hacia otra realidad (el modelo de desarrollo como régimen de poder reflejado en la invención del *tercer mundo*, y todas las crisis que habrían emergido desde este sistema-mundial de crecimiento y relaciones con la naturaleza). Aquí surge la idea de la transición hacia las 'alternativas al desarrollo' más que 'desarrollo alternativo', y está en el contexto de la crítica a la modernidad y la búsqueda de alternativas a la modernidad (y sus efectos expresados en la modernización, el capitalismo, el socialismo real, el neoliberalismo, la crisis ecológica, social, etc.), aunque hemos identificado a la modernidad/colonialidad como otro eje temático particular por su especificidad y también por la frecuencia del término, como una característica particular de los DT en el contexto Latinoamericano poscolonial. En este eje temático entran temas como la crítica a las nociones de *progreso*, *crecimiento*, *linealidad*, las visiones *occidentales* de bienestar, que se reflejan especialmente en la discusión alrededor del concepto del BV como horizonte para la transición, así como la idea del *post-crecimiento*. De hecho, el BV (y los conceptos relacionados de Vivir Bien, Sumal Kawsay y Suma Qamaña) es el cuarto concepto más repetido en el corpus de textos después de 'desarrollo', 'naturaleza' y 'ciencia', y los términos con los cuáles tiene más co-ocurrencia son justamente esos tres (mostrando la centralidad de estas temáticas en el campo). Sin embargo, consideramos al Buen Vivir como parte de este eje temático bajo la idea de 'alternativas al desarrollo', pues es un concepto muy amplio y con muchas dimensiones que de alguna manera se refleja en todos los ejes. En este eje temático se presenta también una tensión alrededor de los conceptos de *crecimiento*, *desigualdad*, *justicia* y *cuidado/uso de la naturaleza* (aunque este último tema lo hemos identificado también como un tópico aparte, en términos más amplios de las relaciones entre sociedad/naturaleza). En el contexto latinoamericano, en cuanto región que enfrenta una serie de desafíos sociales y económicos (materiales) denominadas como 'subdesarrollo' o 'en vías de desarrollo', concebidos bajo la hegemonía de las concepciones del desarrollo 'occidental', se da en una *tensión* permanente entre las formas de conciliar la redistribución del ingreso, la

superación de la pobreza, el acceso a la educación, los efectos de la hiper-urbanización, la exclusión social, la salud pública, y otras 'privaciones', con la protección del medio ambiente y los efectos de la sociedad de consumo. Esta tensión no sólo se refleja en lo que hemos denominado las *variedades del PD*, como los informes de la CEPAL sobre el "Gran impulso ambiental' en cuanto discurso de 'transición' hacia una sociedad sustentable que busca un 'nuevo estilo de desarrollo' ante el 'modelo dominante de desarrollo', pero no 'alternativas al desarrollo', sino que también en las vertientes *socialistas del BV*, o el *neodesarrollismo*, que utilizan políticas extractivas para financiar programas sociales y redistributivos desde el Estado. Estas tendencias también critican las relaciones de dependencia en el sistema mundo-moderno bajo la idea de responsabilidades diferenciadas con relación a la crisis ecológica (idea que ya estaba presente en los años setenta con el Modelo Mundial Latinoamericano, como reacción a la idea de poner 'límites al crecimiento'). Incluso en varios de los hilos discursivos de las 'alternativas al desarrollo', aunque hay referencias al concepto de *decrecimiento* como un marco muy cercano al universo del BV, también se señala que no se debe abandonar del todo la idea del 'crecimiento' (en particular en la discusión sobre post-extractivismo, o sobre la economía para la vida), sino que éste puede ser necesario en diferentes contextos y situaciones (algunas economías deben decrecer, otras deben mantener un *statu quo*, mientras otras deberían seguir creciendo, aunque en mayor armonía con la naturaleza). En este eje temático la relación entre 'desarrollo' y 'democracia' tiene una alta co-ocurrencia, reflejado en las propuestas de democratización de las relaciones sociales asociadas al BV por ejemplo, así como a las propuestas que relevan la importancia de las transformaciones políticas para asegurar transformaciones en el régimen de desarrollo o 'acumulación'.

- **El post-extractivismo como horizonte para la relación sociedad/naturaleza**: este es uno de los principales horizontes de transición en este campo discursivo, en cuyo eje se encuentra la discusión sobre la relación entre la sociedad y la naturaleza en América Latina en cuanto región históricamente productora de bienes primarios, pero que ha crecido más en años recientes ante la creciente demanda internacional de *commodities*,

con graves consecuencias ecológicas y sociales, explorando otras formas de producción, estilos de vida, asentamientos humanos y modelos económicos, y abordando temáticas como la transición energética, los derechos de la naturaleza, la transición hacia un extractivismo indispensable, y el rol del estado y la sociedad civil en este camino. Se proponen pasos como políticas públicas, reformas tributarias, marcos para la gradualidad de impuestos, y esquemas de gestión territorial y participación ciudadana para avanzar en la delimitación sobre los límites de la pobreza y de opulencia en el consumo por un lado, y un límite de apropiación de recursos naturales por el otro, para así asegurar la conservación de la biodiversidad y los ecosistemas (aquí se observa la relación entre esta temática y los procesos de democratización y participación, reclamando el dar voz y voto a las comunidades locales en la determinación de los grandes proyectos extractivos que se generan en sus territorios). Otras temáticas que se relacionan con este eje son el debate sobre el consumo y las necesidades humanas, surgiendo un retorno a ciertos conceptos generados en los años ochenta en América Latina (como el concepto de desarrollo a escala humana, y la distinción entre necesidades y satisfactores), como vimos en el apartado anterior. El concepto de 'naturaleza' es el segundo más repetido del corpus de texto, y el de sostenibilidad el quinto, fusionándose en este eje temático junto a otros conceptos como los de *consumo*, *necesidades humanas*, *extractivismo*, *agroecología*, *Antropo-bioceno*, etc. Este eje también abarca la discusión sobre el antropoceno y la transición hacia una sociedad biocéntrica, y las acciones de diversos movimientos como la agroecología, la soberanía alimentaria, la reforma agraria, y otras experiencias alternativas sobre la alimentación, los usos de la tierra, etc. Esto se conecta también al universo del BV, en cuanto visión y realidad hacia el cual se transitaría, fuente normativa y epistemológica para el cambio, así como la crítica al desarrollo, el capitalismo y la búsqueda de 'alternativas al desarrollo'. Sin embargo, nos parece importante distinguirlo como un eje en sí mismo, dado la particularidad del campo latinoamericano de los DT, a diferencia del norte global, por esta relación entre la producción primaria y las relaciones con la naturaleza en la discusión sobre transiciones hacia otra civilización o sociedad.

- **El diálogo cosmovisivo: las transformaciones culturales, ontológicas y epistemológicas**: este es un eje clave de los discursos de transición latinoamericanos, en cuanto proceso de transición 'civilizatoria', pues se refiere a la base o sustrato cultural desde donde deben darse las transformaciones más profundas, que finalmente tienen que ver con las formas de conocimiento, los saberes, las visiones de mundo y de la realidad, o cosmovisiones, como la base para nuevos estilos de vida, 'alternativas al desarrollo', o una 'nueva civilización'. Las referencias a la 'ciencia' tienen una alta frecuencia en el corpus de texto (en tercer lugar), el que se agrupa en esta categoría con conceptos como *conocimiento*, *saberes*, *civilizatorio*, *diálogo de saberes*, *holista*, *epistemológico*, *ontológico*, *cosmovisión* y *lo cultural*. Esta área abarca la exploración de nuevas formas de conocimiento así como metodologías para su generación, como necesarias para impulsar procesos de transición ecológica y societal. Propuestas desde la economía ecológica como la *racionalidad ambiental* y el *saber ambiental*, junto con ideas como la *ciencia holística*, la *complementariedad* y las críticas a la *ciencia reduccionista*, son abordados en diálogo con elementos de la teoría de sistemas, la teoría de la complejidad, y los avances de la física cuántica y la biología de la vida. El énfasis en lo procesual, el diseño y el aprendizaje individual/colectivo para el impulso de transiciones societales, la importancia de la participación ciudadana en la generación de conocimientos alternativos, la creación de nuevos modelos educativos, la construcción de sistemas de investigación y generación de conocimiento alternativos sobre la alimentación y agroecología, la interculturalidad, el reconocimiento de la 'sabiduría ancestral' y la llamada 'ciencia indígena', junto con la crítica de la razón instrumental, son algunos de las áreas de discusión de este eje, que resuenan también con el universo del BV. Hemos considerado también como elementos de esta categoría a los conceptos de *espiritualidad*, *ética* y *la religión* (que incluye religioso y religiosidad), pues junto con tener un número importante de menciones en el corpus de textos (en particular 'espiritualidad', con 1154 repeticiones, y 'ética', con 1099), son abordados en la discusión de manera muy interconectada con dimensiones como el conocimiento, la ciencia y los saberes, en especial bajo los enfoques holísticos que tienen una presencia importante en este campo. Por ello hemos destacado la dimensión 'cosmovisiva' de esta categoría,

reflejando la centralidad de la interrelación entre lo epistemológico y lo ontológico en esta discusión, que justamente pretende propiciar transformaciones profundas en ambas dimensiones a la vez, en cuanto discursos de 'transición', en vez de considerar a lo espiritual/religioso como algo separado de la ciencia y el conocimiento, o como otro eje temático en sí mismo. Conceptos como la *deshumanización*, el *hombre nuevo*, la *creatividad*, la *autonomía*, la *ética*, lo *trascendente*, lo *espiritual* y lo *material*, el *religar*, los *saberes*, la *felicidad*, la *subjetividad*, la *interculturalidad*, etc., dan cuenta de estas interrelaciones, y la centralidad de este eje temático en el campo discursivo, conectado por su puesto a otros ejes temáticos. Como decíamos, el BV resuena estrechamente con esta dimensión por su dimensión cosmovisiva, como fuente de muchas articulaciones de contenido espiritual y de religiosidad indígena, pero también en términos de la conexión con la 'ciencia holística'. Lo relacional y la interdependencia son elementos también de esta dimensión, pero por su centralidad los veremos como eje un eje temático diferenciado.

- **La colonialidad/modernidad y democratización del poder**: este eje temático hace referencia por un lado a la problemática histórica colonial que atraviesa América Latina y que siempre resurge en estas discusiones, pero también a las dimensiones culturales, sociales, políticas y económicas que habría que 'descolonizar' para transitar hacia otro paradigma civilizatorio, finalmente un proceso de *democratización* cultural y social. Muy vinculado con todos los otros ejes temáticos, pero en especial con la crítica al desarrollo, por su cercanía a la idea de modernidad/colonialidad, este eje se refleja en tópicos como la primacía del poder en la construcción de la realidad latinoamericana, atravesada por injusticias y desigualdades históricas producto del sistema-mundo moderno, capitalocéntrica, conectado con la crítica de la 'dependencia' que también aflora en este discurso crítico, así como con conceptos como *democracia radical*, *democracia ciudadana* y *democratización social*. En términos de la frecuencia de términos o temáticas, *moderno* (que engloba modernidad, moderno y modernización) y *colonialidad* (que incluye colonial y colonialismo)[27] están muy cerca en cuanto a repeticiones, en el

[27] Estamos conscientes de que semánticamente términos como 'modernidad', 'moderno' y 'modernización', o 'colonialidad' y 'colonialismo', entre otros, pueden tener significados muy diferentes (como en el caso de la colonialidad, que hace referencia a un régimen de poder y conocimiento muy posterior el periodo

sexto y séptimo lugar respectivamente, y se han agrupado bajo esta categoría otras temáticas como decolonialidad, poscolonialidad, capitalismo, socialismo y democracia. Conceptos como el *capitalismo* y la *modernización* son centrales en este eje, pero también el *socialismo*, ya sea por su oposición ideológica al capitalismo, pero en especial por su cercanía ontológica, expresando para este discurso una dimensión del mundo tanto mecanicista como una relación utilitaria con la naturaleza. Propuestas como el post-capitalismo, el socialismo del siglo XXI, el *pachakuti* o transformación, el feminismo de-colonial, y la crítica a occidente como una civilización en crisis, etc., se agrupan en este eje temático, vinculado a la liberación de modelos económicos, culturales, políticos y sociales opresivos y la búsqueda de alternativas en la herencia indígena y afrodescendiente, históricamente marginados e invisibilizados como bases para una transición civilizatoria. También discusiones vinculadas a la participación ciudadana, la crítica a los partidos políticos, la crítica al Estado o los intentos para su transformación (el Estado 'colonial' o los intentos de inclusión de otros grupos sociales y étnicos), la promoción de la sociedad civil, son partes de esta problemática, haciendo referencia a la jerarquización y desigualdad que caracteriza a la sociedad latinoamericana, y la necesidad de transitar hacia una sociedad más horizontal y cooperativa, donde el servicio público está en manos de todos (o es una obligación de todos) y en la que se supere la cultura verticalista. En esta discusión se dan también tensiones, pues hay líneas discursivas que privilegian la participación de las bases y critican a la representación política, mientras que hay otras que defienden el rol del Estado conquistado por partidos políticos conectados con la revolución ciudadana. Aunque esta temática también se conecta con el eje de la relacionalidad y la comunilidad, así como la del lugar y el territorio (por las dimensiones solidarias que implica, así como su accionar desde las bases comunitarias más locales), esta temática adquiere una

---

histórico del colonialismo). Sin embargo, en este nivel de análisis no estamos interesados en este tipo de distinciones, sino que más bien el dar cuenta de las temáticas centrales que atraviesan la discusión en este campo discursivo, reflejado en las diferentes perspectivas con que se aborda un tópico amplio (lo colonial, por ejemplo, tanto su dimensión histórica expresado en el colonialismo como su naturaleza cultural reflejado en la colonialidad o decolonialidad). En el análisis narrativo y más fino si podremos dar cuenta de algunas de estas distinciones, cuando sean relevantes para nuestras preguntas de investigación.

dimensión propia por sus amplias manifestaciones y diversidad de expresiones en el campo.

- **La relacionalidad y la comunalidad**: otro eje temático y propositivo para la transición en este campo discursivo es la primacía de lo comunal y lo relacional, tanto como dimensión ontológica, meta social por construir y metodología de acción para la transición. Varias propuestas en los DT hacen referencia a conceptos como 'lo comunal', 'la relacionalidad', 'dispersar el poder', 'la comunalidad', lo 'comunitario', los 'ámbitos de comunidad', los 'bienes comunes', la 'solidaridad', 'lo relacional', 'la colaboración', 'la cooperación', 'la interdependencia', 'la interconexión', la 'integralidad', el 'autocentamiento', el 'cuidado' mutuo y de la naturaleza, la crianza mutua, etc., expresado en propuestas como la Economía Social Solidaria (ESS), la economía del cuidado, la economía popular, el sistema comunal, el asambleísmo, la 'red de redes', la 'comunidad de comunidades', etc., buscando otras formas de trabajo, de consumo, de economía, de gobierno, etc. Esto abarca nuevas formas de gestión tanto económica como política, abordando cuestiones como las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, las conexiones entre gobierno y participación, y las relaciones entre las esferas económicas privadas, públicas y comunitarias, explorando concepciones y esquemas alternativos. Temas como el mutualismo, la redistribución, las necesidades humanas, el consumo y la calidad de vida, el dinero comunitario, la moneda social, las prácticas cooperativas y de reciprocidad, otras nociones de mercado, la autosuficiencia, la equidad, la auto-gestión, la democracia participativa, etc., muchos relacionados también con elementos del BV, son también abordados. La comunal o comunitario aparece como propuesta también a otras escalas, planteando líneas de acción que implican la integración regional a nivel continental, conectando y articulando las dimensiones locales, sub-regionales, nacionales y continentales. Este eje se conecta bastante con el eje del diálogo cosmovisivo, pues varios de los textos del corpus abordan la discusión sobre la relacionalidad de la realidad (ontológica) que emerge de las cosmovisiones indígenas y de otras religiones, así como de la física cuántica, la biología de la vida y la ciencia de la complejidad, como crítica a las nociones modernas que resaltan una visión

dualista y mecanicista de la realidad, centrada en la competencia y la separación. En cuanto a la frecuencia de términos o conceptos, destacan en este eje la *solidaridad* y la *comunalidad* (que incluye lo *comunal* y lo *comunitario*), en octavo y noveno lugar en la frecuencia de repeticiones, pero también hemos agrupado en esta categoría a otros subconceptos como *reciprocidad* (1028), *relacional* (1021), la *economía social solidaria* (951) y el *cuidado* (691). El tema de la 'democracia' tiene una fuerte presencia en este eje temático en cuanto a la democratización de las relaciones sociales y la búsqueda de formas gobierno y de trabajo más participativas y comunitarias, y como código presenta cruces relevantes con los códigos de *comunalidad* y *solidaridad*, reflejando justamente estas dimensiones (como hemos visto, aunque la democracia la ubicamos como proceso de democratización junto a las temáticas de la colonialidad del poder, es una categoría bien amplia y que está presente en todos los ejes temáticos, en especial su relación con el desarrollo, el post-extractivismo y la crítica a la modernidad).

- **El lugar, el territorio y la escala de acción**: por último, una temática central presente en los DT latinoamericanos, y que se relaciona también con sus conexione y orígenes con el PD, es el afirmación de la primacía del 'lugar' y de lo local/regional como locus de transformación ante la hegemonía 'neoliberal' o 'mecanicista' global, aunque en siempre en interacción dinámica con otras escalas territoriales/globales. Esta centralidad de lo local se refleja tanto en el reconocimiento del *lugar* como locus de otras epistemologías y ontologías alternativas, presentes en movimientos sociales y etnias locales, así como espacio de actuación en cuanto *territorio*, expresado en la idea del diseño para las transiciones desde el nivel local hacia el regional. Conceptos como la creatividad también entran en esta discusión, conectado con la idea del reconocimiento de la diversidad, y la construcción del 'pluriverso' en cuanto espacio común pero donde se expresan muchos 'mundos', que en algunos casos tienen relación con muchos espacios 'locales' o 'lugares' interconectados dentro de una misma región. Aquí se aborda la cuestión de la tensión entre lo universal y lo particular, entre el diseño y la emergencia, entre la participación y la coordinación, etc. Dimensiones como la soberanía alimentaria, nuevos modelos económicos, el conocimiento local, aunque

conectados con otros ejes temáticos, también se dan esta discusión y también en conexión con elementos del universo del BV. En términos de repeticiones de términos o conceptos, la categoría *lugar* (que agrupa *territorio* y *localidad*) tiene una frecuencia de 2360 repeticiones, siendo uno de los últimos grandes temas de nuestra lista total de conceptos o códigos generales, poco antes de la línea de corte. Como mencionamos más atrás, este eje se cruza con el tema transversal de la 'democratización', pues el territorio es el espacio desde donde actúan los movimientos sociales y de base, muchas veces en resistencia o defensa de su territorio ante los efectos perniciosos del sistema 'capitalista' o '(neo)liberal', uno de los énfasis que se puede identificar en este grupo temático del campo discursivo.

De este modo, sobre la base de la descripción de los contornos generales del campo discursivo y el análisis de términos realizado, a modo de resumen presentamos en la siguiente Tabla las principales categorías y contenidos de la estructura temática identificada:

Tabla 6: Resumen de estructura temática de los DT Latinoamericanos

Eje temático	**Categorías centrales**	**Tensiones**	**Impulsores para la transición civilizatoria**
Crítica al desarrollo/ alternativas al desarrollo	Transición hacia 'alternativas al desarrollo' más que 'desarrollo alternativo'. Crítica a nociones de progreso, crecimiento, linealidad y nociones occidentales de bienestar Buen Vivir (BV)	Tensión alrededor de los conceptos de crecimiento, desigualdad, justicia y cuidado/uso de la naturaleza: gran impulso ambiental cepaliano y 'neo-desarrollismo' progresista vs vertientes ecológicas del BV	El 'desarrollo' como modelo principal del cual se desea 'transitar'. Causa de gran parte de los 'malestares' identificados, o 'maldesarrollo' Desarrollo como régimen de poder reflejado en la invención del 'tercer mundo'.
Post-extractivismo como horizonte	Discusión sobre la relación sociedad/naturaleza en una economía de 'commodities'	Cómo reducir la producción primaria sin afectar la economía (desempleo, etc.). Complejidad de coordinación para construcción de un mercado regional para reducir la dependencia hacia	Nuevos patrones de consumo y estilos de vida para una transición civilizatoria. Post-extractivismo como horizonte de BV.

		la exportación global.	
Diálogo cosmovisivo	Las transformaciones culturales, ontológicas y epistemológicas como centrales a la transición civilizatoria.	Tensiones entre ciencia holística y ciencia 'reduccionista'. Contenidos no tradicionales en el universo moderno. Críticas al 'pachamamismo'.	Nuevos saberes y racionalidades como base para una transición civilizatoria y ecológica.
Colonialidad/ Modernidad y democratización del poder	A diferencia del norte global, América Latina está atravesada por desigualdades históricas de origen colonial. Esto se expresa en una sociedad jerarquizada, que implica un proceso de democratización social y cultural.	Versiones socialistas, indígenas y ecológicas del BV con diferentes énfasis en lo decolonial. La crítica a los partidos políticos y el Estado versus la conquista del Estado por movimientos radicales	Des-colonizar dimensiones sociales, culturales, políticas y económicas para la transición civilizatoria. Un proceso de democratización no solo político, sino cultural.
Relacionalidad y comunalidad	Primacía de lo comunal y lo relacional, tanto como dimensión ontológica, meta social por construir y metodología de acción para la transición.	Visiones que resaltan más los elementos culturales y ontológicos de la comunalidad, mientras otras se centran más en aspectos materiales (modos de producción, gestión, etc.).	Nuevas formas de diseño y gestión económica y política: alternativas de gobierno y participación; las relaciones entre las esferas económicas privadas, públicas y comunitarias.
El lugar	El lugar y el territorio como locus y centro de la acción transformativa	Relación entre lo local y global. Estado y sociedad civil.	Primacía del 'lugar' y de lo local/regional como locus de transformación y resistencia ante la hegemonía 'neoliberal' o 'mecanicista' global.

Fuente: Elaboración propia

4.3 Análisis narrativo y argumentativo

En nuestro esfuerzo por describir y caracterizar el campo de los DT latinoamericanos, junto con identificar los principales tópicos y problemáticas que se abordan, un elemento central es identificar las **estructuras narrativas y argumentativas**, lo que nos permite visualizar con mayor precisión los **discursos existentes** al interior de este campo en particular. Finalmente

un discurso es un conjunto de visiones y afirmaciones (lo que puede incluir argumentación práctica) acerca de un área de conocimiento dada, en este caso el contexto de crisis socio-ambiental latinoamericano y la transición hacia una nueva sociedad, lo que incluye una serie de llamados para la acción, una descripción y diagnóstico del contexto, y la propuesta de medios para realizarla. Como explicamos en el capítulo 2, estamos utilizando una combinación de enfoques para esta tarea: por un lado, la perspectiva del *análisis crítico de discursos políticos* de Norman Fairclough, (Fairclough, 2012) el cual se centra en la estructura de argumentación práctica de los discursos; y por otro el *enfoque narrativo* de Alexandre Greimas (Keller, 2013), el que resalta la estructura semiótica básica de toda narración. Ambos enfoques tienen elementos en común, como la identificación de ciertos objetivos o metas en una narración, la presencia de una afirmación o propuesta de solución frente alguna problemática o diagnóstico de una determinada situación, la identificación de medios para lograr las metas señaladas junto con los agentes principales que deben impulsarlos, así como los obstáculos o alternativas que deben enfrentar, y los valores que subyacen a las metas y medios identificados. Junto con estos elementos comunes que constituyen la estructura esencial de toda narrativa o relato (incluyendo argumentos para la acción), hemos agregado la identificación de '*zonas de contacto*' entre contenido material y espiritual/religioso, y su medición general (alto, medio bajo) en base a su preeminencia o relevancia en la estructura argumentativa y narrativa analizada.

Sobre la base de esta combinación de enfoques, se realizó la siguiente secuencia de pasos:

- Selección de una muestra de **14 textos** del corpus de intelectuales representativos, en base a las tendencias identificadas en el análisis general de los contornos del campo discursivo, junto con la construcción de la estructura temática. Los criterios para la selección de textos para el análisis fino fueron el *muestreo teórico*, junto con los principios de máximo y mínimo contraste (Keller, 2013, p. 100). El criterio de máximo contraste permite visualizar el espectro más amplio y diverso de discursos al interior del campo (por ejemplo, con el caso del texto de la CEPAL, o de René Ramírez, contrastando con la mayoría de los textos), mientras que el de contraste mínimo permite saturar ciertas áreas del discurso, ayudando a reconstruirlo con más precisión

(como en el caso de las variedades de expresiones o vertientes, ecológicas y sociales, asociados al Buen Vivir y otros hilos).

- La aplicación en cada uno de estos textos del enfoque de análisis narrativo descrito, identificando sus principales elementos. Esto se realizó utilizando el software de análisis cualitativo Atlás-ti, codificando citas del texto en base a los elementos de la estructura narrativa utilizada, de las cuáles algunos extractos fueron seleccionados para su plasmación casi textual en el esquema de análisis.
- La representación del contenido codificado de esta estructura narrativa. Para esto se siguieron varias etapas: primero la elaboración de una figura de análisis de contenido más denso para cada texto (ver en el Anexo); segundo, la elaboración de versiones más sintéticas de la misma figura, plasmando el contenido sintético luego en una tabla, para agrupar los textos de acuerdo con esas estructuras narrativas comunes; finalmente la elaboración de una tabla sintética, expresando las principales narrativas identificadas al interior del campo discursivo.

Este ejercicio, un proceso hermenéutico interpretativo, nos permitió identificar la estructura narrativa y argumentativa del campo discursivo, junto con las principales zonas de contacto de contenido material y espiritual. A continuación, presentamos una tabla con la muestra de textos empleados, seguido de la sección de análisis narrativo y argumentativo que fue organizado en cuatro conjuntos de textos.

Tabla 7: Muestra de textos para análisis narrativo y argumentativo

	Autor	**Texto**	**Año**	**País**
1.	Acosta, Alberto	Buen Vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos	2012	Ecuador
2.	Boff, Leonardo/ Hathaway, Mark	El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación	2014	Brasil/Canadá
3.	CEPAL/Alicia Bárcena	Horizontes 2030. La igualdad en el centro del desarrollo sostenible	2016	Chile/AL
4.	Elbers, Jörg/	Ciencia Holística para el buen vivir: una	2013	Ecuador

	CEDA	introducción		
5.	Escobar, Arturo	Autonomía y diseño. La realización de lo comunal	2016	Colombia
6.	Estermann, Josef	Crisis Civilizatoria y Vivir Bien	2012	Bolivia/Suiza
7.	Esteva, Gustavo	La insurrección en curso	2013	México
8.	Gudynas, Eduardo/RedGE	Hay alternativas al extractivismo. Transiciones para salir del viejo desarrollo.	2012	Uruguay/Perú
9.	Hinkelamert Franz/ Mora, Henry	Economía, vida humana y bien común	2013	Costa Rica
10.	Patzi, Félix	Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal	2009	Bolivia
11.	Ramírez, René	La gran transición. En busca de nuevos sentidos comunes	2017	Ecuador
12.	Razeto, Luis/ Universitas Nueva Civilización	¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?	2011	Chile
13.	Yampara, Simón	"Debate del Buen Vivir, una solución a la crisis de civilización moderna" (Entrevista Congreso de los Pueblos)	2010	Bolivia
14.	Yampara, Simón	"Viaje del Jaqi a la Qamaña: El hombre en el Bien Vivir".	2014	Bolivia

Fuente: Elaboración propia

4.3.1 Estructuras narrativas y de argumentación en la muestra

Pasamos ahora a presentar y comentar el análisis narrativo y argumentativo denso para cada uno de los textos seleccionados para la muestra. El orden en que realizaremos este análisis será basado en los patrones comunes que hemos identificado entre los autores, visualizados en la estructura narrativa, lo que nos ayudará a construir los principales discursos y relatos de transición presentes en este campo, y una primera aproximación a los tipos de contenido espiritual presentes. Para ello hemos identificado *cuatro sub-grupos o conjuntos de autores*, que luego servirá de base constituir y diferenciar las narrativas identificadas en el campo discursivo, que pasamos a analizar a continuación:

4.3.2 Conjunto 1

El primer grupo de autores que vamos a abordar son **Alberto Acosta**, **Eduardo Gudynas**, **Jörg Elbers** y **Leonardo Boff** (con **Mark Hathaway**), cuyo análisis argumentativo y narrativo presenta algunos elementos en común, aunque también algunas variaciones o diferencias de énfasis. De hecho, podemos identificar dos sub-grupos en base a estas variaciones, con **Acosta** y **Gudynas** por un lado y **Elbers** y **Boff-Hathaway** por otro. En estos cuatro autores se aprecia un claro llamado al imperativo de un proceso de transición civilizatoria, societal y ecológica hacia una nueva realidad: una 'nueva utopía' para generar 'alternativas al desarrollo' en el caso de **Acosta**, unas 'transiciones post-extractivistas" para modificar las estrategias de desarrollo en el caso de **Gudynas**, la transición desde un modelo antropocentrista a un modelo ecocentrista y una nueva 'revolución científica' en el caso de **Elbers**, y el Gran Cambio desde una sociedad del crecimiento industrial a una civilización de 'sostenimiento de la vida' para **Boff** y **Hathaway**. Para todos la meta es similar, un nuevo paradigma ecológico u holístico, post-extractivista, bio-regionalista y post-capitalista centrado en el Buen Vivir como concepto-horizonte, con un énfasis en la relación armoniosa de la humanidad con la naturaleza. Esto se confirma en los valores principalmente eco-céntricos que sustentan esa meta, con referencias a la Pacha Mama, los derechos de la naturaleza, los derechos de los animales, la armonía entre las especies, una manera holística de ver la vida, etc. Esta meta y afirmaciones para la acción se sustentan en un diagnóstico de las circunstancias del mundo, donde hay elementos comunes

también entre estos autores: una constatación de crisis social y ecológica que se deriva especialmente de un modelo de desarrollo no genuino, basado en la expansión de un estilo de vida occidental y norteamericano y la 'adicción' al crecimiento sin límites, el cual está transgrediendo los límites planetarios para la existencia humana, basado en una visión del mundo reduccionista, lineal y mecanicista; estas estructuras de explotación estarían basadas en un sistema global que se habría ido consolidando durante los últimos tres siglos sobre la base de una cosmología 'mecanicista' que tendría en su centro una noción de poder como dominación y una visión atomista de la realidad.

En cuanto a los medios propuestos para alcanzar esta meta, aquí es donde los autores comienzan a reflejar ciertas diferencias, pero también conectándose en algunos aspectos. Podríamos decir que de alguna manera **Gudynas** y **Acosta** tienden a centrarse más en las dimensiones políticas y de 'gobierno' para la transición (política pública, alianza con movimientos sociales), mientras que **Elbers** y **Boff-Hathaway** se enfocan en los aspectos más epistemológicos y ontológicos, aunque también hacen referencia a los movimientos sociales y los niveles de Gobierno, y **Acosta** y **Gudynas** también toman en cuenta aspectos epistemológicos y ontológicos. Por ejemplo, para **Gudynas** el centro está en buscar alternativas de salida al extractivismo depredador, proponiendo pasos concretos para transitar por un exractivismo sensato hacia un extractivismo indispensable; para **Acosta** el énfasis está en el ámbito político, desde donde se debe realizar una discusión para generar un discurso contra-hegemónico que integra elementos del BV indígena con otros saberes occidentales que enfatizan los Derechos de la Naturaleza; esto incluiría también pasos similares a **Gudynas** en cuanto a la generación de otra economía, transitando hacia una sociedad post-extractivista, en especial con procesos impulsados localmente y desde las bases, bajo la lógica del autocentramiento. En el caso de **Elbers**, comparte las propuestas de transiciones hacia el post-extractivismo, pero hace énfasis en la dimensión epistemológica que implica, viendo en el diálogo entre los saberes indígenas y la ciencia holística como el camino para generar nuevas formas de ver la realidad que puedan sustentar las transformaciones que se persiguen en el orden económico, social y ecológico. Para **Boff** y **Hathaway**, similarmente, una de las dimensiones centrales para una transformación efectiva es la generación de una nueva visión de la realidad, que permita por un lado aceptar la necesidad del cambio, y por otro superar las

patologías que limitan el sistema actual; en este sentido, esto implica repensar las mismas nociones sobre poder y acción, reconocer las limitaciones psico-espirituales que subyacen el orden actual, recuperando la esperanza, y por otro abrirse a conocer y aplicar lo que denominan la 'nueva cosmología' que ha surgido de la ciencia, que ya no visualizaría al mundo como un ente mecanicista, atomista o estático, sino como un ente 'vivo' y 'un solo organismo', cambiando radicalmente la manera de relacionarse con éste. A continuación presentamos los esquemas narrativos y argumentatitivos sintéticos para estos cuatro autores.

Esquema 1: Análisis argumentativo y narrativo: Alberto Acosta (2012) "Buen Vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: Neo-extractivismo de gobiernos progresistas; pachama-mismo idealizador

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Es cada vez más necesario generar 'alternativas al desarrollo'. El Buen Vivir es una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida: un cambio civilizatorio.

META:

Una Gran Transformación: el BV como una propuesta civilizatoria de horizonte post-capitalista.

VALORES:

Buen Vivir, derechos de la naturaleza, interculturalidad. La armonía entre todos los seres vivos, humanos y no humanos

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

El mundo vive un mal desarrollo generalizado, incluyendo países considerados desarrollados. Crisis múltiples y sincronizadas

Crisis civilizatoria, modelo occidental no representa desarrollo genuino.

MEDIOS-META:

Repensar el Estado desde lo pluri-nacional e intercultural. El autocentramiento como base para otro tipo de relaciones de producción y consumo locales y globales.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

Lo espiritual como parte de la concepción holística del Buen Vivir. Crítica al dogmatismo y catequismo.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio (+-)/ 4 menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Sociedad civil, movimientos sociales, Estado (políticas Públicas), etc.

BENEFICIARIOS:

Niveles locales, regionales, continentales e internacionales

Esquema 2: Análisis argumentativo y narrativo: Eduardo Gudynas/RedGE (2012) "Hay alternativas al extractivismo. Transiciones para salir del viejo desarrollo"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: Neo-extractivismo de gobiernos progresistas.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Necesario generar 'alternativas al desarrollo': las transiciones post-extractivistas

META:

Gran transformación, post-extractivista y Buen Vivir.

VALORES:

Complementariedad. Armonía.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Existe un esquema de desarrollo global basado en un modelo extractivista y consumo agresivo, generando un daño ecológico creciente, no representando una expresión de desarrollo genuino.

Extractivismo depredador.

MEDIOS-META:

Fases desde un extractivismo sensato hacia una extracción indispensable.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

El contenido espiritual del Buen Vivir expresado en la relación con el entorno natural y otras personas y saberes. Nutre la pasión necesaria para promover la transición.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-bajo (-)/ 1 mención**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Sociedad civil, mov. Sociales, Estado (pol. Públicas), etc.

BENEFICIARIOS:

Niveles locales, regionales, continentales e internacionales

Esquema 3: Análisis argumentativo y narrativo: Jörg Elbers/CEDA (2013) "Ciencia Holística para el buen vivir: una introducción"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: Sistema educativo dominante y el vaciamiento de significado de lo holístico.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Encrucijada para la humanidad: un nuevo renacimiento, una nueva 'revolución científica'. Transición de modelo antropocentrista a modelo ecocentrista.

META:

Un nuevo paradigma holístico, ecocéntrico y del Buen Vivir

VALORES:

Eco-céntricos, la vida, derechos de la naturaleza, lo integrativo, la complementariedad.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Transgrediendo los límites planetarios. Severas crisis ambientales, sociales y económicas, y principios de la modernidad

MEDIOS-META:

Transición basado en la ciencia holística, diálogo con otras cosmovisiones, tradiciones espirituales/ saberes.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

El fundamento del mundo no es material, sino espiritual. Una nueva forma de aproximarse y considerar a la realidad: ciencia holística.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-alto (+)/ 25 menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Comunidades, desde el nivel individual/ familiar, en colaboración con el Estado, sociedad civil, comunidades educativa, científica, mov. Indígenas, líderes sociales

BENEFICIARIOS:

Zonas más afectadas por la crisis ambiental, desde nivel local a continental

Esquema 4: Análisis argumentativo y narrativo: Leonardo Boff y Mark Hathaway (2009) "El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: Gobiernos no priorizan estas metas por supuesta falta de 'evidencia' y no actúan, o sólo se centran en atacar al 'terrorismo' u otros 'síntomas'.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Un Gran Giro, buscar la sabiduría para el cambio radical y liberador. Transición de modelo antropocéntrico a modelo biocéntrico.

META:

Civilización de sostenimiento de la vida. El bio-regionalismo.

VALORES:

Poder desde-dentro. Creatividad, solidaridad, esfuerzo, trabajo, sabiduría y percepción.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Sistema patológico (capitalismo transnacional, antropocentrismo y patriarcado).

Opresión 'interiorizada'.

MEDIOS-META:

Desarrollar una nueva forma de *estar en el mundo,* basada en una nueva visión de la realidad, construyendo el Biorregionalismo.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

Las crisis son síntomas de una enfermedad espiritual. La religión y la espiritualidad están conectadas, y tienen un papel relevante para la ecología de la transformación

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Alto (++) / 251 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Individuos, familias y clanes en comunidades, participando en redes de organizaciones y niveles de gobierno descentralizados.

BENEFICIARIOS:

Comenzar en los espacios más pequeños o locales, abordando sus problemas y estilos de vida.

Es interesante notar bajo la lógica de la estructura narrativa que se aprecia en los esquemas, utilizado tanto para analizar cómo reconstruir estos discursos, que los cuatro autores también presentan argumentaciones prácticas ante las alternativas u obstáculos que enfrentaría la humanidad o sus respectivas sociedades. En **Acosta y Gudynas**, seguramente por su experiencia de participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi, Ecuador, hay un importante énfasis en los desafíos que presentan los gobiernos progresistas de izquierda que no han abandonado los enfoques extractivistas a pesar de presentar un discurso que proclama el BV como concepto-horizonte y objetivo de sus políticas públicas, reproduciendo los enfoques tradicionales del desarrollo (neodesarrollismo), que de alguna manera refleja el texto de **Ramírez** que analizaremos a continuación. Éste será un elemento importante de diferenciación interna con otras narrativas al interior de este campo de los DT. En una línea similar podemos describir las críticas presentadas hacia las posturas verticalistas de implementación o que buscan cambios rápidos (estilos políticos de vanguardia), así como a lo que denominan el *pacahamamismo* idealizador, que podemos relacionar con las tendencias indigenistas o indianistas del BV que reflejan **Yampara y Esterman** al interior de este campo discursivo. También estos autores visualizan como obstáculos a las posturas que afirman que el reducir la exportación extractivista dañaría las economías nacionales, una de las tensiones principales que identificábamos en nuestro análisis de la estructura temática del campo, el cual también nos permitirá diferenciar esta narrativa con respecto a otras más proclives a confiar en los cambios tecnológicos o en la importancia de mantener ciertos niveles de crecimiento económico para financiar políticas públicas, como el caso de la **CEPAL**, o el mismo Ramírez. También estos autores ven como amenazas u obstáculos el peligro de vaciamiento de ciertos conceptos, como el mismo BV, o lo 'holístico', al transformarse en términos de moda, o conceptos 'paragua' que llegan a abarcar mucho pero con poca capacidad de incidencia real. En el caso de **Boff yHathaway**, el razonamiento práctico frente a las alternativas y obstáculos identificados resalta, por un lado, la tendencia a la opresión y violencia en las alternativas que históricamente se han adoptado a nivel global y latinoamericano (la guerra contra el terrorismo actual y Estado oligárquico latinoamericano que aún se proyecta en el presente) como un escenario futuro no deseable y, por otro lado, la importancia de recuperar la esperanza de liberación frente a los argumentos que reflejan lo que denominan una 'opresión interiorizada' producto del daño psico-espiritual del modelo de explotación dominante, que no confía en la

posibilidad de los cambios, ante lo cual los hallazgos de la ciencia sobre otras visiones posibles de la realidad estarían mostrando una alternativa 'creíble'.

Otros elementos que este análisis narrativo permite visualizar son los agentes principales de cambio que los autores identifican, así como los beneficiarios de estas acciones. En los cuatro casos hay una visión de que una transición de esta magnitud requiere de la acción coordinada de múltiples actores, tanto desde la ciudadanía como del Estado y del mundo empresarial o privado, así como del nivel internacional o regional, aplicando diversos tipos de reformas y transformaciones pequeñas y grandes, desde las políticas públicas como acciones diplomáticas, campañas de concientización, programas educativos, procesos de investigación académica y científica, etc. Tal vez **Boff** y **Hathaway** tienen un mayor énfasis en las comunidades de base, así como el rol de las religiones, aunque también hacen referencia a la necesidad de coordinación entre diferentes niveles de gobierno para garantizar la participación desde las bases, desde lo global a lo local. Aunque en general todos los autores de este campo discursivo presentan visiones similares de coordinación y articulación entre diversos actores como agentes principales de cambio, hay algunos que hacen un énfasis mayor en el rol del Estado y otros en el de las comunidades de base o movimientos sociales, lo que nos permite diferenciar ciertas tendencias o énfasis al interior del campo.

Por último, y en un área muy relevante para nuestra investigación, podemos analizar las 'zonas de contacto' en que estos autores enlazan un *contenido material con uno espiritual*. En primer lugar, es muy interesante observar que en los cuatro casos hay una presencia de contenido espiritual, aunque a diferente grado. El que tiene presencia mayor son **Boff** y **Hataway**, uno teólogo y el otro activo en estudios sobre espiritualidad y transformación, seguidos por **Jörg Elbers**, por su énfasis en la dimensión epistemológica y ontológica de la discusión, viendo desde la ciencia holística a lo espiritual como el fundamento del mundo, así como una conexión estrecha entre la llamada 'ciencia indígena' con la ciencia de la complejidad y el pensamiento sistémico. En este sentido, para **Elbers** lo espiritual está en estrecha conexión con lo material, a diferencia de las nociones modernas de negación de lo espiritual o de su marginación en el campo privado o 'interior', y el considerar o no esta dimensión clave de la realidad tendría varias implicancias

para los modelos de sociedad y de relación con la naturaleza (en gran parte para él la causa de la crisis sería el no reconocer esta dimensión y su conexión con la 'nueva' ciencia).
Para **Boff** y **Hathaway**, lo espiritual es una categoría central de su análisis. De hecho, ellos no solo se refieren a lo espiritual, sino que también a la religión, viendo una conexión natural entre ambos. Como veremos en el análisis fino, para estos dos autores las raíces de la crisis actual serían principalmente espirituales, por lo que los caminos de salida y de transición civilizatoria hacia una era 'ecozioca' tendrían que dar un lugar especial a estos elementos. Por ello su referencia al 'Tao' de la liberación, a la sabiduría necesaria para la construcción de ese nuevo camino que estarían visualizando. De modo similar a **Elbers**, hacen referencia a la 'ciencia holística', o nueva cosmología, que tendría muchos elementos comunes con las cosmovisiones indígenas y las tradiciones espirituales, viendo por ejemplo en las nociones de la teoría de Gaia y otras concepciones una manera de aproximarse a la realidad que resalta la dimensión 'sagrada' y 'viva' de la naturaleza. Estos autores consideran que la religión y las tradiciones espirituales tienen un papel en impulsar los cambios culturales y sociales necesarios para este proceso de transformación, citando diversas iniciativas que son impulsadas por organizaciones religiosas (cristianas, budistas, hinduistas, musulmanes, judías, etc.) y en asociación con centros de investigación y universidades. Aunque son conscientes de los efectos negativos que las religiones han tenido o pueden tener en sus versiones fundamentalistas, enfatizan el rol de *religar* que éstas tendrían, conectándose con la visión 'ecológica' y 'relacional' que estaría en la base de la nueva 'cosmología' holística de la ciencia.

En el caso de **Acosta** hay también una consideración de lo espiritual como un elemento de la realidad desde una perspectiva holística, lo que tendría implicancias para las relaciones con el entorno o la naturaleza, las relaciones con las otras personas, así como la visión hacia el futuro. Este elemento lo conecta especialmente con la cosmovisión andina y amazónica, desde el cual emerge el concepto de BV. Se percibe en **Acosta**, por otra parte, una crítica a las nociones dogmáticas de religión, afirmando que el mismo BV no puede transformarse en una suerte de religión con su *catequismo* y *manuales*. Finalmente, en el caso de **Gudynas** hay una menor presencia de contenido espiritual en este texto, aunque si hace referencia a las *creencias, sensibilidades y afectos* sobre las relaciones entre las personas y con el medio ambiente, así como a la importancia de considerar los saberes indígenas en un proceso de diálogo con otras

tradiciones. Sin embargo, en otros textos recientes hace una mención explícita del concepto de lo 'espiritual' (Gudynas, 2011, p. 52; Gudynas, 2014, p. 157), así como a la misma religión (Gudynas, 2018), nuevamente enfatizando la dimensión de las relaciones intersubjetivas y con el mundo natural que implicaría, generando otras nociones de bienestar más allá de lo material y lo individual, conectando lo espiritual con lo colectivo y lo ecológico. Las alternativas biocéntricas y la disolución de la dualidad sociedad/Naturaleza se asocian con estas visiones de mayor austeridad vinculados con lo espiritual, con un enfoque en la calidad de vida y la protección de la Naturaleza. Para **Gudynas** uno de los aportes claves del Buen Vivir sería justamente aportar un *contenido cultural* y *espiritual* necesario para salir del desarrollo típico de la modernidad, una tarea nada de fácil al cual estaríamos enfrentados en este momento (Gudynas, 2014).

De este modo, podemos identificar en las estructuras narrativas de estos autores un cierto énfasis en las dimensiones *eco-sociales* de la transición, y aunque el tema de la protección de la naturaleza es algo transversal a todos los discursos de transición que estamos relevando, aquí adquiere una preeminencia particular desde el punto de vista del *post-extractivismo* y la *transformación ecológica*. También hay un énfasis en la articulación entre el Estado, la sociedad civil y sus diversos movimientos, y grupos empresariales, combinando reformas constitucionales, políticas públicas, acuerdos internacionales, acciones diplomáticas, campañas políticas, procesos de investigación académica, programas educacionales, etc. Aunque el énfasis en la participación de varios actores es algo también transversal a los diferentes discursos de transición, este grupo de autores se distinguen por su énfasis en la *conexión* entre estos diferentes actores, diferenciándose de los que enfatizan un mayor rol ya sea al Estado por un lado o una mayor presencia de la dimensión 'comunal' por otra, como veremos a continuación (estos autores consideran también estas opciones, pero en articulación entre sí, no en oposición entre sí).

De este modo observamos en este conjunto de autores una presencia relevante de *contenido espiritual*, que hemos calificado tanto de *alta* como *mediana*, el cual enfatiza en particular la dimensión holística del conocimiento, visualiza a lo espiritual como el fundamento del mundo, la importancia del diálogo de saberes entre la ciencia holista y la ciencia indígena, y la relevancia

de dialogar con las cosmovisiones indígenas (e incluso la misma religión) para definir nuestras percepciones de la realidad, con especial énfasis en las relaciones intersubjetivas y las relaciones con la Naturaleza. Conectando con nuestro marco de análisis presentado en el primer capítulo, observamos aquí un contenido espiritual que hace referencia a las relaciones con los *mundos subjetivo*, *intersubjetivo* y *natural* u *objetivo*, resaltando la armonía entre estos, y el potencial transformativo que una cosmovisión de este tipo puede tener en el presente orden social moderno. En este sentido, este contenido espiritual es planteado por estos autores con el potencial de generar una nueva *manera de estar en el mundo*, con posibilidades transformadoras, en términos de una teoría crítica (Rosa, 2016: 71).

4.3.3 Conjunto 2

Pasamos ahora a analizar otras dos estructuras narrativas, las que presentan también algunas similitudes pero a la vez grandes diferencias con las recién analizadas, basadas en los textos de **René Ramírez** y de la **CEPAL** respectivamente. Estas dos estructuras narrativas tienen en común la importancia de los poderes regulativos, en especial desde el Estado, tanto a nivel nacional como global, para impulsar procesos de transición y transformación de los regímenes de acumulación, con un énfasis en la transformación económica o productiva en coordinación con la transformación ecológica o medioambiental. Sin embargo, difieren profundamente en sus metas, diagnóstico y medios para la acción, en el caso de **Ramírez** para propiciar una transición hacia un socialismo del Buen Vivir, mientras que la **CEPAL** promueve más bien un marco de grandes reformas de economía política desde las políticas públicas, los avances tecnológicos y los acuerdos internacionales para un Gran Impulso Ambiental, pero que no pone en cuestión las bases capitalistas del modelo de desarrollo. Por su puesto, la discusión es más profunda y fina, como veremos a continuación.

Para ilustrar nuestro análisis, se despliegan más abajo los dos esquemas resumidos de análisis narrativo y argumentantivo para estos textos.

Esquema 5: Análisis argumentativo y narrativo: René Ramirez (2017) "La gran transición. En busca de nuevos sentidos comunes"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: La crítica 'disidente', la amenaza electoral de 'regresión' y la demonización liberal de lo político

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Para una gran transformación se requiere una gran transición: proyecto neosocialista que opone el poder regulador del Estado y afirma la vida misma

META:

El socialismo del Buen Vivir, una democracia humana sostenible

VALORES:

Ética ciudadana, la participación política como medio y fin. Una moral biocéntrica: cambiar las relaciones con la naturaleza.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Crisis civilización, modo producción neoliberal capitalista. Revolución ciudadana en marcha.

El dominio neoliberal a escala mundial atraviesa una fase recesiva de acumulación: nuevas formas de explotación de los bienes comunes, sobre todo el conocimiento

MEDIOS-META:

Proceso en marcha, Constitución 2008: momento constituyente, nuevo pacto social, reformas para nueva acumulación socioecológica.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

Reconocimiento del 'saber ancestral' pero no esencialismo nativista. Crítica a los dogmas.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Bajo (--) / 1 Mención**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

La transformación del Estado (no-capitalista), partidos políticos y movimientos sociales.

BENEFICIARIOS:

Clase trabajadora; está pendiente beneficiar más a las clases medias (paradoja malestar subjetivo).

Esquema 6: Análisis argumentativo y narrativo: CEPAL (2016) "Horizontes 2030. La igualdad en el centro del desarrollo sostenible"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: Complejidad de alianzas internacionales frente a geopolítica mundial, agendas en 'tensión'. ODS como 'declaración de intenciones'.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Hay un cambio de época. Modelo de desarrollo insostenible. Se debe transitar a un 'nuevo estilo de desarrollo' por medio de un Gran Impulso Ambiental

META:

Un nuevo estilo de desarrollo, inclusivo y sostenible. ODS y Agenda 2030

VALORES:

Igualdad, inclusión, justicia distributiva, democracia, transparencia, alianzas políticas y una gobernabilidad internacional

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Desigualdad global, crisis ambiental, revolución tecnológica, desequilibrios.

Intereses y alianzas dificultan las posibilidades de cambio: economía política.

MEDIOS-META:

Un cambio estructural progresivo, articulado alrededor de un gran impulso ambiental, en base a la revolución tecnológica, políticas públicas nacionales y alianzas internacionales

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

La religión como un elemento más de la realidad cultural de la región. Un actor social para el avance de los ODS.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Bajo (--) / 1 Mención**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Comunidad internacional, actores privados y públicos, sociedad civil, bajo convenios y alianzas internacionales.

BENEFICIARIOS:

Países 'en desarrollo', América Latina y el Caribe. Grupos marginados y minorías étnicas.

En el caso de **René Ramírez**, se observa claramente en su discurso una posición de defensa de los logros de la 'revolución ciudadana' impulsada por el Gobierno de Rafael Correa, plasmado en la constitución de 2008 y las medidas que han sido implementadas bajo ese marco. La afirmación de la necesidad de una 'gran transición' para posibilitar una 'gran transformación' es algo que lo une con los otros DT de este campo, pero se va diferenciando en la meta, los valores, las medidas y los agentes principales para la acción que visualiza. La meta de un socialismo del Buen Vivir, con un impulso anti-neoliberal de horizonte post-capitalista, lo acerca a algunas otras posturas críticas de este campo discursivo, así como su diagnóstico de la crisis en Ecuador y América Latina generada o profundizada por las políticas neoliberales hegemónicas durante los años ochenta y noventa. Pero se distingue de autores como **Acosta**, **Gudynas**, **Elbers** y otros en su diagnóstico de la primera década de la 'revolución ciudadana', identificando una serie de logros y avances cualitativos y cuantitativos. Justamente visualiza como un obstáculo la alternativa que ofrecería la crítica 'disidente' post-extractivista, que a falta de una *real politik* no vería los avances que posibilita el control del Estado, a pesar de las limitaciones que reconoce hasta cierto punto. En este sentido, sus propuestas para avanzar en el proceso de transición se basan en la implementación progresiva de la Constitución de 2008, profundizando las transformaciones estructurales que han realizado, en especial en beneficio de la clase trabajadora, pero dando ahora mayor énfasis a las clases medias para así superar la paradoja del bienestar objetivo y malestar subjetivo que menciona en su texto, fundamentado con encuestas y diversos estudios. Los valores que sustentan esta visión son una fuerte ética ciudadana centrada en la participación política y la conciencia ambiental, lo que se refleja en la centralidad de la transformación desde el Estado y el rol de los partidos políticos como los principales agentes para la transición, en diálogo o coordinación con los movimientos sociales. Hay una presencia de valores ecológicos, como la transición del antropocentrismo al biocentrismo, la moral biocéntrica, el Buen Vivir, etc., pero en combinación con una jerga más económica y distributiva centrada en la clase trabajadora y la crítica a la oligarquía neoliberal. En términos del *contenido espiritual*, este es *bajo*, con sólo una mención en todo el texto, pero crítica; es más, se puede apreciar una fuerte crítica y sospecha frente al dogmatismo religioso, aunque si expresa un reconocimiento del 'saber ancestral' indígena, reflejado en la Pachamama y la noción de agencia en la naturaleza, pero a la vez un rechazo al *esencialismo nativista*.

En cuanto al texto de la **CEPAL**, coordinado por **Alicia Barcena** (Secretaria Ejecutiva), pero en la cual participan varios otros autores y expertos, refleja un intento interesante de conciliar la tradición estructuralista cepalina con los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS) y la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible, que ha pasado a convertirse en un marco de acción que abarca las diferentes agencias y programas de la ONU. La selección de este texto responde en gran parte al criterio de 'máximo contraste' que hemos mencionado, y en ciertos aspectos se podría afirmar que no es parte en un 100% del campo discursivo de los DT latinoamericanos, o está en sus 'bordes'. Por otro lado, considerando la descripción de los contornos generales del campo discursivo que realizamos en la primera parte de este capítulo, donde pudimos apreciar cómo varios discursos críticos latinoamericanos han sido influenciados por el PD y han comenzado a conectarse con este universo y el del BV, se podría afirmar que es llamativo que una agencia regional como la **CEPAL**, de una tradición y peso importante en el pensamiento progresista de esta región (en especial entre los años cincuenta y setenta) esté articulando algunos aspectos de su producción intelectual bajo estos términos. En algún sentido refleja la *influencia* y *alcance* que están llegando a tener los DT en América Latina. Por último, servirá también para identificar tendencias menos radicales al interior del campo discursivo, que se acercan más a las propuestas reformistas de la 'economía verde' para impulsar una transición hacia una sociedad sustentable y que, desde otro punto de vista, similar a las propuestas neo-desarrollistas y socialista como **Ramírez**, no dan el peso suficiente a los aspectos culturales, epistemológicos y ontológicos necesarios para una transformación más profunda, en contraste con otras tendencias al interior del campo discursivo.

La estructura narrativa y argumentativa identificada refleja una visión de que se está viviendo un cambio de época ante una crisis que ya es insostenible y que se debe transitar hacia una nuevo 'estilo de desarrollo', superando el 'modelo dominante' por medio de un Gran Impulso Ambiental. La meta es realizar y cumplir los ODS y la Agenda de 2030 generando una sociedad más igualitaria, inclusiva y sostenible en América Latina. Sin embargo, en un rasgo similar a la *real politik* de **Ramírez**, el texto plantea un diagnóstico desafiante sobre el contexto mundial, donde los fuertes intereses en tensión y la distribución desigual del poder global dificultan avanzar en procesos de cambio fundamentales. Esto se refleja en los medios que se proponen, dando un énfasis importante en la generación de alianzas en el plano internacional para dar

más capacidad de influencia a los países 'en desarrollo' y llamando a una mayor presencia global de la región latinoamericana en las decisiones que tienen un impacto en sus sociedades, en especial las de tipo financiera. También destaca el énfasis en la revolución tecnológica como una de las estrategias más importantes para facilitar una transición medioambiental, con propuestas concretas en aspectos energéticos, tecnologías limpias, disminución de combustibles fósiles, etc., y el rol del 'mercado' regional para posibilitar estos avances y reformas de política pública nacional. Aunque en muchos aspectos esta narrativa refleja la propuesta de la 'economía verde' en términos de priorizar a la sociedad y la economía por sobre la naturaleza (buscando soluciones tecnológicas), en contraste con las otras narrativas que tienden a enfatizar la complementariedad o la primacía de la naturaleza, en otros aspectos esta narrativa contiene una dimensión estratégica de coordinación y alianzas políticas que enlazan los niveles locales, regionales e internacionales que puede ser relevante para el logro de una transformación de las dimensiones que gran parte de los actores de este campo discursivo pretende. La construcción de puentes discursivos entre estas diferentes tendencias al interior del campo discursivo pasa entonces a ser un elemento clave para facilitar sus posibilidades transformativas, como ya han planteado algunos autores con respecto a diferentes discursos en el nivel global, como es el caso de las posibles conexiones entre el BV, el decrecimiento y el *desarrollo humano* (Beling et al, 2017).

En términos del contenido espiritual, similar al caso de **Ramírez**, éste es bajo, con muy pocas menciones. Sin embargo, no se visualiza a la religión como una amenaza, sino que más bien como un elemento cultural y étnico de la región, que en algunos casos debe ser protegido ante tendencias hostiles, y como un actor social relevante. En este sentido, la **CEPAL** ha creado espacios en que representantes de comunidades religiosas, organizaciones afines y otros expertos pueden analizar los ODS y la Agenda 2030, visualizando puntos de vista y contribuciones para el avance de estas diferentes metas.[28]

[28] De hecho el autor de esta tesis participó como expositor en una conferencia en la CEPAL el 13 de agosto 2015, en que se analizó la contribución de las comunidades y discursos religiosos a la Agenda 2030. Ver: https://dds.cepal.org/proteccionsocial/actividades/2015-agosto-dds-seminario-comunidades-religiosas

Aunque estos dos autores se diferencian en muchos aspectos, comparten una especie de 'materialismo progresista' en el cual hay un énfasis importante en los aspectos productivos, distributivos, estructurales y económicos, 'regímenes de acumulación', el rol del Estado como garante y protector de ciertos derechos, la importancia de la política tanto como mecanismo para lograr cambios en las estructuras de los intereses y del poder como también como un horizonte moral ciudadano (en especial **Ramírez**), reflejado en el rol central de los partidos políticos. Este 'materialismo progresista tendría una baja presencia de contenido espiritual (en especial un rechazo al dogmatismo religioso), reconociéndolo como un actor o una cosmovisión (en especial la indígena), pero no dándole una centralidad en la definición de la realidad, o un régimen de conocimiento con el cual sea clave dialogar para propiciar transformaciones especialmente en los mundos objetivo y social. Esto nos ofrece una lectura interesante de la variedad de discursos al interior de este campo discursivo, y nos ayuda a ubicar las tendencias donde existe una mayor presencia de este contenido espiritual, y en qué grados. También más adelante en nuestro análisis comprehensivo de estas diferentes narrativas, nos ayudará a señalar las conexiones que pueden encontrarse entre esta cierta distancia con la 'religión' y lo espiritual y las otras tendencias del campo desde una perspectiva más amplia o abarcadora, teniendo como puntos de conexión el rechazo común al dogmatismo y fundamentalismo religioso o la necesidad de visualizar también ciertos límites y alcances a esta dimensión, junto con afirmar la necesidad de revisar el equilibrio entre las dimensiones materiales y espirituales para la transición.

4.3.4 Conjunto 3

Ahora pasamos a analizar otros cinco autores con algunos elementos comunes en sus estructuras narrativas, pero donde podemos también distinguir tres tendencias principales: **Gustavo Esteva** y **Arturo Escobar** por un lado, **Luis Razeto**, **Franz Hinkelammert** y **Henry Mora** por otro, y finalmente **Felix Patzi**.

En este grupo de autores podemos ver un énfasis particular en la dimensión *comunal* y *relacional*, que los distingue de los autores que ya hemos revisado (con un énfasis en lo *eco-social* o un *materialismo progresista*, respectivamente). Aunque en los dos conjuntos precedentes, en especial

Gudynas, **Acosta**, **Boff** y **Elbers**, se referencia la dimensión comunitaria y local, y es un valor importante en el proceso de transición, en este grupo de actores adquiere mayor protagonismo. En este conjunto, lo comunal alcanza una dimensión más relevante, por sobre otras entidades como el Estado, y hay menos énfasis en la articulación entre actores como la sociedad civil, las empresas y el Estado, sino que más bien entre la sociedad civil misma, entre los movimientos sociales y comunidades, propiciando una sociedad basada en lo 'comunal' que incluso puede prescindir en algunos aspectos de los servicios y bienes que hasta el momento han proporcionado los llamados sectores 'públicos' y 'privados'. Tal vez **Boff** y **Hathaway** se acercan a este grupo de autores con su visión del biorregionalismo, su énfasis en la dimensión liberadora, y su identificación también de la importancia de la relacionalidad, pero los hemos dejado en el otro conjunto de autores por su mayor énfasis en el diálogo de saberes y la emergencia de la 'ciencia holística'.

Para comenzar analizaremos los textos de **Esteva** y **Escobar**, cuyos esquemas resumidos ponemos a continuación también. La dimensión comunitaria es muy clara en el pensamiento de **Gustavo Esteva**, quien afirma que está en curso una 'insurrección' ante la crisis civilizatoria que presenciamos, impulsada por una multiplicidad de iniciativas comunitarias y de base generando nuevas creaciones en la esfera de la vida cotidiana, una transición hacia una 'nueva', era distinta a la modernidad. Similar a otros autores en este campo discursivo, el BV aparece como un concepto-horizonte, resaltando el valor de la vida que habría sido lastimada por el proyecto occidental, junto con la meta de una 'era post-capitalista'. Los valores que sustentan esta visión son la comunalidad, la colectividad, la autonomía y la creatividad, dando valor a lo pequeño y lo local, incluso en este aspecto criticando los dogmas que ha tenido la izquierda de abordar el capitalismo de manera homogénea y monolítica, impidiéndole ver el valor de los cambios más pequeños y lentos, que son a la vez dialógicos y no-violentos.

En términos de la meta y los valores, **Escobar** presenta algunas variaciones con relación al análisis de **Esteva**, aunque se unen en la dimensión civilizatoria de la crisis. **Escobar** también visualiza a las comunidades como el locus para el cambio y la transformación, pero enfatiza la dimensión ontológica del proceso, siendo la base de la crisis una ontología moderna que promueve una manera de 'ser en el mundo' que fragmenta y destruye la vida humana y la

naturaleza, para lo que enfatiza la importancia de los procesos de diseño autónomo para facilitar la generación de alternativas *comunale*s desde otras ontologías contenidas en las comunidades locales en resistencia, una transición a lo que denomina un pluriverso, en cuanto un conjunto de iniciativas locales y diversas. **Escobar** y **Esteva** se unen en la crítica del desarrollo como una de las principales expresiones del estilo de vida occidental que se ha expandido a lo largo del planeta, justamente por su experiencia previa con el post-desarrollo, pero **Esteva** enfatiza más la dimensión de los sistemas disfuncionales modernos que se han vuelto contra-productivos (la salud, la alimentación, el transporte, etc.) frente a los cuáles las comunidades van generando sus propias alternativas, mientras que **Escobar** enfatiza su dimensión ontológica, como un ejemplo de diseño social que se ha convertido en 'pesadilla' al expandir una ontología dualista que separa elementos que en otras ontologías están estrechamente conectadas (cultura y naturaleza, lo espiritual y la ciencia, el individuo y la comunidad, etc.). Como ya mencionamos, en cuanto a la dimensión propositiva de sus estructuras narrativas y de argumentación, ambos autores tienen un énfasis en dar relevancia a las experiencias del 'pasado' que han sido desperdiciadas, llamadas 'tradicionales' o 'locales', para desde allí mirar hacia el futuro creativamente. **Esteva** visualiza una gran articulación de comunidades y movimientos en red, combinando elementos de autonomía y cooperación, núcleos culturales y políticos autonomizados pero interconectados en forma de red, que van generando prácticas locales en diferentes áreas (alimentación, salud, educación, gobierno, etc.) que sustituyen la dependencia hacia las instituciones públicas y privadas en crisis. Para eso articula el término 'ámbitos de comunidad o comunalidad' que describen este movimiento y propuesta. En el caso de **Escobar**, como ya dijimos visualiza procesos de diseño autónomo en territorios en resistencia, con el apoyo de 'diseñadores' sensibilizados con estos movimientos, ayudando a las comunidades locales a avanzar por un proceso de aprendizaje e investigación sobre su realidad y sobre sí misma, construyendo escenarios posibles para la transformación, e ideando pasos y líneas de acción para avanzar en este proceso de transición que finalmente puede impactar a una región entera (como el caso de Norte del Cauca, uno de los ejemplos que finalmente propone). Los agentes principales de cambio son similares en ambos casos, centrándose en las comunidades locales y grupos alternativos, tanto del sur como del norte global, en general subalternas, siendo estas mismas los beneficiarios del proceso, proceso al que podrían irse sumando más y más comunidades y movimientos en el camino.

Esquema 7: Análisis argumentativo y narrativo: Gustavo Esteva (2013) "La insurrección en curso", en *Crisis Civilizatoria y Superación del Capitalismo*

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: La amenaza de las fuerzas que pueden llevar a una ampliación del capitalismo; la obsesión por el desarrollo de los gobiernos de izquierda

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): vivimos una catástrofe civilizatoria. Ante la Incertidumbre de la crisis las comunidades están construyendo un 'mundo nuevo': la transición hacia una 'Nueva Era'.

META:

Era post-capitalista, el sentido del buen vivir o mutua crianza

VALORES:
Buen vivir y mutua crianza. La relacionalidad, la comunalidad, autonomía, creatividad, colectividad, reciprocidad.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Fin del capitalismo. Herramientas y tecnologías modernas: se tornaron sistemas contra-productivos.

El dogma del crecimiento genera sobre-crecimiento, un cáncer social (injusticia, miseria, crisis ecológica, etc.).

MEDIOS-META:

Proceso en marcha: 'ámbitos de comunidad' en construcción, articulación pluralista. Red de núcleos culturales y políticos.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

La religión como un actor social. Crítica al dogmatismo. Un elemento de la diversidad, bajo el posmodernismo como una forma particular de aproximarse al mundo y conocer.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-bajo (-)/ 1 Mención**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Un movimiento 'invisible' de pequeñas organizaciones y grupos.

BENEFICIARIOS:

Comunidades deseosas de salir del modelo dominante, extendiéndose luego a espacios regionales y globales.

Esquema 8: Análisis argumentativo y narrativo: Arturo Escobar (2016) "Autonomía y diseño. La realización de lo comunal"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: La tendencia en las comunidades de aceptar proyectos convencionales; el desvirtuar conceptos como Buen Vivir, decrecimiento.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Crisis civilizatoria, consecuencia de ontología de un solo mundo. Convocar transiciones culturales para la realización de lo comunal y lo pluriversal

META:

Era Ecozioca, Pluriverso. Nueva civilización de la comunalidad, convivialidad, post-desarrollo.

VALORES:
La autonomía como reflejo de la autocreación de los seres vivos. La relacionalidad, la comunalidad, autonomía, creatividad, colectividad, reciprocidad, biocentrismo, feminismo.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Crisis resultado de modo de vida dominante. Insostenibilidad, desfuturización. Proyecto del desarrollo produjo subdesarrollo. Mundo Único de ontología dualista moderna.

MEDIOS-META:

El diseño autónomo en territorios de resistencia enmarcados en imaginarios de transición. Diseño ontológico en conjunto con las comunidades.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

La espiritualidad de la tierra. Formas relacionales de espiritualidad. Ligar aspectos que han permanecido separados: lo espiritual, ecológico, social, etc. Crítica a las religiones patriarcales.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Alto (++)/ 104 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Comunidades subalternas del norte y sur global. Comunidades indígenas, afro y otros movimientos.

BENEFICIARIOS:

Regímenes culturales aun no penetrados por imaginario moderno-capitalista, extendiéndose luego a espacios regionales y globales.

En términos del contenido espiritual, estos autores presentan algunos elementos interesantes, en particular **Arturo Escobar**. Llama la atención que en su texto hay 104 afirmaciones en total, haciendo referencia principalmente tanto a lo 'espiritual' y al 'budismo'. Esto se debe en gran parte a su análisis del pensamiento de Francisco Varela en sus intentos por construir una ontología de la vida diferente a la occidental moderna, conectando sus investigaciones sobre la biología de la vida con el budismo, en términos de enfatizar la interdependencia de la realidad (espiritualidad relacional), una idea de individualidad expandida diferente al individuo moderno autosuficiente, y al mismo tiempo enfatizando la autonomía como la característica de la vida (autopoiesis), pero en un sentido diferente a la autonomía liberal, sino que conectada con su noción de *comunalidad autónoma* (enfatizando lo colectivo sobre lo individual). A estos elementos va sumando otros aspectos, tomados de otros discursos de transición y del BV, enfatizando la dimensión ecológica, una espiritualidad de la tierra o una ecología *espiritual*, afirmando que las formas *relacionales* de espiritualidad tienen el potencial de contribuir a los diseños de transición para la realización de lo comunal. Para **Escobar** es relevante que los discursos de transición conectan cosas que han estado 'separadas' en el discurso moderno, como las dimensiones culturales, político-económicas, ecológicas y espirituales, y aboga por una academia que da atención seria a estos aspectos, a diferencia de los esquemas académicos tradicionales y hegemónicos. Junto a esto critica a las religiones 'patriarcales' y 'dogmáticas', un elemento común con otros DT. Recordando nuestro marco conceptual y analítico, es muy interesante observar aquí una semántica que intenta conectar muy directamente un contenido espiritual con procesos *creativos* que impulsan transiciones societales y civilizatorias, y que enlaza los mundos subjetivo, intersubjetivo y natural/objetivo. Este contenido apela a aspectos cognitivos y actitudinales, así como dimensiones de la realidad social y natural, generando una semántica diferente a la 'tradicional' o 'moderna', que visualizan lo espiritual como algo mágico, estático, privado o solo 'dado', y no que puede generar procesos constructivos en otras esferas sociales como las económicas, políticas, etc. Esto lo abordaremos con un poco más de profundidad en el siguiente apartado de este capítulo.

En el caso de **Esteva**, a diferencia de **Escobar** no presenta un contenido espiritual muy fuerte, con prácticamente ninguna mención, pero se puede inferir de su pensamiento que lo considera un elemento más de la realidad, bajo un enfoque posmoderno de reconocer la diversidad

social. Esto se debe en particular por su enfoque más político, mientras **Escobar** se centra más en las dimensiones ontológicas. Al igual que **Escobar** y otros autores, presenta un rechazo a las nociones dogmáticas de religión, considerando por ejemplos a la economía neoliberal casi como una nueva religión 'dominante', con sus propios dogmas e instituciones.

Por su lado, **Luis Razeto**, **Franz Hinkelammert** y **Henry Mora** también relevan la dimensión comunal y comunitaria por sobre la dimensión estatal y/o privada (en el sentido empresarial) para impulsar la transición, visualizando procesos de construcción autónoma desde los niveles locales, pero hacen un mayor énfasis en el valor de la solidaridad, así como de la economía social y solidaria (ver en las siguientes páginas sus esquemas narrativos/ argumentativos resumidos). En el caso de **Razeto**, también visualiza que la 'nueva' y 'superior' civilización que emerge como respuesta a la crisis es producto de una infinidad de acciones, abarcando los más amplios campos de la experiencia humana. Esta nueva civilización, la cual sería la meta de esta *gran transformación*, superaría la crisis de los tres pilares o fundamentos esenciales de la actual civilización moderna, su pilar económico, su pilar político y el pilar cultural, impulsando por medio de una serie de acciones creativas, llevadas a cabo por hombres y mujeres autónomos, creativos y solidarios, una nueva economía, una nueva política y una nueva ciencia. En el eje de esta nueva civilización que visualiza **Razeto** hay una superación de las formas verticales y excluyentes de la economía, la política y la ciencia/cultura, promoviendo procesos de economía pluralista y solidarias, formas de participación política basadas en el empoderamiento de las personas y las comunidades por fuera del marco de los partidos políticos y el Estado (que más bien sería transformado y descentralizado), fusionando a la sociedad civil con la sociedad política, y una ciencia basada en la participación amplia de las personas y comunidades en la generación y aplicación del conocimiento, aprovechando las nuevas tecnologías de la información. Esta sociedad más horizontal y menos vertical estaría basada en el surgimiento de un 'hombre nuevo', un proceso de desarrollo personal y social, que tiene al conocimiento en su centro, generando una 'red de redes', una 'comunidad de comunidades', articulando e intercambiando las diferentes iniciativas en un proyecto común de construcción de una nueva civilización. Para **Razeto** algo esencial de este proceso, y que refleja las raíces Gramscianas de su pensamiento, es la importancia de la praxis, de una 'filología viviente', por medio de la cual estas diferentes iniciativas estarían ensayando un nuevo proyecto

civilizatorio, el cual ya estaría en curso, produciendo diversas prácticas de una nueva civilización, las que estarían gradualmente conectándose por medio de la generación de redes y aprovechando las tecnologías de la información, abarcando a su vez cuerpos colectivos cada vez más grandes y niveles de acción, desde lo familiar, comunitario, regional, nacional y mundial.

Esta estructura narrativa del pensamiento transicional de **Razeto** que hemos resumido tiene muchos elementos en común con lo planteado por **Hinkelammert** y **Mora**. Aunque en su texto **Razeto** si hace un énfasis en lo económico, analizando las teorías de la valorización y aspectos del pensamiento de Marx para discutir temas como el mercado, el dinero y otros relacionados, en el texto de **Hinkelammert** y **Mora** el énfasis en la economía es mayor. Para estos autores la base de la crisis civilizatoria a la que hacen referencia es que pone en jaque no solo el sistema económico, sino que el sistema de vida, expandiendo una razón instrumental y un circuito 'medio-fin' a niveles planetarios y que ha pasado a ser la base de la crisis ecológica y social que atraviesa al mundo. Esta 'irracionalidad de lo racionalizado' de la civilización moderna, para **Hinkelammert** y **Mora**, estaría presente tanto en el capitalismo como el socialismo, en cuyo eje está la idea del progreso ilimitado y que pone a lo económico como la primera instancia de la vida. Para estos autores, la base de la transición sería la recuperación del sujeto y de la vida, una 'economía de la vida', que permita integrar coherentemente la reproducción de la vida humana en el circuito natural de la vida, un método que permita analizar la vida real de los seres humanos en función de esa misma vida y la reproducción de sus condiciones materiales de existencia, en este sentido que considere a la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir y a la convivencia como la base de las relaciones entre los seres humanos y con el mundo natural. Esta nueva 'racionalidad' estaría en total oposición con la racionalidad de la máxima ganancia, la acumulación, el egoísmo y una eficiencia economicista, que gobierna el modelo económico capitalista, y la meta de la transición justamente sería una sociedad y economía post-capitalista. Entre los medios que **Hinkelammert** y **Mora** proponen para avanzar en este proceso de transición civilizatoria está la Economía Social y Solidaria, basada en experiencias asociativas, populares y mutualistas, complementando y ampliando el rol del Estado social de derecho.

Esquema 9: Análisis argumentativo y narrativo: Luis Razeto (2011) "¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: Las tendencias reformistas o que repiten los patrones de la 'vieja civilización'.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): La actual crisis económica es una crisis de civilización. Creación de una nueva civilización superior: una gran transformación producto de una infinidad de acciones.

META:

Una nueva civilización superior a la anterior.

VALORES:

Autonomía, creatividad y solidaridad.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Crisis orgánica de la civilización moderna y del capitalismo en sus pilares político, económico y cultural.

Crítica a la apropiación capitalista del mercado y el dinero; crítica al Estado, la burocracia y los partidos políticos, que generan dependencia; y crítica a la ciencia y a la educación, por su modo elitista, jerárquico y positivista.

MEDIOS-META:

Nueva ciencia y cultura, nueva política y nueva economía. Red de redes.

Proyecto de una 'nueva civilización': unificando los esfuerzos de un número creciente de individuos y grupos

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

Conexiones entre espiritualidad y ética como base para una nueva economía, política y cultura. La capacidad de amar al Ser total. Espiritualidad del desarrollo humano. Emergencia de un 'hombre nuevo'.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-alto (+)/ 28 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Hombres y mujeres, autónomos, creativos y solidarios. Sociedad civil.

BENEFICIARIOS:

Humanidad, desde escala local a planetaria. Individuos y comunidades.

Esquema 10: Análisis argumentativo y narrativo: Franz Hinkelammert y Henry Mora (2013) "Economía, vida humana y bien común. 25 Reflexiones sobre Economía Crítica"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: Amenaza de un nuevo triunfo del capitalismo, o una larga crisis de decadencia.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Hay con una crisis de civilización que pone en jaque al sistema de vida: se requiere una Economía para la Vida, orientada hacia la reproducción de la vida

META:

Una economía y sociedad post-capitalista. Que contenga a la naturaleza.

VALORES:

La vida de la naturaleza como fundamento de toda posibilidad de vivir. Ética del bien común.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Crisis de valorización, circuito medio-fin, con dimensiones planetarias.

El sistema no puede seguir creciendo sin provocar una crisis ecológica de dimensiones apocalípticas

MEDIOS-META:

La economía de la vida como método de evaluación. Promover una sociedad solidaria y ESS como complemento al Estado.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

Una economía para la vida satisface todas las necesidades humanas, incluidas las espirituales.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio (+-)/ 23 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Equilibrio interinstitucional entre plan y mercado, subsidiario al sujeto humano.

BENEFICIARIOS:

Enfoque en los sujetos locales, fortaleciendo sus capacidades.

Aunque en estos autores se percibe una mayor relevancia del Estado en comparación con **Escobar**, **Esteva** y **Razeto**, finalmente para ellos tanto el Estado como el mercado deben estar supeditados al sujeto humano, buscando un equilibrio interinstitucional entre la planificación y otras formas de mercado (no sólo privado, también comunitario) que aseguren el pleno empleo. Finalmente similar a **Razeto**, los beneficiarios son los sujetos locales que deben empoderarse, desarrollando proyectos personales y sociales que respondan a las necesidades de sus realidades. **Hinkelammert** y **Mora** comparten con **Razeto** una crítica a la ciencia positivista, al igual que **Escobar**, y proponen una relectura crítica de algunos de los elementos del pensamiento de Marx, pero en conexión también con otras producciones intelectuales como el post-desarrollo, el BV, etc., para la construcción de esta 'economía para la vida'.

En términos del contenido espiritual, en los esquemas de argumentación de estos tres autores se aprecia una presencia relevante, que hemos calificado de *medio-alto*. En ambos textos hay un número importante de menciones, y el contenido espiritual se conecta de diferentes formas con sus argumentaciones y narraciones para la transición. En el caso de **Razeto**, lo espiritual está referido especialmente a un doble proceso de desarrollo personal y social para la transformación del mundo, conectando tanto las dimensiones subjetivas con las intersubjetivas, permitiendo al ser humano trascender los impulsos biológicos de la supervivencia y la evolución, y construir estados de civilización superiores. Esta sería una capacidad que está presente en cada persona, la capacidad más democrática, y que se refleja en la capacidad de amar al Ser total, siendo la base del 'hombre nuevo' que propone tanto como fuente así como producto de la nueva civilización. **Razeto** denomina esta ética como la 'espiritualidad del desarrollo humano' y es un elemento central de su pensamiento, atravesando todo el texto pero dedicando un capítulo especial al final para abordarlo con más profundidad. Podemos observar aquí una semántica muy interesante, con elementos religiosos como el 'amor', pero a la vez articulados con la transformación personal y social, vinculando procesos de construcción de civilización y refinamiento de las interacciones y modos de existencia humanos, como vimos en nuestro marco conceptual. También se articula lo espiritual con el conocimiento, siendo uno de los elementos que incide en la generación de nuevas prácticas sociales, la 'filología viviente', para una nueva civilización.

En el caso de **Hinkelammert** y **Mora** también hay una presencia importante de un contenido espiritual, especialmente con relación a lo que definen como las dimensiones de la vida, donde mencionan lo personal, lo social y lo espiritual, haciendo referencia a alguna realidad tanto interior como exterior. También identifican lo espiritual como una de las necesidades humanas, junto con las individuales, sociales y materiales, que debe satisfacer una economía para la vida, y afirman que lo que distingue al ser humano de los animales es su capacidad de trascender, la capacidad de descubrir las posibilidades ante la infinitud o lo imposible. En este esquema argumentativo y narrativo lo espiritual aparece como uno de los elementos y fundamentos de la vida, que debe reproducirse en armonía con el mundo natural y social para mantener su existencia como ser humano, la base finalmente del proceso civilizatorio que busca construir formas armoniosas de 'habitar' este plano material.

Existe en este conjunto de semánticas, de acuerdo a este análisis de las estructuras narrativas y argumentativas, una *demanda* de una dimensión espiritual a ser tomada en cuenta en los procesos de generación de modelos económicos y sociales, de construcción de civilización, para afrontar la crisis civilizatoria que se percibe en la base de los desafíos que enfrenta la humanidad hoy en día. La pregunta que nos va surgiendo a lo largo de este análisis es qué implicancias tiene esta demanda de *contenido espiritual*, tanto conceptuales como prácticas, a la luz de nuestro marco teórico e histórico: cómo pretenden estos autores aplicar los diferentes conceptos que están presentes en estos discursos; de qué manera pueden plasmarse o se están plasmando en el plano material y de la acción social, cómo podrían tomar forma o generar ciertas figuraciones sociales en un determinado territorio. Esto es algo en que nos podrá ayudar de cierta forma el estudio de caso que realizaremos en el siguiente capítulo, a modo de ilustración y contraste con estas semánticas.

Otro autor que hemos clasificado como parte de este conjunto de textos es **Felix Patzi**, cercano al pensamiento comunal, pero innovando en su elaboración teórica, y quien nos conectará con el último conjunto a través del desarrollo del pensamiento indígena en este campo discursivo (ver en la siguiente página su esquema narrativo/argumentativo resumido). En el caso de **Patzi**, se observa una importante influencia de la teoría sociológica de sistemas en su marco de pensamiento para la transición, que en su caso sería desde el sistema 'liberal'

hacia lo que denomina un sistema 'comunal'. Pero como él mismo señala, su versión de la teoría de sistemas presenta importantes diferencias con las teorías sociológicas más recientes, como el caso de Luhmann. Un aspecto importante es que para **Patzi** la sociedad como sistema no está compuesta por una serie de sub-sistemas diferenciados, como plantea Luhmann y otros autores, tales como la economía, la ciencia, la religión, la política , el arte, etc., sino que para **Patzi** el sistema sería en su esencia lo económico y lo político, siendo todo lo demás 'entorno'. Esta es la base para su propuesta de transición hacia un sistema comunal, pues de acuerdo con **Patzi** la esencia del sistema económico y político de la experiencia indígena sería justamente su *comunalidad*, la que presenta como una alternativa a la opción liberal moderna en crisis. En este sentido, de acuerdo con **Patzi** la causa de esta crisis sería justamente la colonialidad del sistema moderno, generando una realidad 'subalterna' que se habría mundializado por medio del proceso de colonización y expansión de la modernidad, y en cuya base estaría el racismo. Para **Patzi** los intentos del multiculturalismo liberal de integrar a las identidades indígenas, particularmente en Bolivia, serían limitados pues estarían abordando solamente aspectos del entorno (la cultura, la religión, el arte, el idioma, etc.), dejando fuera los aspectos centrales que determinan la transformación del sistema social: la gestión económica y la gestión política. Desde este punto de vista **Patzi** critica también lo que denomina como 'etnocentrismo' indígena, cual serían los movimientos indígenas y propuestas ideológicas que resaltan la centralidad de las dimensiones culturales, y su reconocimiento, para la liberación de los pueblos indígenas, llevando de acuerdo con él al fracaso del movimiento indígena. Por ello la propuesta de **Patzi** estaría justamente centrada en estas dos dimensiones de lo que denomina el sistema mismo, proponiendo, por un lado, la sustitución de la economía capitalistas por empresas comunales y, por otro, la sustitución de la democracia representativa por el poder comunal, resaltando valores como la rotación y la obligatoriedad del servicio público, y la propiedad colectiva por sobre la privada, pero con su distribución privada en calidad de posesión. Es muy interesante notar los elementos marxistas del pensamiento transicional de **Patzi**, que lo conectan en este sentido con **Hinkelammert** y **Mora**, e incluso con **Esteva** y **Razeto**, resaltando las dimensiones más horizontales y sin jerarquías de la organización social, y valores como la solidaridad y la cooperación. Aunque para **Patzi**, justamente por su no apego a la dimensión cultural, estos aspectos centrales del sistema pueden estar acoplados a diferentes entornos, ya sea rurales, urbanos u otras dimensiones culturales (lengua, costumbres, etc.),

Esquema 11: Análisis argumentativo y narrativo: Felix Patzi (2009) "Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: El etnocentrismo indígena y las políticas de autonomía y multiculturalidad liberales

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): El sistema comunal es una alternativa al sistema liberal moderno y colonial

META:

Otro tipo de civilización. Sustituir el sistema liberal por el sistema comunal

VALORES:

Lo comunal, lo colectivo, la solidaridad, la obligatoriedad del servicio público.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

El sistema moderno, mundializado con expresiones diversas en los países subalternos, está en crisis (patologías socioculturales, desigualdad y racismo).

MEDIOS-META:

Propuesta del sistema comunal, basado en los sistemas indígenas: sustituir economía capitalista por empresas comunales y democracia representativa por el poder comunal

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

La religión es un elemento del entorno interno. Como otras prácticas culturales, no es determinante para generar los elementos del sistema comunal

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-bajo (-) / 27 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

Formas de gobierno y empresa colectivos

BENEFICIARIOS:

Es aplicable a la sociedad en su totalidad el sistema comunal.

abriéndose a innovaciones culturales que vayan más allá de las formas tradicionales de la cultura indígena, pues la esencia estaría en la comunalidad, la que podría aplicarse y 'acoplarse' a muchas dimensiones (valorando en este sentido ciertos aspectos de la modernidad, en especial la ciencia, la tecnología y la industria).

Los agentes de cambio que propone **Patzi** también tendrían un énfasis en los cuerpos colectivos, tales como empresas comunales, agrupaciones colectivas de trabajadores e indígenas, mecanismos de gobierno comunal, etc., los que podrían expandirse también hacia otros niveles de funcionalidad, tales como el gobierno regional. Los beneficiarios en este sentido serían toda la sociedad, pudiendo los esquemas comunales funcionar en diferentes tipos de organización, desde los niveles locales, regionales y nacionales. En este sentido, para **Patzi** la transición al sistema comunal sería la forma de superar las desigualdades y opresiones que generan las estructuras coloniales heredadas por la modernidad, superando las limitaciones de los movimientos anti-sistémicos que se centran solamente en los aspectos culturales de las patologías modernas, teniendo un alcance más allá de la realidad boliviana o latinoamericana. Una de las principales diferencias entre la propuesta de **Patzi** y las de **Escobar**, **Razeto**, **Hinkelammert** y **Mora** es su menor contenido espiritual (medio-bajo), justamente por su definición de lo cultural como entorno (interno) y no como el centro del sistema. Reconoce y menciona a la religión como uno de los elementos culturales de la sociedad, pero no tendría un rol determinante en el proceso de transición para la generación de los elementos del sistema comunal, lo que lo asemeja con el pensamiento de **Ramírez** y la **CEPAL**, y lo distingue de estos autores (salvo el caso de **Esteva**), así como de otros pensadores indígenas que veremos a continuación. A pesar del menor contenido espiritual en el pensamiento de **Patzi** y **Esteva**, podemos afirmar de todos modos que en este grupo de autores existe un importante énfasis en las conexiones entre lo relacional y la espiritualidad, y en la comunalidad, dimensión que podremos abordar con más profundidad en la siguiente sección con nuestro análisis fino.

4.3.5 Conjunto 4

El último grupo de textos que abordaremos en nuestro proceso de análisis de estructuras narrativas y argumentativas son de los autores **Simón Yampara** y **Josef Esterman**, el primero

sociológico boliviano aymara y el segundo teólogo suizo radicado en Bolivia experto en filosofía andina, representando en cierto sentido las nociones más indígenas del BV y una visión de crisis y transición civilizatoria fundada en esos marcos culturales, pero con pretensiones universales (ver en las siguientes dos páginas sus esquemas argumentativos/narrativos resumidos). Para ambos autores la humanidad, y sus respectivas sociedades nacionales, vive un momento de crisis civilizatoria o de un 'modelo' civilizatorio, que en términos aymaras puede denominarse como el 'tercer Pachakutik', en referencia a una nueva 'época' de grandes transformaciones. En ambos casos se visualiza al BV, o mejor dicho Suma Qamaña, como una alternativa o posible solución a la crisis, con la meta de superar la matriz occidental dicotómica o de 'desarrollo' por una matriz civilizatoria basada en la armonía con la naturaleza, la relacionalidad, la complementariedad, la reciprocidad y la correspondencia, o la Cosmoconvivencia andina. Los dos autores tienen bastante similitud en sus propuestas y visiones, aunque también presentan diferentes énfasis o focos en sus argumentaciones. Ambos proponen la búsqueda de un diálogo de aportes civilizatorios o una convivencia intercultural, combinando elementos de las civilizaciones occidentales y ancestrales en la construcción de una alternativa. Ambos también critican el paradigma occidental del desarrollo y el progreso ilimitado como una de las causas principales de las crisis actuales, al generar una aproximación dicotómica, instrumental, utilitaria, destructiva y mecanicista con relación a la naturaleza, así como en la relación entre diferentes pueblos y culturas (colonialismo, etnocentrismo). Sin embargo, en algún sentido **Yampara** se centra más en la universalidad del paradigma de vida que ofrece el Suma Qamaña, lo que denomina Cosmoconviviencia, mientras que **Estermann** dedica más atención a criticar las bases filosóficas del modelo occidental (judeocristiano y helénico) en contraposición a lo que denomina pachasofía y 'filosofía andina'.

Estas afirmaciones para la acción y de visión sobre las circunstancias de la crisis son ofrecidas sobre la base de un análisis práctico de las alternativas u obstáculos que se enfrentan, como la fuerza de la influencia del paradigma occidental en las comunidades indígenas, el riesgo de verlo sólo como una crisis económica o social y no visualizar sus bases civilizatorias, el estar satisfecho con cambios políticos superficiales que no abordan la colonialidad subyacente de la matriz sociocultural, el peligro de centrarse en el choque entre civilizaciones en vez de resaltar el complemento entre éstas, así como el peligro de cooptación discursivo que amenaza al

Esquema 12: Análisis argumentativo y narrativo: Josef Esterman (2012) "Crisis Civilizatoria y Vivir Bien"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: El hechizo que ejerce el modelo capitalista en las comunidades indígenas; la tergiversación del Buen Vivir.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Vivimos la crisis de un modelo civilizatorio. El Buen Vivir es una alternativa, una 'utopía retrospectiva', para otro modelo civilizatorio.

META:

El Sumal Kawsay. Incluye a los demás seres, animales, plantas, minerales, astros, espíritus y divinidades.

VALORES:
Los los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad Armonía con todos los seres, una convivencia intercultural.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

Crisis se refleja en cambio climático, las limitadas reformas propuestas, y la lógica intrínseca del modelo capitalista y modelo de vida basado en el paradigma del progreso y crecimiento ilimitado.

MEDIOS-META:

La crítica filosófica intercultural basada en la cosmovisión andina. Deconstruir principios de la modernidad para construir la transmodernidad indígena.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

El desarrollo sujeto a los aspectos espirituales, religiosos, sociales y políticos. El ideal del "Vivir Bien" se extiende a la Naturaleza y al cosmos, que incluye al mundo espiritual y religioso.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Alto (++) / 40 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

El Estado y los movimientos sociales, el nivel individual, los intelectuales, las organizaciones y comunidades indígenas.

BENEFICIARIOS:

A nivel global, decrecimiento en los países industrializados, un crecimiento en los más pobres.

Esquema 13: Análisis argumentativo y narrativo: Simón Yampara (2010) "Debate del Buen Vivir, una solución a la crisis de civilización moderna" y (2014) "Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Bien Vivir".

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: El peligro de verlo sólo como una crisis económica, o el caer en el anularnos unos a otros.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Vivimos una crisis del modelo civilizatorio occidental, el tercer Pachakutik. El Buen Vivir amerindio es una alternativa, una posible solución a la crisis.

META:

Superar la matriz occidental dicotómica y de progreso/ desarrollo. El paradigma de vida en el Suma Qamaña, vivir bien en armonía integral

VALORES:
La Cosmoconvivencia. La tetraléctica, conectando lo privado, público, material u espiritual.

CIRCUNSTANCIAS/ DIAGNÓSTICO:

La crisis es sistémica. Lo occidental está en crisis. Más que crisis del modelo capitalista, está en su propio decrecimiento: se refleja en las dimensiones ambientales, sociales, económicas y políticas de la crisis mundial. La contraposición de valores provoca la crisis misma.

MEDIOS-META:

Un entendimiento de aportes civilizatorios, no anularse unos a otros, una nueva epistemología.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL):

Se refleja en la chacana (la conexión entre lo material y lo espiritual), la tetraléctica (la interconexión, lo material y lo espiritual, lo privado y lo comunitario), y la convivencia (entre 4 mundos), las bases del paradigma de vida del Suma Qamaña

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Alto (++)/ (3) + (23) Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:

El Estado y los movimientos sociales, permitiendo el debate.

BENEFICIARIOS:

El Suma Qamaña es un paradigma de vida para toda la humanidad, porque implica el bienestar y armonía de todos y no de unos pocos.

concepto de Buen Vivir, asumiéndolo en términos desarrollistas y sin todas las implicancias de sus concepciones indígenas originales. Esto los diferencia claramente con el pensamiento de autores como **Ramírez** (quien los acusaría de pachamamistas o esencialismo-nativista), y los conecta con la crítica post-extractivista de autores como **Acosta** y **Gudynas**. Sin embargo, por su mayor énfasis en los elementos indígenas del BV, y en especial los religiosos como veremos abajo, se diferencian también en cierto grado con estos dos autores

En cuanto a los agentes principales del cambio y los beneficiarios, hay una énfasis mayor en los movimientos sociales en **Yampara**, aunque reconoce el valor de tener un presidente aymara en Bolivia, pero su rol debe ser permitir el debate y la influencia de los movimientos; por su lado **Esterman** también reconoce el rol del Estado, en especial en el marco de la nueva Constitución en Bolivia y las políticas públicas que puede generar, pero resalta también el rol de los intelectuales junto a los movimientos indígenas y sociales. En ambos casos los beneficiarios son la humanidad en su universalidad y no solamente los pueblos indígenas, presentando al BV y Suma Qamaña como un paradigma de vida y una alternativa universal. Aunque no es claro cómo se podría impulsar un nivel de diálogo intercultural que pudiera llevar a la complementariedad entre matrices civilizatorias, de alguna forma este campo discursivo representa ese proceso de diálogo intercultural, en el cual se resaltan ciertos valores que provienen de diferentes tradiciones culturales y sistemas de conocimiento (como la 'nueva' ciencia o ciencia 'holística'). Tal es el caso de principios y valores como la relacionalidad, la complementaridad, la correspondencia, la reciprocidad, la armonía, la convivencia, la ciclicidad del tiempo, que llevan a la conexión de muchos elementos que en la tradición occidental hegemónica han estado separados (lo material y lo espiritual, lo público y lo privado, la cultura y la naturaleza, entre generaciones, el pasado y el futuro, lo individual y lo colectivo, etc.). Estos elementos los conectan con autores como **Escobar**, **Razeto**, **Hinkelammert** y **Mora**, **Esteva**, que hemos revisado, quienes también enlazan esta idea de lo relacional y lo comunal con una dimensión espiritual. Pero en el caso de **Yampara** y **Esterman**, las bases indígenas de esta espiritualidad y religiosidad les dan una particularidad especial.

En este sentido, es interesante que en estos autores hay una gran presencia de la noción de religión o religiosidad al momento de referirse a algún contenido espiritual para este proceso de

transición civilizatoria (aunque también de espiritualidad, o 'espíritu' y 'deidad'). Esto puede tener relación con las bases más teológicas y filosóficas del pensamiento de **Estermann**, que, similar a **Boff**, ve una conexión natural y central entre religión y espiritualidad. Pero junto con eso, el marco de pensamiento de estos autores presenta una visión de mundo y de la realidad en que elementos naturales y 'sobrenaturales', o materiales y espirituales, se conectan e intersectan constantemente, desde las bases familiares del Jaquicha hasta las comunitarias del Ayllú y las territoriales de Marka, Suyu y Tawantisuyu, reflejando una noción de la naturaleza como 'viva' o dotada de 'espíritu' (Pacha). En estos aspectos se acerca al análisis de **Boff** y **Hathaway** en su presentación del *pananteísmo* (que se diferencia del panteísmo, que identifica o iguala la naturaleza con lo divino, mientras que el *pananteísmo* vería la presencia de lo divino en la naturaleza), al resaltar la dimensión sagrada del mundo en cuanto reflejo y conexión con una realidad espiritual subyacente y trascendente a la vez, basada en la convivencia entre realidades o mundos. Esto conecta con nuestro análisis anterior de cómo en estos discursos de transición se vincula un contenido espiritual con una interconexión entre mundos o dimensiones, como lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo natural u objetivo, viéndolos en este caso como una gran realidad interconectada, o tetraléctica en el caso Aymara/Quechua. Ambos autores presentan un alto contenido espiritual, tanto por la cantidad de menciones como por la centralidad que ocupa en su discurso, supeditando en algún sentido el desarrollo económico a estos aspectos espirituales y religiosos, así como los civilizatorios, culturales y políticos. La visión de civilización hacia la cual la humanidad debe transitar tiene para estos autores una clara dimensión espiritual, pero interconectada con lo material, a diferencia de la civilización occidental, que los separa o ve en conflicto, y que a su vez reduce lo espiritual al plano privado o subjetivo. De este modo, a este grupo de autores les distingue una noción de transición civilizatoria 'indígena' que, aunque también está presente en algunos elementos de la producción intelectual de los otros autores de este campo discursivo, en este conjunto adquiere una preeminencia o distinción mayor.

4.3.6 Análisis integrado

Luego de nuestro análisis de las estructuras de argumentación y narración en la *muestra* seleccionada de textos de intelectuales representativos de este campo discursivo, presentamos a continuación un análisis integrado de estas diferentes narrativas, sobre la base de las estructuras en común. Tal como se observa durante el proceso analítico, al agrupar a los diferentes autores de acuerdo con ciertas tendencias o elementos en común, podemos identificar al menos cinco grandes narrativas al interior de este campo discursivo, las que resumimos en una Tabla (ver abajo). Estas narrativas las hemos denominado como "*Impulso tecno-ambiental*", "*Biosocialismo*", "*Eco-social*", "*Relacional-comunal*" y "*Civilizatorio-indígena*", uniendo a los autores de acuerdo con estructuras argumentativas similares y ciertos énfasis en sus narrativas. En algunos casos, hemos identificado 'variantes' internas sobre la base de la diversa producción de diferentes autores y la alta densidad de contenido, y en algunos casos hemos agrupados a los autores de acuerdo con ciertos criterios comunes. A continuación pasamos a analizar la tabla resumen, describiendo los criterios que hemos adoptado para generar esta primera estructura interpretativa de las diferentes narrativas que contiene este campo de los DT latinoamericanos, lo que nos sirve de base para visualizar el contenido espiritual enlazado en cada una.

Por un lado, es interesante apreciar que estas diferentes narrativas tienen en general varios elementos en común, lo que refuerza su pertenencia a un mismo campo discursivo, en este caso de los discursos de transición civilizatoria latinoamericanos. Comparten por ejemplo varios aspectos de la meta (una nueva civilización, nueva época, algún tipo de gran transformación cultural y material a realizarse), los valores que la sustentan (como la solidaridad, la creatividad, el buen vivir o la 'vida' misma, la acción colectiva, la armonía, los derechos de la naturaleza, la complementariedad, la reciprocidad), las circunstancias o diagnóstico sobre el cual se basan (algún grado de crisis civilizatoria, las raíces históricas de la crisis, la relación con la crisis de la modernidad, del capitalismo o del desarrollo, las bases ontológicas y epistemológicas de la crisis, etc.), así como los medios propuestos para lograr la meta buscada (diversos tipos de transición societal, procesos de crítica epistemológica y ontológica, dialogo de saberes e interculturales, acciones constitucionales y políticas e intervenciones desde políticas públicas, etc.). Por otro lado, presentan importantes diferencias,

algunas temáticas (cómo el énfasis en determinadas áreas del conocimiento o la acción) y otras de estrategia (como la preferencia de ciertos agentes principales de cambio, o la preeminencia de determinados valores u objetivos generales que enmarcan su discurso, o el lugar que ocupan en el campo general – una mayor centralidad discursiva o una cierta presencia periférica). Esto nos permite visualizar diferentes tendencias que reflejan una variedad de discursos al interior del campo, cada uno 'enmarcado' (*framed*) bajo ciertos valores o conceptos prevalecientes, los que se reflejan en el nombre con el que les hemos clasificado.

Comenzaremos describiendo al discurso que hemos denominado como "*Impulso tecno-ambiental*", el que se basa principalmente en el texto de la CEPAL que analizamos. Sin embargo, este discurso representa lo que hemos descrito como una serie de textos institucionales, tanto de organismos internacionales como algunas agencias nacionales, que han comenzado a ocupar una jerga que se refiere a cierto tipo de transición social u ecológica que se debe realizar para superar las crisis actuales, generando un nuevo estilo de desarrollo. Esta línea discursiva se ubica de alguna forma en la periferia del campo, o en sus contornos más alejados, pues es uno de los que más elementos diferenciadores tiene con relación a los otros discursos analizados. Por ejemplo, no cuestiona las bases de la modernidad o del capitalismo, su meta se centra en alcanzar ciertos niveles mínimos de sostenibilidad e inclusión social reflejados en instrumentos internacionales como los ODS o la Agenda 2030, pero no tanto una transformación radical o más profunda de los estilos de vida. Los medios-meta que visualiza se centran en gran parte en las posibilidades del avance tecnológico y las alianzas políticas, y con menos fuerza en las transformaciones culturales o desde el nivel comunitario, entre otros. Estos elementos diferenciadores se resumen en la concepción de 'tecno-ambiental', reflejando la preeminencia de una mayor confianza en la transformación tecnológica por sobre otros procesos de cambio cultural y de estilo de vida para una transición hacia una sociedad social y ecológicamente más sustentable, acercándolo más a los marcos de lo que se denomina como la "economía verde'. Además, tiene una bajo contenido espiritual, no teniendo éste una mayor relevancia en sus argumentaciones, aunque reconoce a la religión como un actor tradicional del campo social que se debe tener en cuenta junto a los otros. Sin embargo, por la estructura argumentativa que contiene lo ubicamos dentro de este campo de los DT, pues contiene un llamado a la acción que resalta un cambio de época y de paradigma ante el reconocimiento de

una crisis sin precedentes[29] que requiere superar un modelo de desarrollo dominante insostenible, lo que implica profundas transformaciones (en gran parte productivas, de definición de bienes comunes a nivel internacional y un cambio de fuerzas geopolíticas), una situación que reconocen como única históricamente y que abarca al planeta entero. En conclusión, es un discurso de transición, aunque 'débil'.

Muy cercano a este discurso hemos identificado al "*Biosocialismo*". Esta narrativa o discurso representa de alguna forma a la línea a la que nos hemos referido como 'neo-desarrollismo', que abarca el modelo impulsado por los gobiernos progresistas de izquierda que surgieron en Ecuador, Bolivia, Argentina, Nicaragua, Venezuela y Brasil a partir de 2007 aproximadamente (aunque algunos han cambiado recientemente de orientación política, como en Argentina y Brasil, con los gobiernos de Macri y Bolsonaro respectivamente), que han perseguido una suerte de socialismo del siglo XXI, aunque con variaciones entre sí. Aunque este discurso tiene elementos de una narrativa de transición más bien 'fuerte', comparte varios elementos con la narrativa de "*Impulso tecno-ambiental*". Como vimos, ambos tienen un énfasis en valores socialistas como la desigualdad y la redistribución, la centralidad en las dimensiones productivas de la crisis, la visualización del rol del Estado como impulsor de las transformaciones necesarias, la crítica al neoliberalismo como un periodo de reformas que han profundizado la crisis ecológica y una confusión sobre el rol de las Naciones Unidas, un bajo contenido espiritual (materialismo progresista), y la importancia de la *real politik* en cuanto estrategia de acción (rol de los partidos políticos, las alianzas internacionales, las reformas constitucionales, el rol de la ciudadanía, etc.). Sin embargo, lo que distingue este discurso del anterior es la mayor radicalidad de sus planteamientos, haciendo un llamando a una Gran

[29] La siguiente cita refleja bien este punto: "*La humanidad se encuentra ante un punto de no retorno: el impacto ambiental del estilo de desarrollo dominante pone en peligro su supervivencia y la de otras especies. La destrucción del medio ambiente asociada al crecimiento económico ha sido una constante en la historia, pero en la actualidad muestra dos singularidades. Una de ellas es que su impacto no es solo local, sino que afecta a recursos comunes: la atmósfera, los océanos, las capas polares y la biodiversidad. La segunda es que, por primera vez, hay una generación consciente e informada, a partir de las evidencias científicas, de este impacto y del riesgo que las acciones humanas representan para el medio ambiente. El equilibrio ecosistémico es único y puede ser dañado irreversiblemente por causas antropogénicas. El número de seres humanos seguirá creciendo, al menos por varias décadas, a diferencia de la mayoría de las especies, especialmente los mamíferos, cuyos miembros son cada vez menos o se encuentran en peligro de extinción*" (CEPAL, 2016, p. 53).

Transformación para el que se requiere una gran transición, un proyecto radical con el propósito de construir un socialismo del Buen Vivir. Esta meta parte de un diagnóstico de la crisis actual como una crisis civilizatoria, del modo de producción neoliberal, visualizando a la revolución ciudadana (en este caso impulsada en Ecuador) como el principal motor, aplicando las medidas transformativas desde el Estado por medio de la puesta en marcha de la nueva constitución.

Aunque el *Biosocialismo* tiene como concepto horizonte al BV, tal como analizamos más atrás, existe una variedad de concepciones sobre el BV, las que se reflejan en la otra narrativa que hemos denominado como "*Eco-social"*. Esta narrativa, aunque tiene también una jerga crítica y anti-capitalista característica de los discursos progresistas más cercanos al socialismo, se distingue de la narrativa del *Biosocialismo* por su énfasis en el rol de los movimientos sociales, indígenas y de base, en alianza con otros actores como los gobiernos (descentralizados), académicos, comunidades científicas, etc. Un factor determinante de diferenciación es la visión post-extractivista de la transición de esta narrativa, que se diferencia radicalmente del uso 'estratégico' que el *Biosocialismo* hace de los recursos naturales (financiamiento de políticas públicas, redistribución del ingreso, etc.), reflejando un ecologismo más profundo. También, sus propuestas de acción tienen más elementos de transformación cultural (holísticos, 'nueva ciencia', epistemológicos, ontológicos, diálogo de saberes), donde las estrategias educativas tienen un papel importante, y que hacen a esta narrativa más abierta a un contenido espiritual, variando desde posiciones medianas hacia posturas más fuertes, como las de Elbers y Boff, que visualizan lo espiritual (e incluso a la religión) como un elemento fundamental de la realidad y con un papel clave para la generación de transformaciones profundas. Esta narrativa resalta valores como los derechos de la naturaleza, principios eco-céntricos, la complementariedad, la armonía, la creatividad, la solidaridad, la relacionalidad, que la unen con otros discursos de este campo. Pero hemos identificado al menos dos variantes al interior de esta narrativa: por un lado la "*Post-extractivista*", que resalta los elementos de una transición hacia el post-extractivismo con un énfasis en las políticas públicas y la coordinación entre diferentes niveles y actores, y por otro lado la variante "*Dialógica-liberadora*", que se enfoca más en las dimensiones epistemológicas de esta transición, como el dialogo de saberes, la ciencia holística y la búsqueda de la 'sabiduría' para la transformación. Sin embargo, lo que distingue esta narrativa

es la centralidad que dan a la relación armónica entre *sociedad y naturaleza* como horizonte normativo (no la sociedad por sobre la naturaleza, que de alguna forma está presente en las dos narrativas anteriores), buscando formas de 'salir' de los modelos sociales y epistemológicos extractivistas y antropocéntricos, superando el modo de interacción destructivo asociada tanto al desarrollismo como al socialismo.

Aunque la narrativa "*Eco-social*" refleja valores como la relacionalidad y la solidaridad, podemos distinguir una narrativa que da una centralidad particular a la misma comunalidad y relacionalidad, en cuanto factor determinante, que hemos denominado como "*Comunal-relacional*", que aunque hace referencia a la dimensión ecológica y la relación con la naturaleza, éste no sería el principio organizador o enmarcador del discurso (a diferencia de la '*Eco-social*'). Como se puede apreciar en la Tabla 8, esta narrativa comparte con los otros discursos del campo la crítica a los modelos de desarrollo, el diagnóstico de la crisis como civilizatoria, la conexión de la crisis con las bases ontológicas de la modernidad, las dimensiones planetarias de la crisis, y su expresión tanto en sus facetas políticas, económicas, sociales y culturales. Sin embargo, tiene un énfasis en la dimensión *comunal* tanto como medio de acción así como meta, reflejado en conceptos como 'sistema comunal', 'ámbitos de comunidad', 'comunalidad', 'diseño autónomo', y la importancia de las comunidades y la sociedad civil organizada en una 'red de redes' por sobre los sistemas de gobierno a diferente nivel (y en muchos casos reemplazándolos o fusionándolos). Valores como la diversidad, lo pluriversal, la solidaridad, la infinidad de acciones, la coordinación y articulación, la cooperación, el cuidado mutuo, la autonomía comunal, etc., refuerzan esta dimensión, que aunque también está presente en la narrativa "*Eco-social*" adquiere aquí un rol enmarcador mayor. La dimensión ontológica y epistemológica de las propuestas de acción, basada en procesos de diseño autónomo, promoción de iniciativas diversas, la articulación pluralista de núcleos culturales y políticos, etc., posibilitan también una mayor presencia de un contenido espiritual en esta narrativa, que en general tienen niveles medios y altos. Para la mayoría de los autores de esta narrativa, la espiritualidad (más que la religión) es una dimensión clave en el proceso de transición civilizatoria que buscan, reflejando ya sea una necesidad humana que no es satisfecha por la modernidad, o constituyendo la base del proceso de transformación personal y social que se requiere para una transformación de esta magnitud, o una dimensión que justamente refuerza o

genera la relacionalidad que se requiere para construir una civilización pluriversal, armoniosa con la naturaleza e imbricada con el territorio.

Al igual que en la narrativa anterior, hemos identificado tres variantes al interior de este discurso, reflejando algunos énfasis diferentes: la variante "*Solidaria-comunal*", que tiende a centrarse más en el rol de la solidaridad para la transición, y la dimensión económica con el rol de la ESS (aunque no exclusivamente), la variante de "A*utonomía-comunal*", que resalta las iniciativas de transformación desde el nivel de la vida cotidiana y el acompañamiento de actores aliados a los movimientos sociales en procesos de diseño de transición a niveles comunales y regionales y, por último, la variante "*Sistema comunal*", que se centra en la dimensión sistémica de la comunalidad, en este caso en las dimensiones de gestión económica y política, y sus articulaciones a diferente nivel. La distinción de las tres variantes de esta narrativa, junto con las dos en la anterior, son reflejo de la gran densidad de contenidos que estructuran esta área del campo, por lo que podríamos decir que estas dos narrativas (Eco-social y Comunal-relacional) constituyen el *núcleo central* de este campo discursivo, aunque esto requiere de otras perspectivas analíticas para confirmar de forma más plena esta aseveración (como un estudio bibliométrico de citaciones de autores y sus variaciones en el tiempo, por ejemplo).

Por último, esto nos conecta con la quinta narrativa que hemos identificado al interior de este campo discursivo, que hemos denominado como "*Civilizatorio-indígena*". Como ya hemos mencionado para otros casos, esta narrativa comparte varios elementos de este campo discursivo que reflejan las otras narrativas. Sin embargo, mientras que otras narrativas combinan una diversidad de fuentes epistemológicas y ontológicas en sus argumentaciones (o se centran más en las que provienen de ciertas disciplinas, como la filosofía o la economía, o ideológicas como el socialismo, o temáticas como la ecología, la política o la economía), lo que distingue esta narrativa es la centralidad de los *contenidos indígenas* que fundamentan su propuesta de transición civilizatoria. Nuevamente, el BV es un principio organizador de esta narrativa, pero en su variante indígena, como Sumak Kawsay o Suma Qamaña, con un alto contenido de cosmovisión indígena. Esto hace que en esta narrativa el contenido espiritual (y religioso) sea de nivel alto, basada en la religiosidad aymara y quechua, con una fuerte referencia a la

sacralidad de la naturaleza, y a las conexiones entre lo material y lo espiritual que rigen tanto a los asuntos comunitarios como productivos y políticos (similar a aspectos de las narrativas "Eco-social" y "Relacional-comunal", pero con un énfasis en la cosmovisión indígena). En algún sentido en esta narrativa, la relación sociedad-naturaleza se fusiona, pasando la sociedad a ser parte de la misma naturaleza, aunque hay diferentes grados de expresión de esta noción, pues también se persigue el diálogo entre el marco civilizatorio occidental e indígena.

De este modo, en la Tabla 8 se presenta la síntesis de estas cinco narrativas, basado en nuestro análisis de sus estructuras narrativas y argumentativas. Conectando con nuestro análisis de la estructura temática y fenomenológica del campo realizado en el apartado anterior, se aprecia cierta correspondencia entre estas cinco narrativas, y sus variantes, con las principales temáticas relevadas. Por ejemplo, la centralidad de la discusión sobre la relación sociedad naturaleza está presente en todas las narrativas, pero con especial fuerza en la *Eco-social* con sus expresiones post-extractivistas y de ecología de la transformación de sus dos variantes; la relevancia de la temática de la desigualdad y sus tensiones con el tema del desarrollo y la colonialidad tienen una presencia fuerte en las narrativas de *Impulso tenco-ambiental*, *Biosocialismo* y *Civilizatorio-indígena*; la temática del dialogo cosmovisivo y la importancia de las nuevas formas de conocimiento y de la ciencia están muy presentes en la variantes *Dialógica-liberadora* y *Autónoma-comunal*, así como en la narrativa *Civilizatoria-indígena*: en algún sentido la conexión entre las preocupaciones por los procesos de democratización política y cultural y sus conexiones con la primacía del 'lugar' y del territorio está presente en todas las narrativas, pero con especial fuerza en las diferentes variantes de la narrativa *Relacional-comunal*, en su énfasis en la dimensión comunal de las transformaciones; y, por último, la presencia del valor de la solidaridad y su reflejo en nuevas formas de economía, consumo, y trabajo, está también presente en todas las narrativas, pero con especial fuerza en la variante *Post-extractivista* y por su puesto en la *Solidaria-comunal.*

En cuanto al contenido espiritual, se aprecia un cierto continuo creciente (aunque no uniforme) desde dimensiones más 'bajas' y 'materialistas' en las narrativas "*Impulso tecno-ambiental'* y "*Biosocialismo*", hacia una presencia creciente en la narrativa "*Eco-social*" para luego adquirir una dimensión mucho más profunda en las narrativas "*Comunal-relacional*" y

"*Civilizatorio-indígena*", aunque esto requiere un análisis más fino para identificar matices y variaciones internas, lo que realizaremos en el siguiente y último apartado de este capítulo cuando abordaremos lo que hemos denominado las 'narrativas de contenido espiritual/material' de este campo discursivo.

Tabla 8: Principales narrativas del campo de los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria

DT y narrativas	Impulso tecno-ambiental	Biosocialismo	Eco-social		Comunal-relacional			Civilizatorio- indígena
Variantes			Post-extractivista	Dialógica-liberadora	Solidaria-comunal	Autónoma-comunal	Sistema comunal	
Narrador(es)	CEPAL/Bárcena	Ramírez	Gudynas/Acosta	Elbers/Boff/Hathaway	Razeto/Hinkelamert/Mora	Escobar/Esteva	Patzi	Yampara/Esterman
Declaración/ Afirmación para la Acción-solución	Hay un cambio de época. Modelo de desarrollo insostenible. Se debe transitar a un 'nuevo estilo de desarrollo' por medio de un Gran Impulso Ambiental	Para una gran transformación se requiere una gran transición: proyecto neosocialista que opone el poder regulador del Estado y afirma la vida misma	Necesario generar 'alternativas al desarrollo': el Buen Vivir y transiciones post-extractivistas	Encrucijada para la humanidad: un nuevo renacimiento, una nueva 'revolución científica'. Transición de modelo antropocentrista a modelo ecocentrista. Un Gran Giro, buscar la sabiduría para el cambio radical y liberador.	La actual crisis económica es una crisis de civilización. Creación de una nueva civilización superior: una gran transformación producto de una infinidad de acciones. Economía para la Vida, orientada hacia la reproducción de la vida	Crisis civilizatoria, consecuencia de ontología de un solo mundo. Convocar transiciones culturales para la realización de lo comunal y lo pluriversal. Comunidades construyendo un 'mundo nuevo'. Incertidumbre.	El sistema comunal es un alternativa al sistema liberal moderno y colonial	Vivimos una crisis del modelo civilizatorio occidental, el tercer Pachakutik. El Buen Vivir amerindio es una alternativa, una posible solución a la crisis, una 'utopía retrospectiva', para otro modelo civilizatorio
Circunstancias/ Diagnóstico	Desigualdad global, crisis ambiental, revolución tecnológica, desequilibrios. Intereses y alianzas dificultan las posibilidades de cambio: economía política	Crisis civilización, modo producción neoliberal capitalista. Revolución ciudadana en marcha.	Crisis civilizatoria, modelo occidental no representa desarrollo genuino. Extractivismo depredador	Transgrediendo los límites planetarios. Severas crisis ambientales, sociales y económicas, y principios de la modernidad. Sistema patológico (capitalismo transnacional, antropocentrismo y patriarcado).	Crisis orgánica civilización moderna y del capitalismo: político, económico y cultural. Crisis de valorización, circuito medio-fin, dimensiones planetarias.	Crisis resultado de modo de vida dominante. Insostenibilidad, desfuturización. Proyecto del desarrollo produjo subdesarrollo. Mundo Único de ontología dualista moderna. Fin del capitalismo. Herramientas y tecnologías modernas: se tornaron sistemas contra-productivos	El sistema moderno, mundializado con expresiones diversas en los países subalternos, está en crisis (patologías socioculturales, desigualdad y racismo).	Crisis se refleja en cambio climático, las limitadas reformas propuestas, y la lógica intrínseca del modelo capitalista y modelo de vida basado en el paradigma del progreso y crecimiento ilimitado. La crisis es sistémica. Lo occidental está en crisis.
Meta	Un nuevo estilo de desarrollo, inclusivo y sostenible. ODS y Agenda 2030	El socialismo del Buen Vivir, una democracia humana sostenible	Gran transforma-cion, post-extractivista y post-capitalista, Buen Vivir	Un nuevo paradigma holístico, civilización de sostenimiento de la vida, ecocéntrico y del Buen Vivir. El bio-regionalismo	Nueva civilización superior a la anterior. Una economía y sociedad post-capitalista. Que contenga a la naturaleza	Era Ecozioca, Pluriverso. Nueva civilización de la comunalidad, convivialidad, posdesarrollo. Era post-capitalista, del 'Buen Vivir'.	Otro tipo de civilización. Sustituir el sistema liberal por el sistema comunal	El Sumal Kawsay, que incluye a los demás seres, animales, plantas, astros, espíritus y divinidades. Superar la matriz

								occidental dicotómica.
Valores	Igualdad, inclusión, justicia distributiva, democracia, transparencia, alianzas políticas y un gobernabilidad internacional	Ética ciudadana, la participación política como medio y fin. Una moral biocéntrica: cambiar las relaciones con la naturaleza.	Buen Vivir, derechos de la naturaleza, interculturalidad, complemen-tariedad. Armonía.	Eco-céntricos, la vida, derechos de la naturaleza, lo integrativo, la complementariedad. Poder desde-dentro. Creatividad, solidaridad, esfuerzo, trabajo, sabiduría y percepción	Espiritualidad del desarrollo humano. Emergencia de un 'hombre nuevo'. Autonomía, creatividad y solidaridad. La vida de la naturaleza como fundamento de toda posibilidad de vivir. Ética bien común.	La autonomía como reflejo de la autocreación de los seres vivos. Buen vivir y mutua crianza. La relacionalidad, la comunalidad, autonomía, creatividad, colectividad, reciprocidad, biocentrismo, feminismo.	Lo comunal, lo colectivo, la solidaridad, la obligatoriedad del servicio público.	Los principios de la Pacha: relacionalidad, complementariedad, reciprocidad, y ciclicidad, la Cosmoconvivencia. La tetraléctica, conectando lo privado, público, material u espiritual. Armonía con todos los seres, una convivencia intercultural.
Medios-meta	Un cambio estructural progresivo, articulado alrededor de un gran impulso ambiental, en base a la revolución tecnológica, políticas públicas nacionales y alianzas internacionales	Proceso en marcha, Constitución 2008: momento constituyente, nuevo pacto social, reformas para nueva acumulación socioecológica.	Repensar el Estado desde lo pluri-nacional e intercultural. El autocentramiento. Fases desde un extractivismo sensato hacia una extracción indispensable	Transición basado en la ciencia holística, diálogo con otras cosmovisiones, tradiciones espirituales/ saberes. Desarrollar una nueva forma de *estar en el mundo,* basada en una nueva visión de la realidad, construyendo el Biorregionalismo.	Nueva ciencia y cultura, nueva política y nueva economía. Red de redes. La economía de la vida como método de evaluación. Promover una sociedad solidaria y ESS como complemento al Estado	El diseño autónomo en territorios de resistencia enmarcados en imaginarios de transición. Diseño ontológico en conjunto con las comunidades. Proceso en marcha: 'ámbitos de comunidad' en construcción, articulación pluralista. Red de núcleos culturales y políticos.	Propuesta del sistema comunal, basado en los sistemas indígenas: sustituir economía capitalista por empresas comunales y democracia representativa por el poder comunal	La crítica filosófica intercultural basada en la cosmovisión andina. Deconstruir principios de la modernidad para construir la transmodernidad indígena. Un entendimiento de aportes civilizatorios, no anularse unos a otros, una nueva epistemología.
Agentes de cambio principales	Comunidad internacional, actores privados y públicos, sociedad civil, bajo convenios y alianzas internacionales	La transformación del Estado (no-capitalista), partidos políticos y mov. sociales	Sociedad civil, mov. Sociales, Estado (pol. Públicas), etc.	Comunidades, desde el nivel individual/ familiar, en colaboración con el Estado, sociedad civil, comunidades educativa, científica, mov. Indígenas, líderes sociales.	Hombres y mujeres, autónomos, creativos y solidarios. Sociedad civil. Equilibrio interinstitucional entre plan y mercado, subsidiario al sujeto humano	Comunidades subalternas del norte y sur global. Comunidades indígenas, afro y otros movimientos. Un movimiento 'invisible' de pequeñas organizaciones y grupos.	Formas de gobierno y empresa colectivos	El Estado y los movimientos sociales, permitiendo el debate.
Obstáculos/ Alternativas	Complejidad de alianzas internacionales frente a geopolítica mundial, agendas en 'tensión'. Declaración	La crítica 'disidente', la amenaza electoral de 'regresión' y la demonización liberal de lo	Neo-extractivismo de gobiernos progresistas; pachama-mismo idealizador	Sistema educativo dominante y el vaciamiento de significado de lo holístico. Gobiernos no priorizan estas metas por supuesta falta de	Las tendencias reformistas o que repiten los patrones de la 'vieja civilización'. Amenaza de un nuevo triunfo del capitalismo, o una larga	La tendencia en las comunidades de aceptar proyectos convencionales; el desvirtuar conceptos como Buen Vivir, decrecimiento. La amenaza de las fuerzas	El etnocentrismo indígena y las políticas de autonomía y multiculturalidad	El hechizo que ejerce el modelo capitalista en las comunidades indígenas; la tergiversación del Buen Vivir. El peligro de verlo sólo como una crisis

	de intenciones.	político		'evidencia' y no actúan, o sólo se centran en atacar al 'terrorismo' u otros 'síntomas'	crisis de decadencia.	que pueden llevar a una ampliación del capitalismo; la obsesión por el desarrollo de los gobiernos de izquierda	liberales	económica, o el caer en el anularnos unos a otros.
Beneficiarios	Países 'en desarrollo', América Latina y el Caribe. Grupos marginados y minorías étnicas.	Clase trabajadora; está pendiente beneficiar más a las clases medias (paradoja malestar subjetivo)	Niveles locales, regionales, continentales e internacionales	Zonas más afectadas por la crisis ambiental, desde nivel local a continental. Comenzar en los espacios más pequeños o locales, abordando sus problemas y estilos de vida	Humanidad, desde escala local a planetaria. Individuos y comunidades. Enfoque en los sujetos locales, fortaleciendo sus capacidades.	Comunidades deseosas de salir del modelo dominante; regímenes culturales aun no penetrados por imaginario moderno-capitaista, extendiéndose luego a espacios regionales y globales	Es aplicable a la sociedad en su totalidad el sistema comunal.	Es un paradigma de vida para toda la humanidad, pero se debe cambiar la matriz civilizatoria para implementar el Sumak Kawsay. A nivel global, decrecimiento en los países industrializados, un crecimiento en los más pobres.
Zonas de contacto (acoplamiento espiritual/ material)	La religión como un elemento más de la realidad cultural de la región. Un actor social para el avance de los ODS.	Reconocimiento del 'saber ancestral' pero no esencialismo nativista. Crítica a los dogmas.	Lo espiritual como parte de la concepción holística del Buen Vivir, en la relación con el entorno y otras personas y saberes.	El fundamento del mundo no es material, sino espiritual. Una nueva forma de aproximarse y considerar a la realidad: ciencia holística. Las crisis son síntomas de una enfermedad espiritual. La religión y la espiritualidad están conectadas, y tienen un papel relevante para la ecología de la transformación	Conexiones entre espiritualidad y ética como base para una nueva economía, política y cultura. La capacidad de amar al Ser total. Una economía para la vida satisface todas las necesidades humanas, incluidas las espirituales.	La espiritualidad de la tierra. Formas relacionales de espiritualidad. Ligar aspectos que han permanecido separados: lo espiritual, ecológico, social, etc. Lo espiritual como un elemento de la diversidad, bajo posmodernis-mo como una forma particular de aproximarse al mundo y conocer.	La religión es un elemento del entorno interno. Como otras prácticas culturales, no determinante para generar los elementos del sistema comunal	El desarrollo sujeto a los aspectos espirituales, religiosos, sociales y políticos. Se refleja en la chacana (la conexión entre lo material y lo espiritual), la tetraléctica (la interconexión, lo material y lo espiritual, lo privado y lo comunitario), y la convivencia (entre 4 mundos), las bases del paradigma de vida del Suma Qamaña
Nivel de contenido espiritual	Bajo (--)	Bajo (--)	Medio (+-)	Entre Alto (++) y Medio-alto (+)	Entre Medio-alto (+) y Medio (+-)	Entre Alto (++) y Medio-bajo (-)	Medio-bajo (-)	Alto (++)

Fuente: Elaboración propia

4.4 Análisis semántico: variedades de contenido espiritual/material

Finalmente llegamos al último apartado de este capítulo central de nuestro estudio, cual es el análisis fino del contenido espiritual y religioso encontrado en las diferentes narrativas que hemos identificado, lo que nos servirá para construir una tipología de las formas de espiritualidad expresadas en este campo, así como generar un conjunto de interpretaciones acerca de los alcances de este contenido de acuerdo con un análisis de tipo comprehensivo, basado en la identificaciones de las principales 'enmarcaciones' o *frames* acerca de lo religioso-espiritual en el campo. Tal como planteamos en nuestro capítulo sobre los conceptos centrales del estudio (civilización y contenido espiritual/religioso), donde vimos que el eje alrededor del cual generalmente se discuten estos conceptos es el de la *modernidad*, es importante tener un enfoque matizado al momento de abordar el análisis del proceso civilizatorio. Justamente el marco que propusimos afirmaba la importancia de superar las posiciones dicotómicas que surgen en la discusión latinoamericana sobre esta temática, reduciendo y oponiendo nociones como tradición, modernidad y posmodernidad, el primero asociado a la religión y lo 'dado', el segundo a la razón y la capacidad de delinear un derrotero, y el tercero vinculado a la posibilidad del cambio, pero también a la pérdida de confianza en la razón y el reino de la incertidumbre. De hecho, tal como ha ido demostrando nuestro análisis de los discursos de transición civilizatoria que hemos realizado a lo largo de esta capítulo, se podría decir que está en construcción en estos discursos una *semántica novedosa* que intenta superar estas dicotomías para abordar la discusión sobre la construcción del orden social deseado, donde se combinan elementos tanto de lo espiritual y lo religioso junto con la ciencia, formas de racionalidad y la posibilidad de impulsar un proceso de diseño social, pero no es una semántica libre de tensiones internas o incoherencias, pues es a la vez exploratorio y abierto en términos de un proceso de aprendizaje. Esto es lo que podremos analizar en este apartado, pues estas nociones no se presentan de manera unitaria o uniforme en el discurso de los autores que hemos utilizado para identificar las principales narrativas, al ser un proceso en construcción, por lo que debemos utilizar una metodología adecuada para analizar discursos de 'transición' que por su propia naturaleza son emergentes, combinando en su contenido elementos del periodo del cual se desea transitar con los que están emergiendo y tomando forma, y hacia los cuales se desea llegar. Tal como planteamos en el capítulo 2, este marco de análisis nos debe permitir

filtrar los elementos en construcción que están emergiendo, diferenciándolos de los que reflejan más fielmente las tendencias establecidas que se desean superar, justamente de retorno a lo tradicional o de dicotomización y relativización modernas. En este sentido estos discursos son complejos y contienen tensiones que podemos identificar, pero esto no quiere decir que al mismo tiempo no podrían estar reflejando conceptualizaciones en movimiento o emergentes. Esta metodología la hemos plasmado en el último paso de nuestro proceso de análisis, basado en el *análisis secuencial* (Keller, 2013: 123) de las citas codificadas del contenido espiritual y religioso en el discurso de cada autor, un proceso interpretativo basado en la distinción entre tres elementos o dimensiones del discurso:

- *Resistencia*: elementos del discurso que reflejan una resistencia o un retorno a ciertas esencias espirituales o religiosas (refugiarse en lo 'tradicional', regresar a realidades anteriores, del pasado).
- *Reacción*: elementos del discurso que reflejan una oposición o reacción dicotómica que resalta las 'separaciones' u 'oposiciones' en el contenido espiritual/religioso generado (reproduciendo la lógica de la misma modernidad).
- *Resonancia/Regeneración*: elementos del discurso que reflejan un proceso novedoso y constructivo que tiende a resaltar la complementariedad e interdependencia más que la separación o rechazo en el contenido espiritual y religioso generado, posibilitando grados mayores de diálogo e intercambio intercultural (una semántica emergente y creativa que integra e interconecta dimensiones *espirituales y materiales*).

En la medida que tiende a haber más presencia de elementos de resonancia o regeneración en estos discursos, se podría afirmar que el contenido espiritual estaría posibilitando (y facilitando) procesos de creación discursiva con elementos integradores y constructivos, emergiendo una semántica novedosa, superando las tendencias esencialistas o dicotómicas (tradición y modernidad), así como las opciones nihilistas del posmodernismo, impulsando un proceso de civilización más amplio que va más allá del determinismo de la modernidad.

En la Tabla al final de este apartado hemos resumido nuestros principales hallazgos interpretativos, distinguiendo la presencia de estos diferentes elementos para cada *variante del*

discurso en estas *narrativas de transición*. A continuación, haremos un recorrido por algunas muestras de citas de los diferentes intelectuales analizados que reflejan las tendencias de cada variante/narrativa, mostrando el recorrido realizado para llegar a la Tabla de síntesis. En el cierre de este apartado presentamos una tipología de narrativas de contenido espiritual/material y religioso para los discursos de transiciones relevados, en combinación con un análisis comprehensivo, conectando la discusión con el siguiente capítulo, del estudio de caso.

Existe una variedad de contenidos espirituales y religiosos en este campo discursivo, partiendo por la ausencia de un contenido espiritual, o un grado mayor de contenido material e incluso materialismo, que en sí mismo es también una forma de contenido que ubica a la religión y lo espiritual de una cierta manera (como explicamos en el capítulo de enlace empírico). Finalmente, como planteamos en nuestro marco analítico, y como veremos en las conclusiones de este apartado, divorciar lo material de lo espiritual también parece una reacción dicotómica, por lo en el cierre de este capítulo estaremos hablando de diversas formas de *acoplamiento entre contenidos espirituales y materiales*, desde la *oposición* hasta diferentes grados de *conexión* y *coherencia.*

4.4.1 Análisis Narrativas 'Impulso tecno-ambiental' y 'Biosocialismo'

En el caso de los discursos contenidos en las primeras dos narrativas, de **"*Impulso tecno-ambiental*"** y **"*Biosocialismo*",** se parte desde una visión secular de la realidad, viendo a la religión como un actor más entre muchos, pero no con alguna centralidad particular. En el caso del texto de la **Cepal,** se ve a la religión incluso como un actor social débil que debe ser protegido, "…*han ascendido grupos y partidos políticos xenófobos con plataformas hostiles y de discriminación en contra de los inmigrantes, los refugiados o las minorías religiosas y étnicas*" (Cepal, 2016: 49), pero en general hay una ausencia de referencias al rol de la religión y una mayor referencia al conocimiento científico. En el caso del texto de **Ramírez** hay también referencias a la religión como uno de los actores de la realidad latinoamericana (Ramírez, 2017, p. 100 y 124), sin embargo, hay una postura más pronunciadamente sospechosa frente a la religión, con una vinculación importante de ésta como fuente de dogmatismo en la sociedad (Ramírez, 2017: 214), aunque es posible también identificar e inferir algunos matices en sus planteamientos:

"*A su vez, en el campo de la religión, la agenda de 'laicizar' la sociedad debe ser parte fundamental de los programas de acción de las izquierdas en Latinoamérica. En este marco, la idea de dogma como un conjunto de creencias que no se puede poner en duda, discutir o debatir; el dogma como cultura debe ser desterrado de la sociedad. El culto al consumo y al mercado es un dogma de fe que inconscientemente es reforzada por la religión que busca en cada instante perpetuar los dogmas como práctica sobre los cuerpos. Laicizar implica en el campo social y económico eliminar dogmas que no permiten que prospere la democracia.*"

Este concepto es reforzado con la referencia a la religión como una de las esferas en que, de acuerdo con Gramsci, se disputa la hegemonía, junto a la educación y la comunicación (Ramírez, 2017, p.211). Pero luego el texto continúa abordando temáticas relativas al proceso de aprendizaje necesario para una transformación civilizatoria más profunda, destacando el diálogo de saberes y las actitudes que se requieren para esta dinámica intercultural (Ramírez, 2017, p. 211):

"*En un cambio en la matriz de pensamiento es prioridad transformar la manera en que enseñamos y aprendemos y el contenido de los sistemas formales de educación. Aprender a aprender 'del diferente' necesita primero el reconocimiento del otro en igualdad de condiciones… Los sistemas educativos deben enseñar y aprender que el conocimiento democrático proviene de saberes y conocimientos plurales y diversos y que todos estos son igualmente válidos. En este marco, la educación debe ser intercultural y la igualdad no debe matar ni homogeneizar la pluralidad de los saberes sociales. Por ello debe ser una educación que enseñe a escuchar, a comprender y a dialogar sin convencimientos de superioridad… Por otra parte, el centro del aprendizaje debe ser la vida (digna, buena) para la convivencia en una democracia humana sostenible en donde florezca el mutuo reconocimiento, la deliberación y la participación. Por otra parte, debe romperse con la disciplinariedad. Romper con los compartimentos estancos monodisciplinarios y fomentar un dialogo interdisciplinario para dar soluciones holísticas a las problemáticas de la humanidad… La investigación científica debe retornar la mirada a la globalidad e investigar la especificidad en el marco de la viabilidad de la construcción de un mundo sostenible (social y ambientalmente hablando) y democrático… En este marco, deliberadamente se debe romper con la educación que cree en la naturaleza egoísta del ser humano en donde es imposible construir un mundo sostenible… El paso a una educación que fomente la construcción colectiva del mundo y el aprendizaje/trabajo colaborativo… es necesario construir un sistema educativo que se base en el juego para que a través de procesos laicos se rompa con miradas dogmáticas que miran el trabajo como un*

sacrificio en donde la humanidad tiene que ganarse el 'pan con el sudor de la frente'... es decir, pasar de la educación que construye consumidores-productores a aquella que construye seres humanos-ciudadanos-colectivos sociales."

Finalmente, en el contexto del debate con Gudynas y Svampa sobre los alcances de la declaración de los derechos de la Naturaleza en la Constitución de Ecuador, y la crítica post-extractivista, **Ramírez** reconoce el rol de los saberes ancestrales como fuente de conocimiento para atribuir agencia a la naturaleza, pero sin por ese motivo implicar lo que denomina un 'esencialismo nativista' (Ramírez, 2017, p. 62):

"*Hay que tener en cuenta que la definición de la 'naturaleza' como un sujeto de derechos es primordial para concebir el cambio en la matriz de poder, porque en Ecuador –como en muchos países del Sur global– la naturaleza se ha integrado en la historia nacional a partir de la explotación de recursos naturales, configurando un régimen de acumulación primario-exportador que solo reconoce su valor en clave utilitaria. Es decir, que se inscribe como objeto de explotación bajo la disyunción entre naturaleza e historia legado del colonialismo. En el nuevo paradigma constitucional, aquello se vuelve problemático en tanto se asume un compromiso primero con la vida misma. El referente de la 'Pachamama' asume, en efecto, la postura de un saber ancestral que atribuye agencia a la naturaleza, y este es el rasgo decisivo en clave cosmopolítica: lejos de ningún esencialismo nativista, de lo que se trata es de recuperar una relación humano-naturaleza que no es una relación instrumental sujeto-objeto, sino una relación de reconocimiento sujeto-sujeto.*"

En el contexto del nuestro análisis matizado o nutrido de estos discursos, en cuanto emergentes y de transición, las diferentes articulaciones discursivas de **Ramírez** que hemos visualizado podrían ser interpretadas, por un lado, como expresiones de una demanda de un nuevo tipo de relación en procesos de generación de conocimiento que vayan más allá del dogmatismo, en el marco de la generación de conocimiento holístico e interdisciplinario necesario para impulsar procesos de transformación, reflejo de una 'madurez' emergente en cuanto a la búsqueda de procesos de aprendizaje y diálogo de saberes, lo que podría incluir ciertas formas de conocimiento espiritual (saberes ancestrales) que cumplan con estos requisitos; por otro lado, refleja también la tendencia a generalizar lo religioso como dogmático (en particular, a las Iglesias), expresión de una experiencia histórica de opresión y limitación de la ciencia y otras formas de conocimiento racional por parte de ciertos grupos religiosos; al

mismo tiempo, esta mirada hacia la religión podría verse como una generalización y reduccionismo, reflejo del pensamiento dicotómico de la misma modernidad que se critica, en cuanto reacción, mostrando las tensiones internas en este discurso. De todos modos, en sus rasgos generales, estas dos narrativas son más materialistas y seculares que espirituales, y tienden a tener una postura de crítica hacia la religión (en particular **Ramírez**), pero podrían ser interpretadas también como el reflejo de nuevas exigencias o demandas hacia los contenidos religiosos y espirituales para un proceso de transición civilizatoria y un real diálogo de saberes (y que veremos con mayor claridad e intensidad en los siguientes discursos), pero en tensión con visiones reaccionarias y reduccionistas sobre la misma religión, reflejo de sus propiedades de discurso emergente.

4.4.2 Análisis Narrativa 'Eco-social'

Tal como ya hemos analizado, en la narrativa "***Eco-social***" hay una mayor presencia de contenidos espirituales y religiosos, pero también de interesantes matices, reflejado en sus variantes internas. Para comenzar, en la variante '***Post-extractivista'***, donde ubicamos la producción de **Acosta**, podemos apreciar una referencia a un contenido espiritual como característica del BV, pero al mismo tiempo una postura de sospecha y crítica en general hacia las versiones dogmáticas de la religión, así como a los intentos de regresar a un pasado supuestamente idílico ('tradición') que algunas versiones del BV implican. Por ejemplo, para **Acosta:** "*Cuando hablamos del Buen Vivir, entonces, proponemos una reconstrucción desde la visión utópica de futuro andina y amazónica, que debe complementarse y ampliarse incorporando otros discursos y otras propuestas provenientes de diversas regiones del planeta, que espiritualmente están emparentadas en su lucha por una transformación civilizatoria*" (Acosta, 2012, p. 60) y "*En tanto planteamiento holístico, es preciso comprender la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros.*" (Acosta, 2012, p. 64). Además, el Sumak Kawsay se nutre de los "… *aprendizajes, las experiencias y los conocimientos de las comunidades indígenas, así como de sus diversas formas de producir conocimientos. Parte de las distintas formas de ver la vida y de su relación con la Pacha Mama. Acepta como eje aglutinador la relacionalidad y complementariedad entre todos los seres vivos, humanos y no humanos*" (Acosta, 2012, p. 64). Finalmente, para **Acosta** el BV *"… debe ser asumido*

como una categoría en permanente construcción y reproducción… constituye una categoría central de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas" (Acosta, 2012, p. 64).

Estas ideas las contrapone con la crítica a la noción de desarrollo, que no existiría en la cosmovisión indígena, sin una supuesta concepción de linealidad en la vida que establezca un "*un estado anterior y posterior*", a saber *"…de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales*" (Acosta, 2012, p. 64). Por otro lado, para **Acosta**, el BV, al ser un proceso en construcción y reconstrucción que encierra procesos histórico-sociales de pueblos marginados históricamente, "…*no puede ser vista solo como una alternativa al desarrollo economicista. Tampoco es una simple invitación para retroceder en el tiempo y reencontrarse con un mundo idílico, inexistente por lo demás. No puede transformarse en una suerte de religión con su catequismo y sus manuales.*" (Acosta, 2012, p. 66).

En el contexto de la crítica a la modernidad y sus dicotomías que **Acosta** y varios de estos autores presentan, incluyendo en ésta a la ciencia moderna y la razón instrumental, es interesante observar también en su discurso una posición más matizada hacia la ciencia, reconociendo también una dimensión de 'amor' hacia la realidad y 'atracción hacia la belleza' de la naturaleza, una de las características del pensamiento ecologista y de transición (Acosta, 2012, p. 92):

> *"Hay por igual algo bello y admirable en la lucha de la razón científica contra el dogma religioso: Galileo Galilei (1564-1642) en su tiempo, el mismo Darwin más de dos siglos después. Conocer los cambios desde la primera forma de vida en la Tierra de la especie humana, pasando por los monos, es un resultado de la ciencia occidental (en plena era imperialista) que irrita a los fundamentalistas religiosos, pero que no choca, sino que apoya, el sentimiento de reverencia y respeto por la Naturaleza… En la base del ecologismo hay una comprensión científica de la Naturaleza y al mismo tiempo una admiración, una reverencia, una identidad con la Naturaleza, muy lejos de sentimientos de posesión y dominación, muy cerca de la curiosidad y del amor.*"

De este modo, ante este conjunto de elementos del discurso, tal como se expone en la Tabla, se aprecia nuevamente una serie de matices así como tensiones en su interior. En esta narrativa aparece ya con mucho más fuerza un contenido espiritual, siendo una particularidad del BV en cuanto constructo producto de un diálogo entre tradiciones culturales, pero emergiendo primero desde la matriz cultural indígena y su cosmovisión de la naturaleza como compuesta por seres 'vivos', humanos y no-humanos, gobernada por los principios de la relacionalidad y la complementariedad. Al mismo tiempo, se expresa una sospecha en convertir esta filosofía emergente en un nuevo tipo de catequismo o incluso religión, deslizando un rechazo a las formas dogmáticas de religión y conocimiento. Por otro lado, se opone el BV a la concepción de desarrollo y subdesarrollo, inexistentes en la cosmovisión indígena, las que no serían lineales ni darían cuenta del paso de un estado anterior a uno posterior; sin embargo, junto con reflejar una crítica a las nociones materialistas y reduccionistas de desarrollo, este mismo planteamiento podría contener elementos de un nuevo reduccionismo, no dando cuenta por ejemplo de la misma complejidad de las cosmovisiones indígenas, que aunque contienen nociones cíclicas y circulares del tiempo, no necesariamente niegan todo tipo de 'linealidad' en la vida (reflejado por ejemplo en la noción de etapas en la vida individual, como el paso de la niñez a la adolescencia, marcado por ritos de iniciación, y el respeto a los ancianos, etc.), sino que más bien serían incompatibles con una linealidad 'totalitaria'. Esto se complementa con los comentarios matizados que el mismo **Acosta** hace con referencia a la ciencia moderna, que aunque en otros segmentos del texto expresa críticas a la epistemología occidental y a la ciencia moderna por su tendencia a la reducción y control de la naturaleza, en este discurso refleja una noción que conecta los primeros impulsos de la ciencia moderna por conocer el mundo y las leyes que lo gobiernan con las bases de la ecología como el de 'amor' y la 'admiración' por la naturaleza, contraponiéndolo a su vez a la religión dogmática del cual se liberó la Ilustración.

En este sentido, en este conjunto de discursos originales y en ocasiones en tensión podemos apreciar una semántica emergente, que de alguna forma percibe algo nuevo donde lo espiritual tiene un lugar más amplio y visible que en el modelo moderno de desarrollo, pero al mismo tiempo advierte que debe superar formas dogmáticas en que lo espiritual o la religión han funcionado en ciertos momentos o contextos del pasado o recientes. Esto llevaría a una tensión donde en la búsqueda de esta nueva semántica está la posibilidad de caer en reacciones,

generando nuevas dicotomías o reduccionismos (como el rechazo a todas las formas de linealidad, no viendo que podría tal vez haber formas de linealidad que se combinen con lo cíclico y lo circular, como en espiral ascendente), o por el contrario, logrando generar innovaciones semánticas que permiten plasmar en la práctica nuevas interacciones entre lo material y lo espiritual, reflejo justamente de las nociones de interdependencia y relacionalidad que se están reclamando. Pero justamente por ser un discurso y pensamiento de transición, contiene estas contradicciones y tensiones internas, reflejando dimensiones emergentes pero expresadas desde una matriz que aun depende de la semántica y marco analítico que provee la modernidad y sus hábitos de pensamiento.

En una línea muy similar está el discurso de **Gudynas**, otro exponente de esta variante '**Post-extractivista'** de la narrativa **"*Eco-social*".** Al igual que **Acosta**, reconoce la importancia del diálogo de saberes para impulsar las transiciones hacia el post-extractivismo, donde los afectos, sensibilidades y creencias de otras culturales, en particular las indígenas, deben ser consideradas:

> "*En los debates alrededor del extractivismo quedan en evidencia la pluralidad de formas de percibir y valorar el bienestar y la Naturaleza, y en especial aquellas que provienen de los saberes y sensibilidades de los pueblos indígenas. Por lo tanto, las transiciones necesariamente se desarrollan en un contexto intercultural. Esta mirada se aparta de una postura paternalista, donde desde la cultura occidental se 'toleran' otras culturas, y en cambio se apuesta a un diálogo e intercambio de saberes con otras tradiciones.*" (Gudynas, 2012, p. 39)

Similar a como lo planteaba **Acosta**, estos saberes se contraponen a la ontología occidental, en cuanto base de la noción de desarrollo, sustentada en un marco cultural y valórico que generarían una fascinación por el crecimiento, la tecnología, el consumo y el mecanicismo materialista que es criticado por la mayoría de los discursos de este campo:

> "*Tampoco debemos olvidar que las ideas y aspiraciones a lo que actualmente se conoce como 'desarrollo' tienen muy profundas raíces en la tradición occidental. El apego por el crecimiento, la fascinación con la manipulación tecnológica o el gozo del consumo, se nutren de ideas y sensibilidades muy arraigadas, y mucho más profundas que las simpatías o antipatías políticas. Por lo tanto, las transiciones no solamente deben ocupar el espacio de la política, sino que también*

deben considerar esos cimientos culturales. Las transiciones son mucho más que un cambio político, y representan una transformación radical en el plano cultural." (Gudynas, 2012, p. 39)

En esta línea, para **Gudynas** el contenido espiritual asociado al BV contendría una reserva de fuerza necesaria para impulsar este proceso de transformación cultural, reflejo de la relacionalidad que subyace a esta cosmovisión, tanto entre las personas como con la naturaleza, complementando los procesos de acción, coordinación, análisis y discusión que implican las transiciones: "… *las transiciones también responden a sensibilidades, afectos y creencias sobre nuestras relaciones con quienes nos rodean y nuestro ambiente. Desde allí se nutre la pasión necesaria para promover las transiciones*" (Gudynas, 2012, p. 41). Podemos ver aquí expresado con aún más claridad una noción de transformación social asociada a un contenido espiritual. De hecho, en un capítulo de un libro reciente dedicado al tema del medio ambiente y la religión (Gudynas, 2018), **Gudynas** aborda de manera directa la dimensión espiritual y religiosa en los discursos sobre conflictos ambientales en América Latina, analizando las diferentes tendencias que pueden identificarse en lo que denomina los componentes religiosos junto a las nuevas sensibilidades espirituales emergentes (Gudynas, 2018, p. 225). Tal como afirma **Gudynas**, la participación de los actores religiosos en estos debates es algo que ha existido hace ya varias décadas, pero en años recientes estaría tomando mayor visibilidad en el mundo académico, al mismo tiempo que estarían surgiendo nuevas voces. El planteamiento de **Gudynas** es que justamente varios de los discursos religiosos hasta el momento se han mantenido al interior del marco antropocéntrico de la modernidad, ya sea en la crítica interna de alguna de sus tradiciones de pensamiento (capitalismo, socialismo) o en el debate sobre contraposiciones entre ellas (Gudynas, 2018, p. 237), donde la relación con la naturaleza o su cuidado permanece subordinado a lo 'humano', pero nuevas expresiones como el *Laudatus Si* del Papa Francisco estaría tendiendo puentes hacia el diálogo con otras concepciones religiosas más biocéntricas, vinculadas a la Pacha Mama y a los derechos de la Naturaleza, que otorgarían valores intrínsecos a lo no-humano; justamente para **Gudynas**, el valor de las nuevas sensibilidades espirituales asociadas al BV sería su capacidad de apertura hacia ontologías que irían más allá de la modenidad: "*What is more, the necesary changes inescapably have to do with the modification in forms of assigning value, with*

overcoming the anthropocentrism of modernity, and with another spirituality in the face of Nature *and the human*" (Gudynas, 2018, p. 238).

Conectándolo con nuestro análisis del contenido espiritual emergente en esta narrativa, podemos apreciar en este discurso la visualización de una nueva forma o expresión de espiritualidad emergente, junto con la demanda de su profundización; por un lado se reconoce el valor de las sensibilidades espirituales indígenas en cuanto implican otro tipo de relacionalidad entre las personas y con la Naturaleza, la que incluso es considerada un 'ser' vivo compuesto de elementos humanos y no-humanos; además, se oponen estas sensibilidades con los de la cultura occidental moderna, y el desarrollo, que estaría centrada en una obsesión por el crecimiento, el consumo, el progreso, etc., reflejo de los valores antropocéntricos. Sin embargo, junto con estos elementos de emergencia e innovación, visualizando una nueva espiritualidad para la transición, estaría la posibilidad de generar una nueva dicotomía entre el biocentrismo y el antropocentrismo, oponiendo dos formas de 'centrismo' que de alguna forma replican el marco de pensamiento dicotómico moderno. Es interesante, entonces, ver esta tensión al interior de este discurso con elementos *creativos* de nuevas formas de espiritualidad y transformación acordes con una transición civilizatoria y ecológica que busca la relacionalidad, pero combinado con reacciones hacia el antropocentrismo moderno al que se critica, llevando al posible surgimiento de nuevas dicotomías, esta vez biocéntricas, reproduciendo la lógica moderna (en vez de la lógica de complementariedad hacia la cual se desea transitar), una tensión entre la 'adoración' al ser humano y sus deseos versus necesidades materiales, y la 'adoración' de la misma naturaleza versus la apreciación de su valor intrínseco, mientras va emergiendo algo nuevo que conecta a ambas.

Algo similar podemos apreciar en el pensamiento de **Elbers**, otro autor de esta narrativa **"*Eco-social*"** pero parte de la variante que hemos identificado como '**Dialógica-liberadora**', que presenta algunos énfasis particulares. Desde la base de su énfasis en el diálogo de saberes como marco para la transición, justamente identifica una conexión entre los contenidos de lo que denomina la ciencia holista (incluyendo la física cuántica, las ciencias de la complejidad y la teoría de sistemas biológicos) con las dimensiones espirituales, visualizando a la realidad como un 'proceso', con la ausencia de la 'materia' como una algo definido, más bien un patrón de

posibilidades, o como una realidad espiritual o 'viva', de co-creación e interconexión. Citando extensivamente a otros autores, en especial al físico Hans-Peter Dürr, de acuerdo con **Elbers** para la física cuántica los elementos originales de la realidad serían las relaciones de la estructura de forma, no la materia en sí misma, por lo que solamente habría 'espíritu' o la 'nada', solamente habría cambios, transformación, operaciones, procesos, no una única forma. Esto generaría una multiplicidad de posibilidades, pues el mundo sería la existencia 'potencial', siendo algo que no se divide en partes, lo 'no-dual', lo 'Uno', finalmente descrito por la física cuántica como una gran conexión *espiritual*. La consecuencia de esta visión de la realidad sería la posibilidad de superar las formas consumistas y materialistas de concebir el mundo en la cultura occidental, pues ésta sería sólo una entre las muchas posibilidades de co-crear el mundo o la realidad. Es así que **Elbers** plantea que las "… *múltiples crisis con las que nos confrontamos hoy son un reflejo profundo de la crisis espiritual en la relación entre el hombre y el mundo animado. Y eso está directamente relacionado con nuestra negación a aceptar la nueva visión científica del mundo, no sólo formalmente y por sus beneficios para el desarrollo tecnológico, sino con todas sus consecuencias*" (Elbers, 2013, p.38).

Elbers conecta esta visión de la realidad que plantea la ciencia holística, en que prima lo relacional, donde todo tiene un fundamento espiritual y no material (la primacía de la forma, la simetría, la relación, el patrón, dejando en segundo lugar a la sustancia) y en que el ser humano forma parte de la trama de la vida e interconectado con la naturaleza y el cosmos, con las cosmovisiones indígenas latinoamericanas, que como hemos visto tiene como principio central también a la relacionalidad del todo, basado en la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad (justamente **Elbers** cita a Estermann). Esta interconexión de la realidad en la cosmovisión indígena reflejaría una reciprocidad que regiría todo, "… *entre los seres humanos, entre el ser humano y la naturaleza y entre el ser humano y lo espiritual. Es universalmente válida y la ética no se limita al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas*" (Elbers, 2013, p. 75). En base a estos y muchos otros elementos, **Elbers** propone iniciativas de educación holística para impulsar procesos de transición civilizatoria, conectando dimensiones mentales con las espirituales: "*Lo que necesitamos es una educación personal y holística que fomente empatía, creatividad, intuición y espiritualidad*" (Elbers, 2013, p. 96). Vemos aquí entonces como está emergiendo en este discurso un contenido espiritual que es asociado a un proceso de *transformación personal y*

social para una transición civilizatoria, en que se conectan saberes científicos y espirituales por medio de un proceso dialógico, aportando a la construcción de una nueva manera de ver la realidad más acorde con una relación armoniosa con la Naturaleza. Justamente, similar a **Gudynas**, **Elbers** visualiza esta transición como el paso desde un modelo antropocentrista a uno eco-céntrico:

> "*La ciencia es una búsqueda constante y un proceso evolutivo en el cual las ideas van cambiando con la cultura y su cosmología. Justamente es la hora de un nuevo renacimiento, de una nueva 'revolución científica'. Las ideas que surgieron en la Ilustración cumplieron su ciclo y ahora estamos en la transición de un modelo antropocentrista a un modelo ecocentrista. Así como en su tiempo se pasó de un modelo teocentrista al antropocentrista, de ver la Tierra plana a verla redonda*" (Elbers, 2013, p. 68).

Como hemos estado analizando en el caso del pensamiento de **Acosta**, aquí nuevamente emergen algunas tensiones al interior del discurso de **Elbers**. Junto con articular un contenido espiritual vinculado a la relacionalidad y la complementariedad, en cuanto elementos que refuerza la visión que también emerge de la ciencia holística como bases de una nueva realidad que implican una transición civilizatoria y de visiones del mundo, al contraponer el antropocentrismo y el eco-centrismo, en cuanto reacción ante los extremos de la modernidad, podría emerger una nueva dicotomía, un nuevo 'centrismo', reproduciendo los marcos de pensamiento moderno desde los cuales se desea transitar. Vemos entonces en este discurso nuevamente un *claroscuro* o tensión interna, desde la perspectiva de una narrativa de transición o emergente. Esto se refuerza con otros elementos que reflejan una exploración de las implicancias de la relacionalidad, pero que llevados a un extremo podría posibilitar el surgimiento de esencialismos asociados con procesos de resistencia cultural y el retorno a periodos idílicos del pasado:

> "*La cosmología de la dominación ha sustituido una cosmovisión más antigua, el animismo, que contempló al mundo, e incluso a todo el cosmos, como un organismo lleno de vida y propósito… La revolución científica reemplazó la imagen de un organismo vivo por una máquina gigantesca hecha de materia muerta e inerte. A la humanidad, normalmente concebida como 'el hombre', le corresponde dominar a esta máquina gigantesca –la naturaleza– y moldearla según sus propósitos*" (Elbers, 2013, p. 22).

Podemos ver que al momento de criticar la ontología moderna de 'control' de la naturaleza y mecanicismo, **Elbers** contrapone la ontología animista de la antigüedad que la precedió, la cual se asemejaría en muchos casos a las ontologías de la 'tierra viva' de la llamada teoría de Gaia actual, así como elementos de las cosmovisiones indígenas. Esto podría implicar una innovación semántica que facilita el camino hacia la relacionalidad y la complementariedad buscada para la transición civilizatoria o, por lo contrario, discursos de retorno a un esencialismo que resiste elementos significativos del periodo de la modernidad (sin desconocer los grandes desastres ambientales e injusticias sociales que ha generado). En una línea similar, se aprecia la tendencia en su discurso a asociar espiritualidad con emociones, surgiendo nuevamente la pregunta de si en el marco de esta construcción de una nueva relación entre lo material y lo espiritual podría surgir un nuevo reduccionismo que define lo espiritual únicamente como lo vinculado al campo de las emociones y los sentimientos. Al citar varios programas de educación holística, **Elbers** resalta algunos de los elementos de éstos que hacen referencia a lo espiritual, reflejando nociones como las siguientes: "*Integra en el proceso educativo la intuición, la trascendencia, las emociones, las sensaciones y la razón… Espíritu (conectivo)… Experimentar asombro y admiración hacia la naturaleza… Honrar a la Tierra y a todos los seres vivos… Sentir un fuerte vínculo y una profunda apreciación del lugar… Sentir afinidad con el mundo natural y provocar ese sentimiento en otros*" (Elbers, 2013, p.99 y 103). Con esto no queremos decir que lo espiritual no puede asociarse con los sentimientos y las emociones, pero como vimos en nuestro capítulo de marco conceptual, es una temática muy compleja y que junto con asociarse a dimensiones actitudinales del ser humano, también podría conectarse con aspectos epistemológicos y cognitivos (conceptos, principios) así como ontológicos y existenciales (como una dimensión y visión de la realidad). De este modo, en este discurso de emergencia y transición observamos nuevamente atisbos de un pensamiento que busca trascender los marcos de pensamiento modernos por medio de la creación de una semántica que conecta un contenido espiritual con uno material o secular, pero que en este proceso creativo estaría el 'peligro' de generar nuevas dicotomías y esencialismos en el proceso, lo que no invalida los esfuerzos realizados, sino que más bien refuerza su dimensión como discurso de transición y los desafíos que enfrenta.

Otro autor que hemos ubicado en la variante '**Dialógica-liberadora**' de la narrativa **"*Eco-Social*"** es **Leonardo Boff,** y que ya hemos dicho tiene muchas similitudes con los

planteamientos anteriores, especialmente de **Elbers**, por lo que no entraremos en toda la profundidad de su vasto pensamiento. Pero si citaremos algunos extractos para mostrar las forma en que conecta de manera aún más directa un contenido espiritual con un proceso de transformación y transición civilizatoria. Como decíamos más atrás, en especial por su formación teológica y la tradición de la teología de la liberación, para **Boff** (y **Hathaway**) la relación entre transformación, religión y espiritualidad es muy clara y se puede decir que constituye la esencia de su discurso (como ya mencionamos más atrás, ambos autores reconocen también los efectos negativos de las versiones fundamentalistas de la religión, y justamente sus planteamientos promueven la superación de ese tipo de 'patologías'). A continuación presentamos una serie de afirmaciones como una muestra de la diversa cantidad de articulaciones en las que enlaza un contenido espiritual con procesos de transformación:

> "*Al reflexionar sobre la necesidad de reinventar el modo en que vivimos como humanos en el mundo vemos claramente que se requiere nada menos que una revolución espiritual… la actual amenaza de ecocidio nos pone ante profundas cuestiones éticas que nuestras tradiciones espirituales y religiosas no necesitaron considerar nunca anteriormente… Y la presente crisis también nos invita a abrirnos paso hacia una nueva comprensión del mundo y del lugar que en él ocupamos. Y, al hacerlo, convoca a toda la humanidad a un gran despertar espiritual.*" (Boff y Hathaway, 2014, p. 375)

> "*El sentido original de la palabra psique es «alma», algo íntimamente conectado con el espíritu. La llamada a ampliar nuestro sentido del yo podría reformularse fácilmente de acuerdo con la necesidad de trascender el ego, un concepto clave en muchas tradiciones espirituales… En la medida en que la cosmología trata de cuestiones relativas al origen, la evolución, el destino y la finalidad del universo, apela en gran medida a nuestro propio sentido de la finalidad y del lugar que ocupamos en el orden general del universo, lo que sin duda puede incluir también nuestra relación con la Fuente de todo, o Dios… Una forma de pensar en la espiritualidad sería entenderla como el modo concreto en el que encarnamos o vivimos una cosmología en nuestra vida cotidiana."* (Boff y Hathaway, 2014, p. 376)

> "*En términos de la ecología de la transformación es importante, por lo tanto, tener en cuenta el papel de la espiritualidad y el de la religión en el intento de salir de nuestro camino de destrucción*

y emprender otro en el que los seres humanos participemos activamente en la preservación y la mejora de la integridad, la belleza y la evolución de la vida en la Tierra." (Boff y Hathaway, 2014, p. 376

"*Hemos perdido la visión de la unidad sagrada de los seres humanos vivientes como una coexistencia dinámica, interconectada y entrelazada de materia, energía y espíritu.*" (Boff y Hathaway, 2014, p. 377)

"*Sin embargo, la visión fragmentada que separa el cuerpo y el espíritu es fundamentalmente reduccionista, porque no explora la riqueza presente en un ser humano entendido de manera más holística. Debería entenderse la espiritualidad, no únicamente como modo de vivir ciertos momentos de nuestra vida, sino como un modo de ser persona.*" (Boff y Hathaway, 2014, p. 377)

"*Cuando decimos «complejo» queremos decir que el ser humano no es sencillo, sino que es una sinfonía de múltiples factores y dimensiones que conjuntamente forman su ser… Hablando de una manera más directa, podemos discernir tres dimensiones fundamentales dentro de la unidad coherente del ser humano: la exterioridad, la interioridad y la profundidad.*" (Boff y Hathaway, 2014, p. 377-378)

En este conjunto de citas vemos una semántica que conecta la espiritualidad con el cambio, la transformación, no como algo estático o conservador del mundo. Hay una clara relación entre espiritualidad y praxis, como una noción de 'yo' ampliado, trascendiendo el 'ego'. También plantea una relación entre espiritualidad y cosmología, conectado con la finalidad y propósito del universo, sugiriendo una participación activa del ser humano en la evolución de la vida en el planeta. En esta asociación entre religión y transformación, **Boff** relaciona lo espiritual con la capacidad de conectarse con lo material más coherentemente, lo que implica también la posibilidad de poner límites al crecimiento, vinculando el desprendimiento de lo material y la riqueza espiritual. Al igual que los otros autores que hemos analizado, emerge nuevamente en esta semántica la conexión entre espiritualidad y relacionalidad, reflejando las conexiones entre los mundos subjetivos, intersubjetivos y objetivos, una clara vinculación entre lo que hemos

denominado espiritualidad, religión y construcción del mundo. En la noción de 'unidad sagrada' del ser humano, **Boff** intenta superar la dicotomía entre lo material y espiritual al momento de definir lo humano, viéndolos más bien en una interrelación dinámica, una unidad coherente. De este modo, la espiritualidad para **Boff** iría más allá de las nociones individualistas con que se ha asociado últimamente, articulando un concepto de espiritualidad como un modo de ser persona más holístico, que se vive en lo cotidiano, y no como algo separado o divorciado del mundo, conectándola con la participación activa de la humanidad en la transformación de la realidad. Esta noción más amplia de lo espiritual sería más coherente con esta visión del ser humano como un todo complejo, con partes integradas en una trama, no en yuxtaposición, al ser humano como un ser materializado o corporizado. En este sentido, incluso **Boff** conecta lo 'divino' con estas nociones, en cuanto la forma existencial en que se expresaría la dimensión 'sagrada' interior, una dimensión a la vez cosmológica, en referencia a alguna unicidad o unidad orgánica subyacente a la realidad, nuevamente la interconexión de todo. Esta sería una posible manera más incluyente de explicar lo 'divino' que podría abarcar a las diferentes religiones así como también interpretaciones de otras tradiciones espirituales y la ciencia holista. En este sentido, emerge en esta semántica una referencia a la espiritualidad también como una 'dimensión' en sí misma, a la cual se puede aproximar el ser humano, trascendiendo su existencia material, la que podría entenderse como una realidad metafórica, en el sentido de que el mundo material sería también un reflejo de una dimensión espiritual, diferente pero con la cual interactúa, en este sentido un 'cuarto' mundo además de los mundos subjetivo, intersubjetivo y objetivo, pero al mismo tiempo interconectado con éstos en cuanto también 'parte' de estos (interioridad, exterioridad y profundidad del ser humano).

Junto con reconocer la novedad y originalidad de esta semántica de **Boff** y **Hathaway**, al analizar diferentes aristas del discurso también emergen algunas posibles tensiones y matices. En las exploraciones de una semántica espiritual y ecológica, al reaccionar críticamente a las consecuencias de la modernidad y su crisis, emerge nuevamente la dicotomía antropocéntrico/biocéntrico como una tensión interna en búsqueda de resolución, conectando las nociones de Gaia, Pachamama, Gran Madre con la idea de Tierra 'viviente' o 'ser vivo'.

> "*Vivir la realidad de un cosmos que es, él mismo, un ser vivo, vivir la realidad de la Tierra como Gaia —la Gran Madre, o la Pachamama en la lengua de los pueblos andinos— es sentir*

a la naturaleza como manantial de la energía viviente y estar en íntima comunión con cada ser que encontramos como una entidad dotada de finalidad: una hermana o un hermano en la gran aventura del universo; es demostrar que somos verdaderamente seres espirituales y vivir profundamente una espiritualidad ecológica: algo tan absolutamente necesario hoy para la supervivencia de la biosfera." (Boff y Hathaway, 2014, p. 383)

Es interesante observar esta tensión al interior de este campo discursivo, reflejo de todo proceso emergente y discurso de transición, aun incompleto y en construcción. La pregunta es qué tipo de articulaciones discursivas presentan mayores posibilidades de diálogo, complementariedad e innovación constructiva para impulsar el proceso de transición civilizatoria, y que no vayan a generar algún tipo de estancamiento o *statu quo* en el camino. En varios pasajes del texto **Boff** y **Hathaway** exploran esta 'dicotomía', haciendo incluso una relectura de varios elementos del cristianismo que por interpretaciones antropocéntricas habría sido acusada justamente de profundizar el mismo antropocentrismo de la modernidad. En su examinación del cristianismo, van construyendo una interpretación que revela más bien elementos de una cosmovisión que refuerza la interconexión, la compasión, la unidad, y la protección del más débil, y no la dominación o el imperio. Al plantear la distinción entre los marcos culturales desde que se han interpretado los escritos cristianos y el contexto original en el que surgieron (sumado a eso los problemas de traducción y transmisión oral), construyen una interpretación más amplia, asociando por ejemplo en los capítulos del Génesis la simbología de la creación del 'hombre' con el surgimiento de nuevos poderes y capacidades en la humanidad, en cuanto a la emergencia de una mayor consciencia y no la noción de control del mundo o dominación de la naturaleza con la que generalmente ha sido asociada. La consecuencia sería más bien el surgimiento de una mayor responsabilidad por el cuidado de la Naturaleza y no una relación utilitaria. Esta noción permitiría asociar la evolución de la religión y el proceso de civilización en diferentes momentos de la historia, así como la decadencia de la religión y la decadencia de la civilización en otras (por interpretaciones divergentes que se alejan del sentido original, relaciones de poder que surgen, etc.). En estas innovaciones discursivas se articulan las concepciones de capacidades emergentes en la humanidad con el libre albedrio, pero para el cuidado y la transformación, no la explotación, del mundo. **Boff** y **Hathaway** hacen un ejercicio similar con otras religiones, analizando

elementos cosmovisivos similares en el islam, el hinduismo, el budismo y el judaísmo, además del confucionismo, la filosofía del tao, las tradiciones espirituales indígenas, etc. Pero, en este análisis siempre está la tensión de construir una interpretación que favorece una visión biocéntrica de la espiritualidad como reacción al antropocentrismo moderno, cuando el camino buscado para una civilización de la interdependencia, la relacionalidad y la complementariedad parecería ser más bien una especie de combinación entre ambos, algún tipo de *bio-antropo-centrismo*. En el caso de **Boff** y **Hathaway**, no queda totalmente claro al final si adoptan un biocentrismo profundo o uno más moderado, pero afirmaciones como las siguientes reflejan estas tensiones y exploraciones:

> "*Una vez hecha esta lectura, ya no estamos obligados a leer el texto del Génesis de una manera antropocéntrica... En vez de estar por encima del resto de la creación podemos entender este texto en términos similares: como diciendo que se ha dado una nueva capacidad a nuestro planeta para actuar conscientemente y para crear nuevas posibilidades mediante el surgimiento de la humanidad.*" (Boff y Hathaway, 2014, p. 386)

El texto de **Boff** y **Hathaway** es muy amplio y aborda una gran variedad de elementos asociados con las conexiones entre lo espiritual y las transformaciones que para ellos el 'ecocidio' actual requiere, pero que no es posible entrar en todo su detalle en este capítulo. Para terminar con nuestro análisis más profundo de su discurso, citamos dos pasajes, uno en que presenta de forma muy directa la noción de 'espiritualidad ecológica', y otro donde aborda el rol de la religión y las tradiciones espirituales en este contexto, diferenciándolo de los fundamentalismos religiosos:

> "… *ese futuro depende de nuestra capacidad para desarrollar una espiritualidad verdaderamente ecológica. No basta con ser racionales y religiosos. Más que cualquier otra cosa hemos de despertar nuestra sensibilidad hacia los demás, hemos de mostrarnos cooperativos en nuestras actividades, respetuosos con los demás seres de naturaleza. En una palabra: hemos de ser auténticamente espirituales… Solo entonces desplegaremos nuestra condición de seres responsables y benevolentes hacia todas las formas de vida, amantes de nuestra Madre Tierra y veneradores de la Fuente única de la que proceden todos los seres y todas las bendiciones, Dios.*" (Boff y Hathaway, 2014, p. 383)

Es interesante como en esta frase **Boff** y **Hathaway** conectan una semántica religiosa cristiana con la noción de Madre Tierra, que en otros pasajes se refieren como Pacha Mama y Gaia, y también como 'pananteismo' (no panteísmo), en cuanto a la presencia de lo divino en todo (no la Naturaleza como equivalente a lo divino), la idea de una espiritualidad ecológica como la interconexión consciente con los demás y con la naturaleza, un discurso ecléctico que de alguna forma está ligando diferentes tradiciones espirituales al mismo tiempo que las reinterpreta y construye una nueva semántica. Algo similar hace con el concepto de religión, recuperando la noción original de 'religare', pero a la vez interpretándola bajo esta concepción ecológica y de interconexión no solo con los seres humanos y lo divino, sino que también con la Naturaleza, ayudando a poner límites a la devastación de la civilización industrial y materialista, y generando impulsores para una transición hacia una civilización ecológica:

> "*El fundamentalismo debería entenderse como una distorsión de la religión, algo que sucede cuando se manipula la religión para convertirla en herramienta del poder dominante… La religión quiere ser un modo de «re-ligarnos» a la Fuente, de ayudarnos a armonizar nuestra vida con el Tao. Las religiones, las Iglesias y las tradiciones espirituales —sobre todo— deben servir para salvaguardar la sagrada memoria de la experiencia del misterio de Dios… Pueden enseñarnos a tener veneración y respeto, no solo por los textos y lugares sagrados, sino por toda criatura de la creación y por la inmensa diversidad que caracteriza la historia cósmica… Sin este sentido de veneración y respeto sería sumamente difícil imponer límites a la voracidad del consumismo, la industria y la producción depredadora, que atacan a los seres vivientes y devastan los ecosistemas.*" (Boff y Hathaway, 2014, p. 404)

4.4.3 Análisis Narrativa Comunal-relacional

La tercera narrativa que analizaremos es la ***'Comunal-relacional'***, y para comenzar abordaremos algunos de los discursos de **Arturo Escobar**, a quien hemos ubicado en la variante '**Autónoma-comunal**' de esta narrativa. En el texto que hemos seleccionado, el interés de **Escobar** es la exploración del diseño ontológico como una forma de conceptualizar intervenciones que facilitan transiciones civilizatorias y procesos de resistencia en territorios frente a la crisis civilizatoria actual, en el cual diseñadores comprometidos apoyan las dinámicas de reflexión, análisis y acción impulsadas por comunidades locales, visualizando posibles

escenarios de futuro y los caminos para llegar a éstos, un proceso también caracterizado como de ontología política. En este contexto **Escobar** explora lo que denomina el 'giro ontológico', en cuanto crítica ontológica a la modernidad, en el cual se analizan las consecuencias sociales y culturales de la ontología dualista y dicotómica que la caracteriza, y las estructuras mecanicistas, jerárquicas y opresoras que habría generado, chocando con la ontología 'relacional' que caracteriza a las diferentes culturas llamadas tradicionales que han sido 'colonizadas' y conquistadas por el proyecto de la modernidad 'capitalista-patriarcal', en gran parte por medio de la cruzada del desarrollo, donde aprendemos desde niños a darle prioridad:

> "… *a la producción y al consumo (a costa de otras formas de valorar la existencia), al éxito individual (en vez del buen vivir colectivo), a orientarnos hacia el futuro (en vez de estar presentes al presente..), y a subordinar la espiritualidad al materialismo de las cosas, el ser al poseer… a expensas de vernos separados/as de otros/as humanos y no humanos, y por tanto conlleva la negación de estos/as como iguales.*" (Escobar, 2016, p. 109).

Entre los efectos que tendría esta ontología 'dualista' estaría la separación entre cultura y naturaleza, que como hemos visto, sería una de las principales causas 'ontológicas' de la crisis ecológica actual, a diferencia de las ontologías relacionales que contienen las diferentes culturas y tradiciones disciplinarias que analiza **Escobar**, contexto en el cual va construyendo una semántica que denomina como 'espiritualidad relacional', en la cual la referencia al budismo tiene una presencia importante: "… *Mi interés por el budismo y otras formas relacionales de espiritualidad, en la última década, igualmente ha avivado mi investigación de la relacionalidad (a través de conceptos relacionados como co-surgimiento dependiente e inter-ser) que, a su vez, ha enriquecido mi entendimiento de la ontología del diseño*" (Escobar, 2016, p. 16).

En su análisis **Escobar** afirma que la espiritualidad es uno de los fenómenos que ha sido ignorado por las ciencias sociales en general, visto como lo 'no-real' o 'mágico', pero que las corrientes recientes asociadas al giro-ontológico y las transiciones civilizatorias estarían justamente rescatando y revisitando estos conceptos olvidados o negados, dando atención a una serie de "… *factores que da forma a lo que conocemos como la 'realidad' pero que rara vez aborda la academia —objetos y 'cosas', no humanos, materia y materialidad (suelo, energía, infraestructuras, clima, bytes), emociones, espiritualidad, sentimientos*" (Escobar, 2016, p. 82), asistiendo a un nuevo interés

en la parte subordinada de los dualismos en algunos espacios académicos y mundos sociales/ activistas, un "'*regreso de los polos reprimidos' de las dicotomías como dimensiones importantes de lo que constituye la vida —e.g., cada vez más atención a las emociones, los sentimientos, lo espiritual, la materia viva, los conocimientos no científicos, el cuerpo y el lugar, los no humanos, la vida no orgánica, la muerte*" (Escobar, 2016, p. 113-114). En este contexto entonces **Escobar** va desarrollando su semántica que conecta lo relacional con lo espiritual, y en función de los procesos de transición civilizatoria y transformación cultural hacia lo comunal, conectando aportaciones desde la ontología del diseño, el feminismo, el budismo (en gran parte siguiendo a Varela), los discursos de transición, los estudios culturales, la ontología política, la arquitectura, tradiciones espirituales indígenas, etc. En este proceso claramente desarrolla una semántica que conecta lo espiritual con los mundos subjetivo, intersubjetivo y objetivo o natural, subrayando pares interdependientes como espiritualidad y comunidad, espiritualidad e intimidad, espiritualidad y lugar, etc., como un factor constructor de puentes entre mundos, una especie de relacionalidad como forma de reparar los daños de la opresión del dualismo moderno fragmentario:

> "*Este resurgimiento de lo reprimido es un paso prometedor para enfrentar eficazmente las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza y el significado… un campo ontológico político emergente con el potencial para reorientar la práctica cultural y social de maneras que promuevan los objetivos interrelacionados de la sostenibilidad ecológica, la justicia social y la pluriversalidad*" (Escobar, 2016, p. 114).

Algunos ejemplos de esta semántica son los siguientes extractos, reflejando a su vez las fuentes disciplinarias y tradiciones culturales que va conectando en su exploración de prácticas emergentes de relacionalidad y comunalidad:

> "*La reconstrucción de los territorios por estos grupos es activamente vista y perseguida como la reconstitución de sus mundos, en términos de la articulación de procesos culturales, económicos, ambientales y espirituales.*" (Escobar, 2016, p. 90).

> "*El mundo de los manglares se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de un conjunto infinito de prácticas llevadas a cabo por una multiplicidad de seres y formas de vida, todo lo cual implica un complejo tejido material orgánico e inorgánico de agua, minerales, grados de salinidad,*

formas de energía (sol, mareas, luna), actividad humana, seres espirituales, etcétera." (Escobar, 2016, p. 87

"*… el discurso arquitectónico los aborda de otras maneras —a través de la expresión artística y la preocupación por el comportamiento individual o insinuando el valor espiritual de las situaciones espaciales, el destino de las formas tradicionales, la destrucción y reconstrucción de espacios aparentemente obsoletos o barrios en ruinas*" (Escobar, 2016, p. 56).

"*En estas ontologías la vida es interrelación e interdependencia de principio a fin, siempre y en todo momento. El budismo tiene una de las nociones más sucintas y poderosas en este sentido: nada existe por sí mismo, todo interexiste; intersomos e interexistimos con todo en el planeta. Este principio de 'interser' ha sido ampliamente desarrollado en el pensamiento budista, pero, como he insistido, también caracteriza de facto muchas tradiciones culturales históricas.*" (Escobar, 2016, p. 121).

"*El budismo, por supuesto, ha desarrollado por más de 2.500 años una poderosa teoría y práctica de la vida basada, precisamente, en la no existencia de lo que llamamos el 'yo' —de hecho, para el budismo el apego al yo y la fijación en una noción objetivista de 'lo real' son las causas fundamentales del sufrimiento, más que de libertad—. Lo que los budistas llaman meditación atenta (mindfulness mediation) está orientada al cultivo de una sabiduría no conceptual que trasciende la división sujeto/objeto.*" (Escobar, 2016, p. 102).

"*Muchos grupos no predican su ser social en la idea de un individuo autónomo y separado; en estos casos se podría hablar, más propiamente, de regímenes de persona relacionales, en el que las personas existen en relación con los demás tanto como con, digamos, los ancestros, los seres espirituales, los seres naturales, etcétera*" (Escobar, 2016, p. 121).

"Lo que es interesante de estas iniciativas es que además de las áreas usuales de trabajo (economía, tecnología, agricultura, educación, etc.) incluyen visión de mundo y espiritualidad como centrales a la visión de transición. Estos proyectos buscan iluminar la forma en que estas

dimensiones deben ser reorganizadas para promover una forma civilizada de existencia humana en el planeta" (Escobar, 2016, p. 165).

"*Lo que se necesita, por lo tanto, es una política para otra civilización que respete, y se base en la interconexión de toda vida, una civilización basada en una espiritualidad de la Tierra que nutra la comunidad porque reconoce que el amor y la emoción son elementos importantes para el conocimiento y para toda vida.*" (Escobar, 2016, p. 36).

Podemos ver como **Escobar** conecta las prácticas de pueblos indígenas en determinados territorios con esfuerzos de tendencias de diseño arquitectónico y discursos de transición en un proceso común de producción de ontologías relacionales como alternativas a la modernidad dualista, donde lo espiritual tiene una centralidad. En particular, resalta su análisis del budismo, en gran parte derivado del análisis de Varela y Maturana en sus teorías sobre la biología de la vida y sus esfuerzos por generar una ontología que dé cuenta de las mismas bases relacionales de la biología, citando al budismo y sus nociones de ausencia de un 'yo' y la idea de la existencia como esencialmente relacional. Esto lo lleva a proponer una espiritualidad de la tierra que tiene mucha resonancia con la espiritualidad ecológica de **Boff** y **Hathaway**, aunque a través de un lenguaje menos teológico o religioso, pero con una fuerte base espiritual. Tal como hemos analizado en los otros discursos, también emergen aquí algunas tensiones y posibles 'callejones' sin salida, por ejemplo en torno a las discusiones de Escobar sobre la relacionalidad 'esencial'. Justamente en el mismo proceso de resaltar a los 'polos oprimidos' por la dualidad moderna, como lo espiritual ante la primacía de lo material en este caso, podría llevar al otro extremo, o reacción, de resaltar en demasía el otro 'polo', generando una especia de neo-dicotomía. El mismo **Escobar** aborda esta cuestión de alguna forma, cuando opta por lo que describe como la 'relacionalidad fuerte':

"*En estos debates inevitablemente está presente la cuestión de lo 'real', que invariablemente permanecerá sin resolver. La posición que he adoptado en este libro es consistente con una filosofía de relacionalidad fuerte: una epistemología y ontología sin sujetos, objetos y procesos como inherente o intrínsecamente independientes —lo que Sharma (2015) llama contingencia radical—. De hecho, son las epistemologías y ontologías dominantes las que sostienen 'tanto el sentido de separación de los objetos de los sujetos como el sentido de interacción de los objetos con*

los sujetos' (Sharma 2015: 100). Sujetos, objetos, procesos, estructuras, propiedades e identidades esenciales, etcétera, dependen de estos supuestos. Este 'esencialismo popular' es más fuerte en aquellos de nosotros que seguimos viviendo en el 'teatro cartesiano'. Algunas tradiciones espirituales, como el budismo y el animismo, y muchas cosmologías tradicionales tienen maneras de desdibujar estos esencialismos o de mantenerlos a raya (a través de prácticas y rituales particulares pero, a menudo, a través de prácticas cotidianas de interexistir). El camino de nuestro cuerpo, mente y alma hacia una ontología relacional necesariamente desafía la noción objetivadora de lo real." (Escobar, 2016, p. 235).

Es muy interesante esta reflexión de **Escobar**, en el contexto del proceso de transición civilizatoria que estamos analizando, abordando temas filosóficos muy profundos que como menciona siempre permanecerán abiertos. Sin embargo, surge la pregunta si la noción de interacción entre entidades siempre implica una separación ontológica, como supondría la ontología dominante según **Escobar**, o si hay otras posturas más intermedias. Desde una perspectiva más amplia, recordando la ontología de David Bohm (Bohm, 1980), físico teórico que muchos de estos discursos de transición citan, y su noción de un orden implicado junto con sus discusiones sobre las 'teorías', otra forma de abordarlo sería visualizándolo como la distinción entre diferentes planos de existencia: en un plano de la realidad o del mundo (objetivo, subjetivo e intersubjetivo), los elementos aparentemente estarían como separados, pero de acuerdo con Bohm de manera subyacente habría una totalidad implicada, una interconexión e interdependencia fundamentales de la realidad; las teorías, por ejemplo, ofrecerían percepciones sobre un aspecto de esa realidad (*insights*) a la que podemos abordar hasta cierto grado, pero no serían la realidad misma, que es una totalidad inabarcable; el problema con la ontología de la modernidad sería confundir la tendencia a la fragmentación del pensamiento humano, las percepciones sobre la realidad o teorías, con la realidad misma, objetivándola, construyendo una ontología fragmentada; sin embargo, como dice Bohm, la fragmentación sería algo inherente a este plano de la realidad, no es posible visualizar o 'abarcar' a la totalidad implicada, pero los fenómenos sociales, al ser partes del mundo sí operarían bajo esa lógica de la totalidad interconectada y, entonces, la clave sería estar conscientes de la tendencia a la fragmentación del pensamiento humano y generar estrategias para construir mayor interdependencia y conexión en nuestras relaciones con el mundo,

evitando así mayor fragmentación (crisis social, política, ecológica, económica, etc.). En este sentido, desde esta perspectiva sería inevitable e incluso necesaria algún tipo de clasificación (temporal y evolutiva) en nuestra relación con el mundo (aunque podemos esforzarnos para construir modelos y lenguajes cada vez más 'relacionales' para aproximarnos al mundo), implicando procesos de interconexión e interdependencias entre partes hasta cierto punto distintas, la clave sería no confundir esos modelos con la realidad misma, implicada (más profunda y total), y estar consciente de que requieren constantes modificaciones. Una postura así ayuda a evitar nuevas fragmentaciones y nuevos reduccionismos, rechazando todo tipo de semántica que implica la articulación de alguna forma de entidades que deben conectarse (justamente similar a las unidades celulares de un cuerpo o entidad mayor, como sugiere la biología), estando consciente de la totalidad subyacente y la necesidad de transformar las estructuras y modelos (transición civilizatoria, en cierto sentido un proceso revolucionario también) para así generar menos fragmentación social, una dinámica en permanente movimiento y evolución (y actualmente a escala planetaria). Bajo esta lógica, algún tipo de *unicidad* o *unidad orgánica* fundamentales sería compatible con modelos científicos y espirituales 'parciales' para aproximarse a la realidad, estando conscientes de la necesidad de transformar las estructuras que ha generado la ontología moderna, pero sin por ella ir al extremo de rechazar todo tipo de articulación en torno a entidades y relaciones entre éstas (conscientes de su temporalidad y finitud). La tendencia a una relacionalidad profunda o fuerte podría llevar a una reacción y reduccionismo que genere nuevas dicotomías, llevando a 'callejones sin salida' que dificulten el avance de los procesos de transición civilizatorios, un proceso de construcción continua que requiere más bien una postura de aprendizaje e investigación, evitando permanecer en los extremos (una especie de reacción permanente, pero que no necesariamente implica evolución o construcción). Esta es una tensión que podemos identificar en este discurso, del cual el mismo Escobar está consciente en algunos aspectos, reconociendo, por ejemplo, que la ontología relacional no implica necesariamente el rechazo a todo tipo de dualidad. De hecho, en muchas de las culturas indígenas y tradiciones espirituales existen formas de dualidad, pero en coherencia dinámica e interdependencia, no en una relación dicotómica o de competencia: esta distinción entre *dicotomía* y *dualidad* es muy importante, una cosa no implica la otra y es otro elemento con el cual se debe tener mayor precisión en este tipo de discursos. A continuación podemos apreciar uno de los comentarios de **Escobar** que

reflejan una postura más matizada con relación a los dualismos y los alcances de la ontología relacional:

> "*Es importante destacar que ninguno de los autores que estoy revisando está llamando a un rechazo total de la racionalidad cartesiana ni de la razón centrada en el sujeto, tan discutidas por los filósofos intramodernos de la modernidad… más bien, piden el debilitamiento de su posición dominante y el desplazamiento de su centralidad en el diseño del mundo y nuestras vidas. Esto se hace reorientando la tradición racionalista… fomentando formas de reflexión encarnadas y situadas … imaginando formas no dualistas de racionalidad que nos permitan resituar a los seres humanos en una comprensión ecológica de la vida … o llegando a modos de producción de conocimiento decoloniales y genuinamente interculturales … Al hacerlo estos autores son movidos por dos objetivos: el primero es señalar las consecuencias de los dualismos, sobre todo lo desconectados que estamos de muchos aspectos de la vida cotidiana; el segundo, y quizás más importante para este libro, es argumentar que la práctica de la transformación realmente tiene lugar en el proceso de enactuar otros mundos/ prácticas —es decir, en un cambio radical de las formas como encontramos cosas y personas … no sólo en teorizarlos. Además, en estas críticas encontramos pistas hacia este camino, ya sea que la práctica renovada sea budista, ecológica, política, decolonial o desde un enfoque reimaginado del diseño.*" (Escobar, 2016, p. 118).

Un elemento común con los otros discursos que hemos relevado en este campo que esta semántica refleja en su reacción, y que está pasando a ser un elemento distintivo, es su esfuerzo por *descentrar lo material* para dar cuenta de otras realidades impulsoras de civilización que han sido invisibilizadas, como las espirituales. Por su puesto, al descentrar lo material se puede ir al extremo de generar otra dicotomía si no se da atención a la tendencia del pensamiento humano a la fragmentación, como mencionamos, pero este proceso de visibilización de lo religioso y espiritual tendría también ciertas exigencias, como hemos visto en otros discursos. Las tendencias dogmáticas, patriarcales, opresoras o anti-racionales, que determinadas expresiones religiosas han tomado en el pasado son criticadas, mientras que expresiones más relacionales, interpersonales, ecológicas y abiertas a la diversidad son articuladas: "*Las religiones monoteístas han sido un componente principal de esta dinámica, con el pater como figura divina. Después de más de 500 años de modernidad Occidental patriarcal, esta 'civilización alquímica' basada en la 'creación mediante la destrucción' se ha vuelto aparentemente global, siempre en guerra contra la vida. El capitalismo es tan sólo la última fase de*

esta civilización patriarcal" (Escobar, 2016, p. 34). Sin embargo, para evitar otro reduccionismo, además de reconocer las consecuencias destructivas para el proceso civilizatorio que han generado los periodos de crisis de las grandes religiones a lo largo del mundo en determinados periodos históricos, una postura como la de **Boff** y **Hathaway** identifica sus contribuciones al proceso civilizatorio en otros periodos de la historia, diferenciando el sentido y contexto original de los textos religiosos de las diversas interpretaciones posteriores que se han hecho de ellas desde distintos marcos culturales, parece ser más fructífero y constructivo para el proceso civilizatorio actuales, como refleja su ejercicio de hacer una relectura de elementos del cristianismo desde el prisma biocéntrico o relacional. Este enfoque puede ayudar a tener también una mirada más ampliada y matizada de la misma historia, evitando generalizaciones y reduccionismos. Al mismo tiempo, la postura de 'rechazo' hacia las religiones 'monoteístas' o 'patriarcales', y las experiencias opresivas asociadas a ellas aún en la actualidad, podría interpretarse también, en el marco de la transición civilizatoria que estamos analizando, como un nuevo nivel de exigencia hacia la religión de superar tendencias hacia el dogmatismo que han caracterizado expresiones religiosas en el pasado, y que si se desea que puedan participar activamente en el actual proceso civilizatorio, deben estar dispuestas a interactuar con otros campos del saber en igualdad de condiciones, como plantea el marco del diálogo de saberes por ejemplo, en que diferentes sistemas pueden interactuar desde sus diferentes lenguajes y ámbitos de acción, conscientes también de que se comparten ciertas áreas en común que exigen de su colaboración. En este sentido, una semántica de espiritualidad relacional parece ser uno de los componentes emergentes de este discurso, con las tensiones y reacciones mencionadas, característica de todo pensamiento de transición.

En el caso de **Esteva**, también ubicado en esta variante '**Autónoma-comunal**', en el texto analizado no presenta un importante contenido espiritual en su discurso de transición civilizatoria, aunque sí reconoce a la religión como un actor social que puede perseguir causas sociales y políticas transformativas, como el apoyo al proceso de autonomía de Chiapas que han entregado diferentes organizaciones religiosas y sociales que cita. Similar a otros autores de esta narrativa, se observa en **Esteva** una semántica religiosa en su crítica al capitalismo y sus dogmas de crecimiento económico, así como al programa del desarrollismo:

> "*Es cierto que hasta los gobiernos que se oponen abiertamente a los paradigmas dominantes, como los de Bolivia, Ecuador y Venezuela, adoptan todavía el catecismo convencional del desarrollo y reprimen como herejes a los movimientos de base que lo desafían. Pero es cierto también que la resistencia cunde. Así, se ha hecho posible someter a debate público un precepto central de la religión dominante: la meta del acelerado crecimiento económico. Cincuenta años de propaganda convirtieron este dogma de economistas en prejuicio general. Se sigue aceptando sin mayor discusión que es algo deseable, pero una corriente cada vez más vigorosa de pensamiento y acción cuestiona tan perniciosa obsesión y exige abandonarla. Han estado multiplicándose organizaciones y redes sociales que explícitamente buscan el descrecimiento y a menudo invocan los argumentos de Serge Latouche [2003] y de otros muchos críticos del desarrollo y el crecimiento económico. Es esto lo que buscan activamente, en todas partes del mundo, quienes han empezado a retomar el control de sus propias vidas, que habían rendido al mercado o al Estado*." (Esteva, 2013, p. 145)

Pero en vez de identificar en esta semántica una crítica en sí misma a la religión o a un contenido espiritual, conectando a las diferentes semánticas y articulaciones que hemos identificado en estos autores, más bien se observa una postura de crítica al materialismo, que al igual como en la religión, se convierte en una patología social cuando es llevado a un extremo, incluso convirtiéndose en una forma de superstición. Además, **Esteva** se refiere al posmodernismo como una postura teórica que permite el reconocimiento de saberes diversos en la sociedad, implicando la necesidad de reconocer otras visiones del mundo y creencias, el *pluriverso*. Lo importante para **Esteva** es la conexión de estos saberes con la generación de grados crecientes de autonomía (poder o empoderamiento) y enlazamiento con otros actores, para impulsar procesos transformativos. Esto refleja las implicaciones no solo para la religión y un contenido religioso que hemos estado identificando en estas narrativas, abierto a la reflexividad y al aprendizaje, sino que también para la misma ciencia (en este caso económica), que debe reconocer que está en sus inicios en cuanto campo disciplinario y tomar una actitud de mayor 'humildad' o 'prudencia' epistemológica, como han afirmado también otros intelectuales (Santos, 2005), si desean contribuir de modo constructivo al proceso civilizatorio de la humanidad.

Por su lado, la semántica de **Razeto, ubicado en la variante 'Solidaria-comunal',** resalta en particular elementos del concepto de solidaridad, al que va conectando un contenido espiritual en su discurso de transición civilizatoria. Para **Razeto** lo espiritual tiene una relación directa con el proceso de construcción de civilización, lo que se ha expresado a lo largo de la historia al ser uno de los campos sobre los que se han erigido las civilizaciones en el pasado, proyectándolo ahora hacia el futuro. Este proceso creativo está vinculado también a la crisis misma de la civilización, conectada a una crisis espiritual, reflejada en aspectos como el materialismo y el consumismo (Razeto, 2011, p. 81).

En este contexto, similar a como lo conciben también **Hinkelammert** y **Mora**, intelectuales de esta misma variante discursiva, lo espiritual sería una de las necesidades humanas fundamentales, por ello su relación tan estrecha con el proyecto de construcción de una nueva civilización que busca **Razeto**: "*El segundo eje lo forman, hacia abajo el vector de las necesidades corporales y materiales... Hacia arriba el vector de las necesidades culturales y espirituales: necesidad de conocimiento, de expresión artística, de trascendencia, de belleza, de bondad, de verdad, de valores y experiencias superiores.*" (Razeto, 2011, p. 136). En este contexto, va emergiendo en **Razeto** una semántica que vincula la espiritualidad con una capacidad y una fuerza para impulsar los procesos de transformación del mundo que requiere la construcción de una nueva civilización, "… *una ética y una espiritualidad comprometidas con el desarrollo personal y la transformación del mundo, buscando evolucionar hacia formas superiores de conocimiento, de conciencia y de vida.*" (Razeto, 2011, p. 169). La siguiente serie de citas reflejan estas articulaciones:

> "*No se trata de asustarnos, pero es necesario saber que se requiere mucha fuerza espiritual y moral, y convicciones profundas, que son lo que permite crear lo nuevo superando las dificultades que implica tener que desplegar los procesos creativos en un contexto adverso, y que pudiera incluso tornarse peligroso.*" (Razeto, 2011, p. 171)

> "*Lo que parece requerirse en este terreno es elaborar a nivel teórico, y formarnos las personas en el plano práctico, en una ética de la responsabilidad personal, social y ambiental, fundada en los valores de la justicia y de la solidaridad. Y en conexión con dicha ética, desplegar una espiritualidad del desarrollo humano, fuertemente comprometida con la transformación de sí*

mismos y del mundo, buscando evolucionar hacia formas superiores de conocimiento, de conciencia y de vida." (Razeto, 2011, p. 172)

"*… la espiritualidad se muestra como tal vez la única potencialidad humana verdaderamente democrática, o sea que todos podemos compartir, consistiendo ella básicamente en la capacidad de amar: de amarse a sí mismo, de amar a los otros, de amar a la naturaleza, de amar al Ser total.*" (Razeto, 2011, p. 173)

"*… nuestra 'naturaleza humana' esencial se encuentra escondida y oprimida bajo la 'segunda naturaleza' que la civilización capitalista y estatista ha construido en nosotros; por ello es preciso comenzar con la conquista de la autonomía respecto de esa 'segunda naturaleza' y de esos modos de pensar y de comportarse que son los propios de la vieja civilización moderna… Esto es un proceso de crecimiento personal, que en su raíz es un proceso de desarrollo espiritual. Pero que no se queda encerrado en la interioridad de cada uno, sino que se expresa y se proyecta en la creación de una nueva economía, de una nueva política, de nuevas ciencias, de una nueva educación, de nuevas formas de la cultura… Es en el proceso mismo de creación de la nueva civilización que se gesta y se forma y se difunde socialmente el 'hombre nuevo', o sea el 'tipo humano' creativo, autónomo y solidario de la nueva civilización. Porque es mediante la conquista de la autonomía, el desarrollo de la creatividad, y el despliegue de la solidaridad, que nos revestimos con una nueva 'segunda naturaleza' humana, superior a la que estamos abandonando, o de la que tenemos que desprendernos como un traje viejo que no vale la pena remendar.*" (Razeto, 2011, p. 178-179)

Es muy interesante observar en estas citas una semántica que asocia espiritualidad con procesos de transformación y social, en este sentido como un fundamento y una fuerza única para el proceso de construcción de una nueva civilización; el proceso de construcción civilizatoria, recordando en algunos aspectos a Norbert Elías, implicaría un proceso de superación de los impulsos biológicos de la sobrevivencia, trascendiéndolas para desarrollar las capacidades éticas y morales más elevadas del ser humano. Aquí se estaría planteando una relación intrínseca entre desarrollo de la civilización y las dimensiones espirituales, articulando a lo espiritual como una fuerza 'humanizadora', que ayuda al ser humano a trascender sus impulsos materiales (la lucha por la sobrevivencia de la evolución por ejemplo, un impulso

netamente biológico). Esto lo expresa **Razeto** con su *ética del desarrollo humano*, estableciendo una relación directa entre espiritualidad y transformación personal y social, una ética aplicada para la transformación del mundo, ayudando a superar prácticas de la 'vieja civilización' al volverse conscientes de las dimensiones culturales heredadas y naturalizadas (competencia, capitalismo, democracia representativa y liberal, depredación de la naturaleza, consumismo, etc.) por medio de un proceso autónomo y solidario a la vez, emergiendo el 'hombre nuevo' y expresándose creativamente en dimensiones como la economía, la política, el conocimiento, la ciencia, etc.

En el discurso de **Razeto** también podemos apreciar posturas críticas hacia ciertas formas de religión, en especial las organizadas o dogmáticas, expresando una alerta frente a las patologías religiosas. Citando a Gramsci, al igual que **Ramírez**, **Razeto** reflexiona acerca del proceso de naturalización y los marcos culturales inconscientes que heredamos y que no hemos construido 'nosotros mismos', en el cual puede estar también la religión. **Razeto** es claro en decir que esto no implica necesariamente que sean todas ideas negativas, pero enfatiza el punto de la importancia de la construcción consciente de los marcos de pensamiento y acción. Entre las características de estas formas religiosas heredadas está la organización, que desde el marco de pensamiento de **Razeto** tiene limitaciones por sus tendencias a la jerarquía y las formas verticales, y posiblemente opresivas, de funcionamiento, dentro de su búsqueda de formas más horizontales y comunitarias de organización en el proceso de construcción de la 'nueva civilización', bajo la noción de 'red de redes' o 'comunidad de comunidades':

> "*Por ejemplo, nos concebimos integrados en una nación, creemos en un Estado del que esperamos soluciones a muchos problemas, adherimos a algunas ideologías políticas, adoptamos ciertas creencias religiosas, éticas, filosóficas, que no hemos elaborado personalmente, y que no hemos sometido a reflexión y crítica… Esto no quiere decir que dichas ideas y creencias sean todas falsas ni erróneas o negativas, sino solamente que no las hemos elaborado personalmente, que las asumimos pasivamente, que las adoptamos tal como nos fueron presentadas. El problema es que al configurarse nuestra conciencia de esta manera, adquirimos un pensamiento heterogéneo y confuso, pues las ideas que vamos adoptando nos han llegado y continúan llegándonos de muy diversas fuentes.*" (Razeto, 2011, p. 20-21)

> "*En la política de la vieja civilización moderna ha habido varias formas de definir el proyecto. Una de ellas consiste en asumir de antemano y de una vez para siempre, un determinado 'modelo' teórico de sociedad, que ha de ser 'aplicado' y llevado a la práctica por los sujetos 'concientizados' en el proyecto. En el 'modelo' se fija lo que se considera el 'deber ser' de la sociedad por construir, que en algunos casos se deriva de una concepción ética o de una doctrina social que dirime lo que se considera justo, humano, natural, necesario, racional, etc. En otros casos el 'modelo' se deriva de una ideología, que expresaría el interés de una clase o de un grupo social, religioso o de cualquier otro tipo, que se supone que es el portador del interés general de la sociedad. En ambos casos, el proyecto tiene poco que ver con el análisis de la realidad presente y con las características particulares y concretas de los sujetos supuestamente llamados a materializar el proyecto. Lo que 'deben' hacer los agentes del cambio, es 'tomar conciencia' del 'modelo' y convertirse en medios e instrumentos para llevarlo a la práctica.*" (Razeto, 2011, p. 101)

Estos elementos del discurso de **Razeto** reflejan las posibilidades de una tensión interna, con posibles consecuencias de reacción dicotómica y a la vez de una profunda emergencia creativa con gran potencialidad constructiva. Por un lado, aquí aparece una dimensión clave asociado a su contenido espiritual, cual es la dimensión reflexiva, en el sentido de la importancia de que de un proceso personal y colectivo de reflexión al momento de adoptar ciertos marcos culturales y sociales, entre estos los espirituales, y no simplemente pasar por un proceso de herencia inconsciente. Una noción reduccionista de esta una especie de '*espiritualidad reflexiva'* podría tener como consecuencias el rechazo de todas las formas de religión organizada, por su asociación con las características de herencia inconsciente e incluso ciega; pero una postura más matizada podría abrir otras posibilidades más creativas de reinterpretación de algunos de los elementos de ese contenido original religioso, que es en parte lo que hace el mismo **Razeto** con su conocido modelo de la '*economía de la solidaridad*' sin tal vez definirlo de esa forma (que en cierto sentido, es una reinterpretación de elementos del *cristianismo* unido con elementos de la ciencia económica y la teoría crítica). Además, la temática de la organización y las llamadas estructuras jerárquicas es algo que está también en constante revisión y discusión en la actualidad, con concepciones que intentan combinar algún tipo de organización que permita grados de coordinación y articulación, y que puede implicar ciertos niveles de jerarquía, pero en el contexto de un marco cultural de cooperación y reciprocidad que impide o limita los usos

opresivos de esa supuesta verticalidad. Los estudios de Michael Karlberg son un ejemplo de esta línea de investigación, para quien el predominio de lo que denomina la 'cultura de la competencia' en la cosmovisión occidental moderna estaría generando sistemas de organización social ecológicamente y socialmente no-sustentables, obligándonos a explorar discursos alternativos que puedan producir sistemas más interdependientes (Karlberg, 2004). En este contexto, para Karlberg un elemento central de este proceso es el marco discursivo dentro del cual se genera una estructura organizativa, pudiendo tener cierto grado de jerarquía pero operando de una manera colaborativa y mutualista, con concepciones de *poder-sobre* y *poder-para* similares a las que sugieren **Boff** y **Hathaway**. Por ejemplo, el re-enmarcar nociones de altruismo y cooperación bajo un marco discursivo de interdependencia permitiría no concebirlos como expresiones de un egoísmo 'disfrazado', pudiendo tener, bajo una visión de mundo centrada en la *unidad orgánica*, ciertos grados de jerarquía y representación con fines de coordinación y organización, pues estarían gobernados por principios de justicia e interdependencia, y utilizados para esos fines.

De este modo, en el discurso de **Razeto** podemos apreciar este contenido espiritual emergente que conecta elementos de transformación (personal y colectiva), relacionalidad (solidaridad) y reflexividad, como una dimensión central del proceso de construcción de una nueva civilización. La crítica a las formas heredadas de religión y espiritualidad, así como a las estructuras organizativas, podrían entenderse como una reacción natural en el marco de las tensiones de todo discurso de transición, que puede ser matizado con posturas selectivas y procesos de reinterpretación que permitan un enfoque histórico más amplio y de actualización de contenidos frente a los desafíos contemporáneos del proceso civilizatorio, para no generar alguna nueva dicotomía o generalización que produzca nuevos tipos de reduccionismos, como el rechazo a toda forma de organización, reflejo de un proceso de aprendizaje que implica procesos reflexivos pero a la vez dentro de un marco de investigación maduro.

En el caso de **Hinkelammert** y **Mora**, también de esta variante '**Solidaria-comunal**', como vimos más atrás que similar a **Razeto** el discurso de estos autores refleja una semántica que considera a la espiritualidad como una necesidad humana, y cuya insatisfacción o no reconocimiento sería unas de las causas de la crisis actual. Estos autores presentan una especie

de *humanismo espiritual*, en que conciben al ser humano, y por ende a la civilización, de una forma 'integral', interconectando las diferentes 'partes' o dimensiones, como la personal, social, espiritual, relaciones humanas, instituciones y construcciones culturales, conectando los mundos subjetivo, intersubjetivo y objetivo. En este discurso emerge entonces una relación entre nuestra percepción de la realidad y nuestra acción en el mundo (y su transformación), donde hay un componente espiritual:

> "*Si como creemos, no puede construirse una nueva sociedad sin imaginarla, entonces, la construcción de alternativas pasa por una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales, marcos que no solamente predeterminan nuestra percepción de la realidad, sino que limitan, además, las metas de la acción humana que podemos siquiera concebir… debería reformularse radicalmente la economía, como una ciencia de la reproducción o sustentabilidad de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida personal, social y espiritual; esto es, como una economía orientada hacia la reproducción de la vida o, resumidamente, como una Economía para la vida.*" (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 6)

> "*Estos derechos se refieren a los elementos materiales necesarios para lograr la satisfacción de las necesidades humanas corporales básicas en toda su amplitud, incluyendo las necesidades culturales y espirituales, individuales y sociales. Es la aspiración por una sociedad solidaria.*" (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 97)

Es interesante observar en este discurso nuevamente una relación entre *reflexividad* y espiritualidad, similar a **Razeto**, que la vincula a la necesidad estar consciente de los marcos categoriales con que se lee la realidad, y el propósito en este caso de la economía, ayudando a orientarla a su objetivo final, cual es la reproducción de la vida, personal y de la comunidad. Emerge aquí también una semántica que une lo material y lo espiritual, o pretende dar una lectura de alguna coherencia dinámica entre éstas en el mundo o realidad, en este caso en el plano de la economía, lo que también implica un cierto nivel de *relacionalidad* e *interconexión* de los elementos que la integran. Esta *relacionalidad* se expresa también en la construcción de una sociedad solidaria, como propósito del proceso civilizatorio. De este modo, va emergiendo en esta semántica una relación entre espiritualidad y vida plena, o plenitud, reflejado en la conexión integral entre diferentes necesidades humanas (materiales, espirituales, individuales y

sociales), lo que se plasma también en un cierto Bien Vivir o sentido de realización y potenciación.

> "*El derecho a la vida ha de ser el criterio decisivo y la exigencia primordial para un 'bienvivir'... el derecho de vivir en una sociedad en la que todos/as y cada uno/a de sus miembros puedan satisfacer sus necesidades básicas (materiales y espirituales, individuales y sociales) por medio de un trabajo digno y seguro, que les permita incorporarse en el sistema de coordinación del trabajo social y potenciar la realización de una vida plena"* (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 93)

> "*El denominador común de todos estos planteamientos es el reclamo y la afirmación del derecho a la vida humana, una sociedad basada en el derecho a la vida de todos y todas, lo que implica necesariamente el reclamo de la vida de la naturaleza entera.*" (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 96)

En esta semántica finalmente conecta con la naturaleza, en este caso visto como la base de la reproducción de la vida, como uno de los elementos clave del circuito natural de la vida humana. Justamente la propuesta de Hinkelammert y Mora en su Economía para la Vida es recuperar esta dimensión en la ciencia económica, para no ser visto como un fin en sí mismo (crematística), atrapado en la lógica del valor que caracteriza al capitalismo. En este camino, Hinkelammert y Mora hacen un análisis del origen de lo que denominan el 'mito' del progreso de la modernidad, otorgándole también una semántica religiosa, pero en este caso de manera crítica:

> "*El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy… es el mito del progreso... Y si hay efectos no deseados, el progreso técnico es presentado como el remedio para las destrucciones que él mismo origina. Es el conjunto de las ciencias empíricas, el laboratorio, la tecnología y el mercado; que constituyen una religión intramundana que tiene como mito fundante el mito del progreso infinito.*" (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 76-77)

Aquí podría estar emergiendo una nueva tensión, al combinar por un lado una semántica espiritual emergente con una crítica a la modernidad desde una perspectiva de haber tomado la forma de un mito de base religioso, asociándolo al dogmatismo y la superstición, o una generalización de la religión como 'mito'. Pero, lo que identificamos en este discurso

emergente es, por un lado, una desconfianza hacia las expresiones dogmáticas de la religión, que se traducen en visiones 'ciegas' o 'absolutas' de la realidad, en cuanto una patología que se debe superar o eliminar para el proceso de transición civilizatorio y, al mismo tiempo, una crítica al *materialismo* en cuanto también una forma de dogmatismo y superstición. Es interesante entonces diferenciar en este análisis lo que es la religión en sí, en cuanto experiencia, fenómeno y contenido, y las formas que puede adoptar, similar a la ciencia, que en ocasiones puede ser factor de progreso y en otras de destrucción; pero generalizar y reducir a la ciencia o a la religión a una de esas formas históricas sería un factor limitante para el proceso civilizatorio, que desde un enfoque más matizado puede hacer esas distinciones y hacer así un uso más coherente de la relación entre contenidos espirituales y materiales que favorezcan procesos de transición.

Con esto pasamos a analizar al último intelectual de esta narrativa "**Relacional-comunal**", que es **Patzi** (variante '**Sistema-comunal**'). En algún sentido **Patzi** está ubicado también en la frontera permeable con la narrativa "**Civilizatorio-indígena'**, pero tiene importantes diferencias con esa narrativa, en especial en torno a la centralidad del contenido espiritual. En el discurso de este autor hay menor contenido espiritual en comparación con los otros exponentes de esta narrativa, sin embargo, esto puede ser fuente para matices interesantes al interior de esta narrativa, así como con relación a otras en el campo discursivo. **Patzi** considera a la religión como uno de los elementos culturales característicos de las sociedades humanas, pero no le da una centralidad en su modelo de sistema comunal, donde sería parte del 'entorno interno' del sistema, el que se centraría en las formas indígenas de gestión económica y política. Esto está en el contexto de su discurso de rechazo al reduccionismo 'culturalista' de los indígenas, tanto en lo que denomina como el 'etnocentrismo' indianista como del multiculturalismo liberal, y el llamado a reconocer con más claridad la contribución civilizatoria de sus sistemas económicos y políticos. En el contexto de nuestro análisis del contenido espiritual en esta narrativa y el campo de los DT, esto aparece como un interesante elemento de matización, pues justamente en el proceso de reinsertar la dimensión espiritual en la discusión sobre la transformación social pueden desaparecer los elementos 'materiales' contenidos en la misma cosmovisión indígena o puede ser invisilibilizados por los componentes materiales de otras culturas, en especial desde el marco occidental. Justamente en

el proceso de colonización, como bien señala **Patzi**, esto es justamente lo que ha ocurrido, por lo que se puede entender como una 'reacción' esta afirmación de la centralidad de los elementos económicos y políticos en el sistema comunal que propone; sin embargo, la tensión que emerge aquí es el surgimiento de nuevas formas de materialismo 'dogmático', tal como han señalado otros discursos en esta narrativa (en particular **Hinkelammert** y **Mora**, pero también otros). Esto podría generar una nueva dicotomía entre lo material y lo espiritual, justamente lo que muchos de estos discursos buscan superar o reinterpretar.

Otra dimensión del discurso de **Patzi** que surge a consecuencia de su modelo que ubica a la religión en el entorno interno del 'sistema' y que tiene mucho potencial creativo para procesos de innovación y transición civilizatoria, es su apertura a procesos de cambio y transformación cultural, sin 'apegarse' a las 'exterioridades' culturales, viéndolo como un elemento de la 'forma' pero dejando en el centro la 'esencia' del sistema, cual sería las dimensiones de reciprocidad y comunalidad. Aunque los ejemplos que expone no son todos equivalentes entre sí y en algunos casos parecen más superficiales, esta conexión entre la religión y la posibilidad de cambio e innovación cultural aparece como un elemento de emergencia en esta semántica de transformación civilizatoria y diálogo intercultural:

> "*Eso significa pensar dos cosas: a) no mirar a las culturas como prácticas ensimismadas o válidas sólo para sí mismas y b) no encerrarse a la influencia de otras culturas. Por lo que los cambios culturales a partir de esta interrelación no presentan problemas para el sistema comunal, se impulsa más bien a que se inventen constantemente nuevas filosofías, nuevas religiones, nuevas teorías científicas, nuevos movimientos literarios y artísticos, nuevas modas, nuevos géneros musicales, nuevos estilos arquitectónicos, nuevos bailes, nuevos diseños de automóviles, nuevas formas de entretenimiento, nuevos productos de consumo suntuario y nuevas recetas de cocina.*" (Patzi, 2007, p. 191)

4.4.4 Análisis Narrativa 'Civilizatorio-indígena'

Con esto pasamos a analizar el contenido espiritual en los discursos de la última narrativa, la que hemos denominado como "**Civilizatorio-indígena**". Esta narrativa es una de las que

refleja uno de los contenidos espirituales, especialmente religioso, más profundos y densos, y que será difícil abarcar en toda su complejidad en este análisis. Pero abordaremos sus principales dimensiones, y en lo posible hacer interactuar a los dos autores que hemos analizado, **Esterman** y **Yampara**, que tienen importantes similitudes. Un elemento central en el pensamiento de estos autores es el Buen Vivir o Vivir Bien, o Sumak Kawsay y Suma Qamaña, que tiene como ideas centrales una noción de vida en plenitud, que incluye dimensiones espirituales y materiales en conexión, reflejo de una armonía entre los diferentes elementos de la existencia (o, mejor dicho, la interconexión e interdependencia de todo). Este holismo vería al cosmos como una entidad viva, reflejo de la relacionalidad de la realidad, donde todo tiene vida. Esta relacionalidad se expresaría bajo la cosmovisión indígena (aymara, quechua) como una serie de niveles en interconexión, desde el matrimonio, pasando por la comunidad, la conexión con la naturaleza, y las expresiones territoriales, donde las dimensiones espirituales estarían presentes. La siguiente serie de citas reflejan esta semántica, que de alguna manera refleja una espiritualidad de la 'tierra' o de la 'naturaleza':

> "*En primer lugar, el suma qamaña o allin kawsay refleja una concepción de la 'vida' no antropocéntrica ni biologicista, sino cosmocéntrica y holista. Esto quiere decir que para las cosmovisiones y filosofías indígenas, no existe una separación o dicotomía entre lo que tiene vida ("seres vivos") y lo que (según Occidente) no lo tiene ("entes inertes"). El cosmos o Pacha es como un organismo vivo, cuyas 'partes' están en íntima interrelación e interdependencia, de tal modo que la vida o 'vivacidad' se definen por el grado de equilibrio o armonía que existe entre ellas. Por tanto, se distingue radicalmente del paradigma occidental de un individualismo o atomismo que parte de la autosuficiencia de la 'sustancia' particular y llega a afirmar –en la teoría económica capitalista– una antropología conflictiva y competitiva*." (Estermann, 2012, p. 13)

> "*En segundo lugar, la 'vida' y el ideal del 'Vivir Bien' se extienden a la Naturaleza nohumana y al cosmos entero que incluye al mundo espiritual y religioso. No existe justicia social y económica, es decir: una armonía entre los seres humanos, si a la vez se perjudica el equilibrio ecológico y trans-generacional. Por tanto, el ideal del 'Vivir Bien' apunta a una convivencia*

armoniosa del género humano con su entorno natural, el mundo espiritual y las futuras generaciones." (Estermann, 2012, p. 13)

"*En la cultura aymara, una vez consagrada la pareja, al constituirse en nueva familia dentro la trama del Ayllu, está preparada para interaccionar con el mundo físico natural y con el mundo espiritual de las deidades. Esta nueva familia, al consagrarse en lajaqicha, en su ciclo de vida, emprende un viaje e interactúa con la Pacha… Entonces, la familia constituida, siendo doble, jaqi, en el viaje de su vida, busca comunicarse/emularse con el más allá, con sus antepasados y con el espacio desconocido, con la Pacha. Este viaje lo realizan a través del mundo de las deidades biológicas (antepasados) y las deidades naturales (astros, cerros nevados, la pachamama). En este caso con el mundo biológico espiritual de sus antepasados los Pachaachachila (abuelos de tiempos inmemorial es) la Pacha-mama (señora del cosmos andino, madre de la naturaleza) y el mundo del cosmos astrológico representado por Tata-WilIka (padre sol cosmológico) y Phaxsi-mama (madre luna cosmológica)… Ello hace que la 'religiosidad' aymara sea más natural y humana… En esta visión holista, integral e interaccionada, no hay esa diferenciación entre seres bióticos y abióticos, que los ecologistas occidentales diferencian para explicar la ciencia de la ecología. Ese mundo biótico natural tejido en redes, nos hace afirmar que todo tiene sexualidad y sexo: el mundo lítico, el mundo vegetal, el mundo animal y, por ende, el territorio, donde, y con ellos, convive cotidianamente el hombre/ sociedad andina. Y como todo eso tiene espíritu, japhalla / qamasa, hay razones para conversar/ponerse de acuerdo, cotidiana y periódicamente… Es decir, la casa cósmica interaccionando la tetralidad de sus factores como son: a) territorio, b) producción y economía, e) tejido cultural y ritualidad, d) gobierno político y autoridades. Estos elementos dan el carácter de la institucionalidad holista del Ayllu. La armonía interaccionada de estos factores dan el bienestar a las familias del Ayllu… Por la matemática aymara sabemos que dos y cuatro -la tetraléctica- son elementos importantes del pensamiento aymara-qhichwa. En este caso, nos encontramos con la aplicación de la misma, en el ordenamiento de la casa en su relacionamiento con el cosmos… El paradigma ideológico y la búsqueda permanente del pueblo aymara-qhichwa, están expresados precisamente en la ceremonia ritual de lajaqicha. Más que la búsqueda del bienestar material, buscan la armonía entre lo material y lo espiritual; es decir, el bienestar integral/holista y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimientos: a) crecimiento material, b) crecimiento biológico, e) crecimiento espiritual, d) gobierno territorial con*

> *crecimiento… Interaccionando simultáneamente estos cuatro factores, en un proceso holista, se llega a la armonía integral de la vida de los pueblos andinos que, en aymara, se llama: Suma Qamaña: 'vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo*." (Yampara, 2014, p 193-199)

Es muy interesante observar en este discurso una semántica espiritual que refleja una dimensión 'natural', como el mismo **Yampara** expresa al hablar de la religiosidad indígena, que de alguna manera esta como impregnada de símbolos de la naturaleza, al mismo tiempo que visualiza al ser humano, y sus estructuras, en interacción estrecha con el mundo natural, reflejado en nociones espirituales para elementos de la misma naturaleza. Esta semántica conecta los mundos subjetivo, intersubjetivo y objetivo/natural de una manera muy orgánica, concibiéndolos de alguna forma como la misma realidad, y al mismo tiempo interactuando, una armonía *esencial* entre lo natural y lo espiritual. Esta noción de la 'casa Cósmica' y la tetraléctica del modelo refleja la presencia de 'dualismos' en esta cosmovisión, pero que no son dicotómicos, como habíamos mencionado antes, con referencias a los números 2 y 4 en varios aspectos de la simbología. Finalmente, el modelo del BV explicado por **Esterman** y **Yampara** daría cuenta de un bienestar integral, conectando dimensiones espirituales y materiales con las naturales, políticas y territoriales, con diferentes procesos de 'crecimiento' (una forma de "linealidad', pero no totalitaria sino que armónica con otras), que no sería ni antropocéntrica ni biologista, sino holista. Este modelo es utilizado entonces para visualizar posibilidades de transición civilizatoria frente a la crisis actual, cuya base sería espiritual, dando cuenta de otras dimensiones de esta semántica novedosa.

De hecho, similar a como planteaban otros autores de este campo discursivo, al momento de hablar de la crítica del modelo de desarrollo y civilizatorio en crisis, emerge la dimensión del valor que se da a la riqueza material en la civilización occidental, en contraste con otras dimensiones de valor y riqueza, en ese caso las espirituales. Esta crítica al materialismo occidental es uno de los elementos de esta semántica, tildándola incluso de haberse convertido en una nueva religión, patológica, en contraste con la espiritualidad más 'auténtica' de los indígenas, donde lo material no es incoherente con lo espiritual:

"*La riqueza y calidad de vida se miden en Occidente en términos de acumulación de dinero y bienes. Esto implica que el afán por el progreso y desarrollo lleva a una carrera ilimitada de juntar bienes, en forma física o simbólica (dinero)... Este hecho dejó atónitos a los líderes espirituales de los pueblos originarios de Abya Yala, al ver a los conquistadores lanzarse sobre el oro y la plata como si fueran delicias inimaginables, mientras que para las y los indígenas tenían ante todo valor ritual y religioso.*" (Estermann, 2012, p. 6)

"*Otro elemento es la convivencia. Entre mundo animal, vegetal, de las deidades y de la tierra. El mundo de la gente convive con todos ellos. Esta cuestión es muy importante para encontrarnos: si el mundo animal, el vegetal, de las deidades y el de la tierra están bien, nosotros vamos a estar bien de hecho, y eso quiere decir Suma Qamaña.*" (Yampara, 2010, p. 98)

Esto lleva luego a una serie de planteamientos sobre el proceso de transición civilizatoria, que en algunas cosas es referido también como 'desarrollo humano' (en un sentido más amplio), dando cuenta de una lógica de transformación vinculada con esta semántica espiritual, con rasgos propios. Esta visión de 'desarrollo' o transición parte de esta noción de espiritualidad 'natural', de que todo tiene 'vida'.

"*Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte. Este principio 'panzoísta' implica que el universo o Pacha no es una máquina o un mecanismo gigantesco que se organiza y mueve simplemente por leyes mecánicas, tal como afirmaron los filósofos europeos modernos, ante todo Descartes y sus seguidores. Pacha es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. El principio básico de cualquier 'desarrollo' debe ser, entonces, la vida (kawsay, qamaña, jakaña) en su totalidad, no solamente del ser humano o de animales y plantas, sino de toda la Pacha.*" (Estermann, 2012, p. 7).

Aquí emerge una tensión de 'resistencia' en este discurso de transición, implicando en ciertos aspectos una especie de 'retorno' a una noción 'animista' del pasado, en contraposición con el mecanicismo moderno al cual se opone. Sin embargo, esta tensión, que también podría transformarse en un antropocentrismo versus biocentrismo, se resuelve al momento de analizar el rol del ser humano en esa totalidad. En esta semántica de espiritualidad 'natural' en

el proceso de desarrollo, el ser humano emerge con un rol de ser 'cuidador' de la Pachamama, ubicándose en el cosmos como un 'facilitador' o 'cultivador' de procesos, no un 'productor' (como refleja la semántica más desarrollista). Esta noción de desarrollo no se basa en el crecimiento infinito, sino más bien en la idea de un equilibrio cósmico, ecológico y social, basada en la visión de una posición 'sagrada' del ser humano en el mundo, que cambia por completo la lógica de su relación con ésta. Esto implica la posibilidad de intervenir en el mundo, pero debe ser realizado en conexión y coherencia con esa dimensión sagrada.

> "*El ser humano, para las y los andinos/as, no es propietario ni productor, sino 'cuidante' (arariwa), 'cultivador' y 'facilitador'. La única fuerza productora en sentido estricto es la madre tierra, la Pachamama, y sus diferentes aspectos… El ser humano es 'transformador' de elementos y procesos que de por si no dependen de él. 'Desarrollo' no puede orientarse solamente en el bienestar humano y en el mejoramiento de las condiciones de vida para los seres humanos. Además, no se guía por el 'crecimiento' económico de bienes y 'productos', sino por el equilibrio cósmico que se expresa –entre otros– en el equilibrio ecológico y social.*" (Estermann, 2012, p. 8).

> "*La economía, y, por tanto, el desarrollo económico, es para la pachasofía andina el manejo prudente y cuidadoso de la Casa Común (wasi; uta) que es el universo (Pacha). El desarrollo económico que en Occidente es sinónimo de crecimiento y desarrollo sin más, para el ser humano andino es parte íntegra de todo un proceso holístico de mejoramiento y maduración, al ritmo del desenvolvimiento orgánico ("des-arrollo") de la Pacha. Por tanto, el desarrollo económico siempre está sujeto a un proceso mayor que incluye aspectos espirituales, religiosos, culturales, civilizatorios, sociales y políticos. En lo práctico, esto significa que la economía tiene que someterse a la política y ética, y éstas a la cosmovisión o pachasofía.*" (Estermann, 2012, p. 8-9).

Vemos en este discurso una concepción de desarrollo como un proceso holístico de mejoramiento y maduración, al ritmo del desenvolvimiento orgánico de la Pacha. Es interesante que incluye el concepto de 'mejoramiento', como una especie de 'linealidad situada' o 'progreso moderado', como la resolución de patologías o la respuesta ante procesos de desintegración en el mundo que deben ser 'restaurados' o 'regenerados', pero finalmente un

proceso holístico y que incluye lo espiritual y religioso. Bajo este concepto del mundo como la *Casa Común*, el desarrollo o proceso de transición se centraría básicamente en dinámicas de recuperación del equilibrio 'quebrado' por la dinámica 'materialista', recuperando la armonía de las relaciones esenciales en el mundo, entre las personas y con la naturaleza. La pregunta que surge es cómo se daría esto en el tiempo, pues implicaría alguna forma de linealidad 'moderada', como también implican los procesos de transición civilizatoria de alguna manera. Aquí es donde surgen algunas tensiones creativas al interior de este discurso, al momento de referirse a las concepciones cíclicas del tiempo en contraposición a las nociones lineales:

> "*El 'desarrollo' –para seguir usando un término occidental– para el mundo andino no es unidireccional ni irreversible. Como la concepción dominante de los Andes no es lineal, sino cíclica (en forma espiral), la meta del desarrollo que es el Vivir Bien (allin kawsay; suma qamaña) no necesariamente está por delante, en un futuro desconocido, sino puede estar atrás, en un pasado por conquistar. El ser humano andino camina de espalda (qhipa) hacia el futuro (qhipa), mirando con los ojos (ñawi; naira) hacia el pasado (ñawpapacha; naira pacha), para orientarse y buscar la utopía. El axioma de la modernidad occidental de que lo que viene siempre debe ser 'mejor' de lo que ya ha pasado (optimismo metafísicohistórico), no es válido para los Andes; lo anterior puede ser 'mejor', es decir más perfecto en equilibrio, que lo posterior.*" (Estermann, 2012, p. 9).

Es importante abordar esta tensión entre *linealidad* y *ciclicidad* que emerge en esta semántica de forma creativa, explorando formas en que estaría impulsando procesos de transición civilizatoria, y como hemos visto en nuestro marco de análisis, distinguir entre elementos emergentes y otros matices de resistencia o reacción. En muchas ocasiones se ha interpretado esta noción cíclica del tiempo de los pueblos andinos como una forma de 'resistencia' y 'retorno' a un pasado idílico que se desea recuperar, pero que ya no existiría. Aquí es donde entra en tensión con la máxima moderna de la 'linealidad', produciendo una dicotomía entre tradición y modernidad que vuelve a emerger cada cierto tiempo en la discusión sobre desarrollo, identidad y cultura en América Latina. Pero si se adopta un enfoque más amplio, intentando percibir los elementos emergentes de este discurso, es posible superar estas interpretaciones dicotómicas y construir una articulación más interdependiente. Tal como menciona **Esterman** en la cita arriba, lo que se desea 'recuperar' al mirar hacia el pasado es un

'equilibrio', o sea una 'condición', no una realidad textual. El problema es cuando se interpreta de manera literal o 'textual' esta semántica del 'retorno' o de mirar al 'pasado', similar a la problemática que han enfrentado las religiones (como vimos en algunos ejemplos de **Boff** y **Hathaway**), que sobre la base de interpretaciones literales de sus escritos se han generado importantes distorsiones, en vez de considerarlos como 'percepciones' sobre la realidad. En este sentido habría al menos dos opciones de interpretación frente a esta semántica: por un lado una interpretación literal de un retorno a un pasado perdido, o desde otra perspectiva se podría interpretar como el regreso a una 'condición' de equilibrio perdido, como entre el ser humano y la naturaleza, entre los elementos materiales y espirituales, un sentido de armonía que se debe regenerar, aunque al mismo tiempo en otro contexto, diferente. Esta sentido de recuperación de una 'condición' o un 'equilibrio' es muy interesante, pues puede implicar procesos de 'mejoramiento', 'reconstrucción', 'regeneración', etc., que no implican una linealidad absoluta, pero si algún sentido de 'avance' o transformación. Se podría incluso asociar a la idea de 'espiral' que menciona **Estermann**, en el sentido de posibles de equilibrios cíclicos ascendentes. La tensión está en su potencial tendencia al esencialismo, y de este modo a la resistencia, generando nuevas dicotomías, perdiendo fuerza creativa, en vez de favorecer el retorno o resurgimiento de una condición, pero que también es una nueva realidad, una nueva creación, un proceso de maduración, una nueva realización, lo que **Estermann** llama una 'utopía retrospectiva'. Esta idea se expresa en la noción de 'desarrollo como la restitución del equilibrio cósmico', una especie de recuperación de procesos de integración y construcción ante dinámicas de desintegración o destrucción, donde el ser humano tiene ese rol de 'facilitador' de procesos o mediador, que es una forma de acción e 'intervención' en el mundo, pero no en un sentido de explotación o control del mundo, más bien de cuidado y uso 'armónico', donde el bienestar del ser humano y de la naturaleza están interconectados. Al analizar esta semántica bajo nuestro marco interpretativo matizado, es posible diferenciar las nociones de resistencia y esencialismo en la recuperación de un pasado perdido que puede implicar, dando espacio a posibles formas de intervención y 'desarrollo' pero bajo la lógica de recuperación y mejoramiento ante situaciones de desintegración que enfrentan grandes grupos humanos.

> "*El 'desarrollo' para el mundo andino no es antropocéntrico ni antropomorfa. No puede haber crecimiento y mejoramiento para la humanidad en detrimento de la Naturaleza. Todos los*

esfuerzos de 'desarrollo' tienen que apuntar a un equilibrio mayor que es ecológico y –en última instancia– cósmico (o pachasófico). El ser humano no es la medida de todas las cosas, sino una chakana, un puente mediador para contribuir a constituir y restituir la armonía y el equilibrio universal. Por tanto, no se puede medir el 'desarrollo' en forma monetaria y cuantitativa, ni mediante indicadores que sólo toman en cuenta la mejora de las condiciones de vida de los seres humanos, tal como plantean las Metas del Milenio. Los Derechos Humanos deben ser complementados por los Derechos de la Tierra." (Estermann, 2012, p. 9)

Se identifica en esta semántica una nueva dicotomía potencial entre la crítica a la visión simplificadora y reduccionista del bienestar del desarrollo modernizador, y un nuevo reduccionismo cualitativo. Pero una postura más matizada de análisis como discurso emergente permitiría visualizar una crítica al materialismo y crecimiento exacerbado de la modernidad, considerando los aspectos cualitativos como reflejos de una postura más holista, pero que finalmente busca también la interdependencia de elementos civilizatorios en esta transición, pues justamente estos autores proponen la generación de algún tipo de 'modernidad' indígena, o 'transmodernidad'.

"*La 'modernidad' no es un monopolio de Occidente. Los pueblos indígenas tienen su propio modelo de la 'modernidad' que no se contrapone a la 'tradición' y que no es la última época de todo un proceso recorrido y dejado atrás. El pasado está presente en la vida actual, y el futuro sigue siendo un ideal ya realizado, pero por reconquistar. Hay que deconstruir los principios fundamentales de la 'modernidad' occidental como monoculturales y eurocéntricos, tal como el fuerte individualismo, la secularización absoluta, la mecanización de la Naturaleza, el antropo- y androcentrismo y el racionalismo exagerado. Habrá que pensar en una transmodernidad (que no es posmodernidad) en la que las sociedades indígenas (llamadas muchas veces 'premodernas') se acerquen a los sectores disidentes de las sociedades occidentales.*" (Estermann, 2012, p. 10)

"*Eso lo han puesto en una dicotomía. Lo privado y lo material… A este nivel, la matriz civilizatoria occidental tiene una dicotomía de la lucha de clases, ricos y pobres, contradicción de querer anularse el uno al otro para ser exitoso. Pero de acuerdo a la cosmoconvivencia andina no es necesario anularnos, sino que podemos convivir, compartir, y de hecho, cuando la invasión se dijo: vengan y compartamos. La civilización ancestral milenaria tiene esa filosofía. Esos valores*

contrapuestos son los que provocan la crisis misma... Entonces, hay que llegar a un entendimiento de aportes civilizatorios. Hay que sumar saberes y conocimientos como civilizaciones. Dependerá de eso cual de los valores toma la rueda de la historia, no hay que imponer nada a nadie, sino poner valores encima de la mesa. Pero para eso hay que reconocernos como somos y no seguir forzando sobre los valores occidentales… El Suma Qamaña es un paradigma de vida que toda la humanidad está buscando, porque implica el bienestar y armonía de todos y no de unos pocos. Es una posible solución a la crisis de civilización moderna." (Yampara, 2010, p. 97-98)

Podemos ver en estas citas entonces un discurso que busca transitar a algún tipo de modernidad indígena, pero en el sentido de sentido de superar la 'falsa' dicotomía modernidad/tradición, expresado en la 'transmodernidad' de **Estermann**. Esto se refleja en el caso de **Yampara** en la búsqueda de un diálogo civilizatorio (en especial con los llamados sectores 'disidentes' de la modernidad occidental), viendo como los aportes de la civilización andina pueden ayudar a superar la crisis de la civilización moderna, generada justamente por su tendencia a la dicotomización. Este proceso incluye la deconstrucción de la modernidad, transformando algunos de sus 'principios' fundamentales, entre estos el secularismo, dando espacio a los elementos religiosos y espirituales contenidos en la civilización andina, caracterizados justamente por esta semántica de espiritualidad natural y expresado en la idea de la interconexión e interdependencia.

4.4.5 Análisis integrado

De este modo, hemos llegado al final de nuestra revisión de la semántica espiritual emergente estos discursos, analizados desde el prisma de nuestro marco que los visualiza como discursos de *transición*, y por ende dotados de tensiones entre elementos de resistencia de ordenes sociales anteriores, elementos de reacción y oposición hacia aspectos del orden social que se rechaza o crítica, y dimensiones emergentes que reflejan una semántica en proceso de construcción, con elementos de la interdependencia buscada o hacia el cual se desea transitar. Aunque hemos identificado una gran cantidad de elementos en la revisión que hemos realizado del contenido

espiritual al interior de cada narrativa, así como también diversas dimensiones en común entre las diferentes narrativas, con el fin de facilitar el análisis las hemos sintetizado en la forma de 'tipos ideales', intentando reflejar los aspectos centrales de cada una, y que además responden a nuestras preguntas de investigación, las que se resumen en la siguiente Tabla:

Tabla 9: Tipos de contenido espiritual/material en los discursos Latinoamericanos de transición civilizatoria

Narrativa	Variantes	Dimensiones del discurso de transición/emergencia			Tipo de contenido espiritual/material
		Resistencia	Reacción	Resonancia	
Impulso tecno-ambiental			Visión esencialmente secular de la realidad	La religión como un actor social más a tomar en cuenta o proteger	**Diferenciador-secular**
Biosocialismo			La religión como fuente de dogmas y campo de disputa de la hegemonía. Crítica al nativismo esencialista	Crítica a la cultura del dogma, del fundamentalismo. Nuevas exigencias al contenido espiritual para un real diálogo de saberes	**Laicismo-progresista**
Eco-social	**Post-extractivista**		Incompatibilidad entre linealidad moderna y cosmovisiones indígenas Rechazo a posiciones que visualizan al BV como un nuevo 'catequismo' Antropocentrismo versus biocentrismo	Percepción de algo nuevo emergiendo, donde lo espiritual tiene un lugar más amplio y visible Nuevas exigencias al contenido espiritual para un real diálogo de saberes Nuevas exigencias a la ciencia para un real diálogo de saberes Los afectos, sensibilidades y creencias como una fuerza necesaria para promover la transición Nuevas formas de espiritualidad emergiendo con el BV más allá de la modernidad Transición como transformación cultural	**Espiritualidad compleja-transformativa**

	Dialógica-liberadora	Retorno a la cosmología animista	Antropocentirsmo versus ecocentrismo Espiritualidad como emociones y sentimientos Antropocentrismo versus biocentrismo	Espiritualidad como fundamento del mundo y la no-materialidad/relacionalidad Descentrar lo material Espiritualidad y transformación personal/social Nuevas exigencias para la ciencia para impulsar la transición civilizatoria/diálogo saberes Espiritualidad, religión y transformación cosmológica/ecológica Espiritualidad e identidad ampliada Coherencia material/espiritual Crítica a formas fragmentadas de espiritualidad y crítica a la religión dogmática Reinterpretación textos religiosos	**Espiritualidad compleja-Cósmica**
Relacional-comunal	**Solidaria-comunal**		Horizontalidad versus verticalidad (jerarquía) Religiones organizadas versus no-organizadas Religión como mito	Espiritualidad y necesidades humanas/fuerza para impulsar la transición civilizatoria Espiritualidad y transformación personal/social Crítica a dogmatismo religioso Espiritualidad y reflexividad Materialismo como dogmatismo y superstición	**Espiritualidad relacional-reflexiva**

	Autónoma-comunal	Retorno a la cosmología animista	Relacionalidad 'fuerte' versus interconexiones entre entidades Religiones 'monoteístas' versus espiritualidades relacionales Religión como catequismo	Espiritualidad, relacionalidad y la 'tierra' Nuevas exigencias a la ciencia para el proceso de transición: reconocimiento dimensiones espirituales No rechazo total a los dualismos Crítica a la religión dogmática: exigencias para la transición La religión como un actor social que puede ser progresista Crítica a la religión dogmática como patología Pluralidad de saberes y ambiente posmoderno	**Espiritualidad relacional-pluriversal**
	Sistema comunal		Religión sólo como 'entorno' interno del sistema comunal Espiritual versus material	Crítica al reduccionismo culturalista Visiblización aportes 'materiales' de la cosmovisión indígena. Religión e innovación cultural	**Sistémico-material**
Civilizatorio-indígena	**Civilizatorio indígena**	Retorno a la cosmología animista	Linealidad versus ciclicidad Progreso versus retrospección Cuantitativo versus cualitativo	Espiritualidad de la 'tierra' y la 'naturaleza' Armonía esencial entre lo natural y lo espiritual, equilibrio cósmico BV como modelo holista Crítica al materialismo occidental Mejoramiento/maduración como equilibrio Diálogo civilizatorio y transmodernidad	**Espiritualidad natural-esencial**

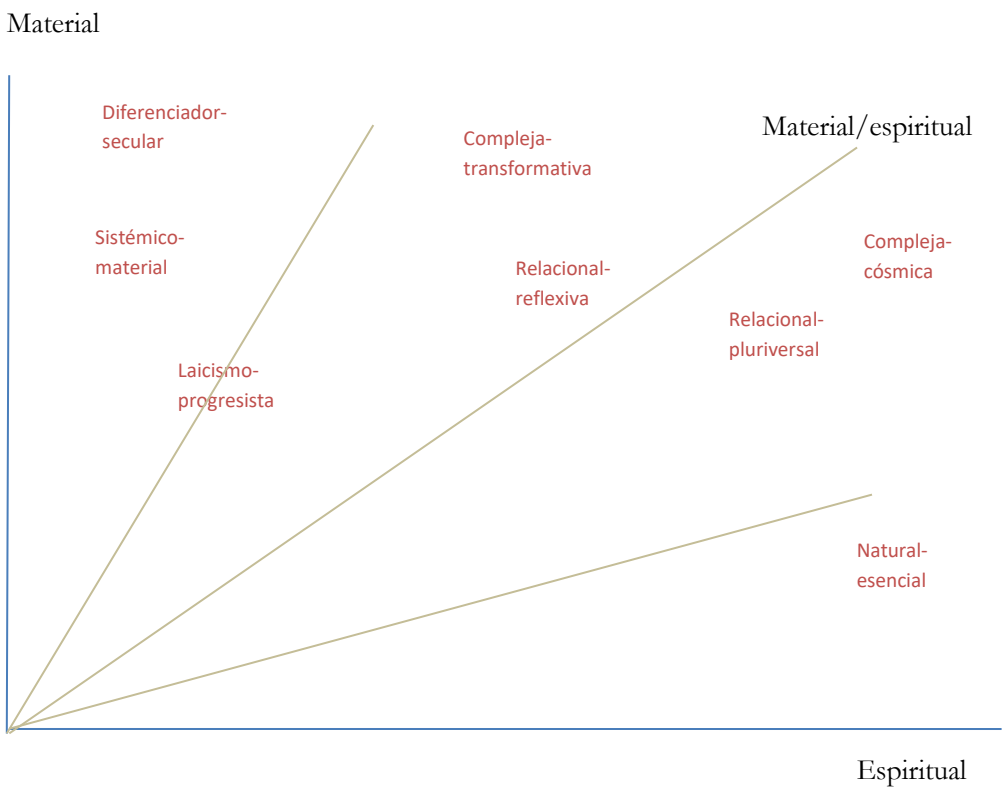
Fuente: Elaboración propia

Como podemos ver en la Tabla 9, hemos identificado *ocho formas de contenido espiritual/material* (finalmente lo espiritual siempre está en relación con lo material, ubicados en un 'continuo', donde podemos identificar los grados de presencia o correlación entre cada uno de los 'polos'), en base al análisis que hemos realizado de las semánticas de los diferentes autores, y quienes también reflejan diferentes 'variantes' discursivas al interior del cada narrativa de este campo de los DT latinoamericanos. Este contenido lo podemos visualizar y analizar primero desde dos perspectivas:

- por un lado, de acuerdo a los *grados de coherencia espiritual/material*, desde discursos que contienen una alta presencia de contenidos espirituales y religiosos, hasta otros con mayores niveles de contenido material, con un punto medio de mayor equilibrio entre el contenido de ambos;
- por otro lado, en al *grado de intensidad* en cuanto discurso de transición, de acuerdo a los niveles *resonancia*, entre elementos de resistencia (fuerzas centrífugas) y elementos de reacción (fuerzas centrípetas) en tensión.

En ambas perspectivas hay una dimensión de mayor 'coherencia' o 'intensidad', en el primer caso, un punto medio entre una cierta coherencia dinámica entre lo material y lo espiritual y, en el segundo caso, niveles de 'resonancia' mutua que emergen 'verticalmente' entre los elementos discursivos de resistencia/reacción en tensión, posibilitando procesos de regeneración y realización (creación/construcción) que supera las posibles dicotomías o esencialismos. En ambos casos esta situación intermedia o superadora es un 'tipo ideal', en el sentido de una dimensión no totalmente realizada o alcanzada, pero que se podría expresar gráficamente de acuerdo a ciertos grados de proximidad o lejanía, como podemos observar a continuación:

Gráfico 1: grado de coherencia espiritual/material de variantes del campo de los DT Latinoamericanos



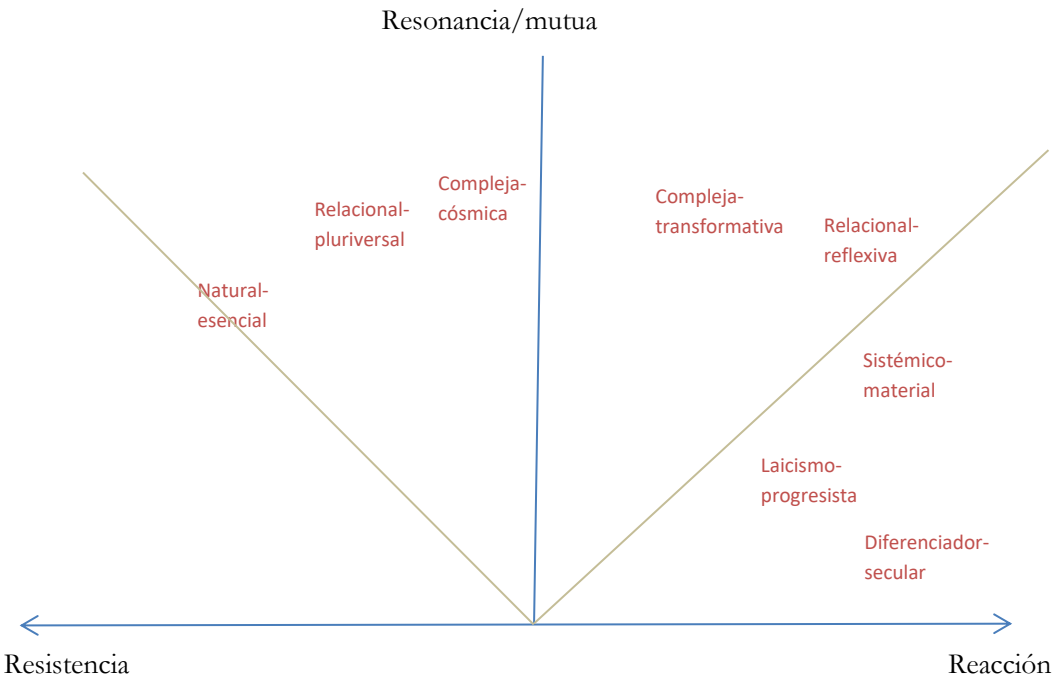
Fuente: Elaboración propia

Como podemos apreciar en el **Gráfico 1**, en el extremo superior en la zona de mayor presencia de contenido 'material' se ubican por un lado las variantes '*Diferenciador-secular*' y '*Sistémico-espiritual*', más fuertes en su grado de secularismo, seguido luego por al '*Laicismo-progresista*', que se acerca más a un marco de diálogo de saberes aunque con menor contenido espiritual; en el otro extremo del gráfico en la zona con mayor presencia de contenido 'espiritual' se ubicaría la variante "*Natural-esencial*" , que es la que presenta un contenido más religioso junto con la variante '*Compleja-cósmica*', pero ésta última al tener más elementos de diálogo con la ciencia se acerca un poco más al punto medio de *coherencia material/espiritual*. Ubicados en el continuo entre estas diferentes tendencias tenemos a la variante "*Relacional-pluriversal*", más cercana a la zona de presencia espiritual pero menos que la '*Natural-esencial*' por su mayor contenido material, similar en ciertos aspectos a la '*Compleja-cósmica*'. También más cercanos a la conexión

material/espiritual se ubican las variantes '*Relacional-reflexiva*' y '*Compleja-transformativa*', pero ubicados al otro lado del eje, con mayor presencia de un contenido material aunque en una posición que busca el diálogo con lo espiritual. Es interesante apreciar entonces qué tipo de semánticas están explorando con más fuerza un diálogo material espiritual, viniendo desde las dos zonas o 'arenas', por decirlo de una forma, y cómo está surgiendo en estos discursos de transición una *demanda y búsqueda* de *contenidos espirituales que posibiliten procesos de construcción creativa en coherencia con lo material*.

Para complementar este análisis, tenemos abajo un segundo gráfico que refleja la otra perspectiva de análisis que mencionamos, con referencia al grado de *resonancia mutua* de los discursos analizados, visualizando los niveles de tensión interna y las posibilidades de construcción creativa en torno al contenido espiritual emergente. Podemos ver que en el lado derecho se ubican las variantes discursivas de contenido espiritual/material que tienen más elementos de reacción y 'separación' en sus discursos, pero de acuerdo también con la presencia de elementos de resonancia se ubican verticalmente hacia más arriba o abajo (pues en cuanto discursos de transición son híbridos, con elementos dicotómicos y esencialistas pero en diverso grado de intensidad). Así podemos apreciar que las variantes '*Compleja-transformativa'* y '*Relacional-reflexiva'* se ubicarían más cerca de la zona de *resonancia*, mientras que las variantes '*Sistémico-material*', '*Laicismo-progresista*' y '*Diferenciador-secular*' estarían a mayor distancia. Por el otro lado estarían las variantes que tienden a tener más elementos de '*resistencia*', pero como algunos también tienen elementos de '*reacción*' están ubicados más en la zona central del gráfico. Nuevamente de acuerdo con la cantidad de elementos de resonancia estas variantes están ubicadas de manera vertical, quedando a una mayor altura que las variantes '*Compleja-cósmica'* y '*Relacional-pluriversal*', mientras que la variante '*Natural-esencial*' estaría a mayor distancia de la zona de resonancia, aunque más cerca que las variantes '*Sistémico-material'*, '*Laicismo-progresista*' y '*Diferenciador-secular*' que están en el otro extremo del gráfico.

Gráfico 2: grado de resonancia mutua en las narrativas del campo de los DT Latinoamericanos



Fuente: Elaboración propia

Al comparar ambos gráficos, notamos que las variantes que tienen una mayor '*resonancia*' o posibilidades de resolver tensiones internas, en cuanto discursos de transición y emergentes, coinciden con las que tienen un mayor grado de '*coherencia*' *material/espiritual*. En este sentido, en la medida en que los elementos de resistencia esencialista y de reacción dicotómica son resueltos en estos discursos, emerge una semántica que busca, o demanda, nuevos niveles de articulación entre contenidos espirituales y materiales, o nuevas exigencias tanto a la ciencia como a la religión o a las expresiones espirituales, en cuanto posibilitador, así como requerimiento, de los procesos de transición civilizatoria ante la crisis actual. Esta es una conclusión muy interesante que surge de nuestro análisis de los discursos de transición civilizatoria que hemos realizado a lo largo de este capítulo, abordando en particular el contenido espiritual emergente que hemos visualizado. La discusión sobre las implicancias teóricas y analíticas que estas conclusiones tienen para la discusión sociológica sobre los

discursos de transición, así como la temática general del rol de la religión en la sociedad contemporánea, la realizaremos en el capítulo final del estudio, como parte de nuestro análisis integrado.

Por último, para ir cerrando este capítulo y en complemento a estos dos gráficos, una *tercera perspectiva de análisis* con respecto a los tipos de contenido espiritual/material que hemos identificado en este campo discursivo emergente, tiene relación con un *análisis comprehensivo*, que en vez de visualizar comparaciones, contrastes o distinciones entre estos elementos, se esfuerza por visualizar sus interconexiones, en cuanto diferentes aspectos de una totalidad mayor, en este caso del campo discursivo latinoamericano de transición civilizatoria. Esto lo hacemos en la forma de una serie de enunciados, narrando y resumiendo los tipos de contenido espiritual/material identificados, pero al mismo tiempo viendo sus conexiones y enlazamientos:

1. Las formas dogmáticas y autoritarias de religión no podrían reclamar un rol constructivo en el proceso de transición civilizatoria, al igual que cualquier forma de discurso dogmático desde otras áreas del saber y de la praxis (como la ciencia, la política, etc.), generando consecuencias perniciosas para la realización de valores como la justicia, la relacionalidad, el empoderamiento mutuo y la interdependencia. América Latina podrá avanzar en el proceso de transición hacia una nueva civilización si logra deconstruir ciertas prácticas culturales que generan relaciones de dependencia y control.
2. Al mismo tiempo, determinadas formas de contenido espiritual y religioso en América Latina contendrían racionalidades y formas de vida que facilitarían frenar las consecuencias perniciosas del capitalismo moderno en crisis, contraponiéndose a la racionalidad instrumental, siendo impulsores de movimientos de resistencia cultural para una transición civilizatoria. De hecho, las cruzadas del desarrollo generadas desde mediados del siglo XX habrían ignorado y caricaturizado algunos de estos elementos de la identidad cultural latinoamericana, con consecuencias negativas para el proceso civilizatorio.

3. En este sentido, la crisis global actual, con su expresión más fuerte en la crisis ecológica, sería más que una simple crisis de modelos de desarrollo, sino que una crisis de carácter civilizatorio, con raíces espirituales. Las transformaciones en los modos de vida que implicaría la transición hacia una nueva civilización sustentable tendrían que incorporar aspectos éticos y espirituales. Sin embargo, estos deben también adquirir grados mayores de apertura y dialogo con contenidos materiales.
4. La sabiduría y expresiones ancestrales de las religiones indígenas contendrían saberes y prácticas que podrían contribuir a la construcción de una civilización integral, en cuanto bases de un cambio civilizatorio. De alguna manera, la religión y espiritualidad indígenas reflejarían de forma más auténtica algunos estos saberes esenciales, aunque deben superar tendencias esencialistas y de idealización de un pasado idílico; más bien lo que debe 'recuperarse' y construirse son grados mayores de 'equilibrio' y 'armonía' ecológica y sociales.
5. Al mismo tiempo, desde la ciencia moderna se estaría generado una apertura hacia otros saberes y formas de conocimiento, expresado en dimensiones como lo holístico, lo integral, lo subjetivo, lo transpersonal y lo intercultural, abriendo un espacio para el diálogo con saberes espirituales y religiosos en iniciativas de diseño para transiciones, intervención social y política pública. Este reconocimiento estaría contribuyendo a la construcción de nuevos paradigmas científicos con el fin de generar conocimiento para la superación de la crisis civilizatoria y que contribuya al proceso de transición hacia otras matrices civilizatorias.
6. En la medida en que las diferentes expresiones religiosas y de saber ancestral en América Latina puedan volver a sus raíces espirituales y éticas, superando las expresiones dogmáticas o reacciones culturales del pasado, podrán contribuir a este proceso de construcción para una nueva civilización. La religión y la espiritualidad contendrían un poder y conocimiento liberador con efectos transformadores tanto individuales como colectivos, que puede ser considerado en las diversas iniciativas que buscan impulsar procesos de transición civilizatorios, alcanzando los mayores grados de coherencia espiritual y material que éste demanda.

4.5 Epílogo

A manera de reflexión final de este capítulo, surge la pregunta sobre cómo se 'vería' este proceso de transición civilizatoria en forma concreta, cómo se podría 'plasmar' en acciones específicas que contribuyan a un movimiento colectivo mayor para la construcción de otra civilización. Para visualizar esto vamos a citar la propuesta de Arturo Escobar, quien recientemente ha lanzado la iniciativa de 'Transiciones', la cual tendría como objetivo "… *the creation of a space for collective thinking and debate about narratives and strategies of transition toward less destructive models of socio-natural life than those predominant at present. While this initial proposal is based on the actual creation of a research and design space in Cali, Colombia, the space might eventually become a transnational decentered network of initiatives. We call this space Transiciones… Two regional studies in Colombia are proposed as the initial activity to explore the transition and design hypotheses proposed*" (Escobar, 2015b, p. 13). Siguiendo su modelo de diseño para transiciones civilizatorias hacia el pluriverso en territorios o micro-regiones que hemos analizado más atrás, en esta iniciativa Escobar propone la realización de dos estudios regionales en Colombia, uno en la zona costa-pacífico y otro en la zona del Valle del Cauca. Al describir y caracterizar la zona del Valle del Cauca, Escobar propone un ejercicio de *imaginación de transición*, describiendo la región de la siguiente manera:

> "*Muchas regiones del mundo están maduras para embarcarse en transiciones culturales y ecológicas significativas, aunque pocas están preparadas para ello. En cierta medida, algunos de los movimientos afrodescendientes del Pacífico colombiano se han dedicado a este tipo de proceso, aunque de forma limitada debido a la embestida de los proyectos desarrollistas y desfuturizantes desde 2000. En esta región las recalcitrantes élites regionales y las instituciones del Estado continúan imponiendo estrategias económicas que solo aumentarán la devastación ecosocial, la violencia y el malestar —contra toda evidencia científica y contra el sentido común ecológico, social y cultural—. Como sugiere la breve discusión anterior, algunas organizaciones de movimientos sociales están tratando de producir una alternativa postcapitalista, a pesar de la oposición. Esta región es, de hecho, un laboratorio privilegiado para proyectos de transición locales y regionales y puede proporcionar ricas lecciones para articulaciones pluriversales alternativas.*

En el otro lado de la Cordillera Occidental, viajando hacia el este de Buenaventura, el principal puerto colombiano sobre el Pacífico, se encuentra el fértil valle del río Cauca; esta región bien podría ser considerada un emblema de la debacle del desarrollo. El desarrollo capitalista basado en las plantaciones de caña de azúcar en la parte plana y la ganadería extensiva en las laderas comenzó a tomar fuerza en el siglo XIX. Ganó vigor a principios de 1950 con la creación de la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CVC), con el apoyo del Banco Mundial, y cuyo modelo fue la famosa Tennessee Valley Authority (TVA). Ya no solo es evidente que este modelo de desarrollo basado en la caña y el ganado se ha agotado sino que ha causado una devastación ecológica masiva de colinas, acuíferos, ríos, bosques y suelos, además de la dislocación masiva, social y territorial de los campesinos y de las comunidades afrodescendientes de la región, profundamente injusta y dolorosa. La región puede ser fácilmente reimaginada como un verdadero bastión de producción agroecológica de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas y como una región multicultural de productores agrícolas pequeños y medianos, una red descentralizada funcional de pueblos y ciudades medianas, etcétera. Otros futuros atractivos pueden ser imaginados para esta región, sin duda.

Sin embargo, estos futuros son en la actualidad impensables; tal es la fuerza del imaginario desarrollista sobre la mayor parte de la gente de la región y, por supuesto, el poder de la élite. Aunque la región está 'madura' para una transición radical esta proposición es impensable para las élites y la mayoría de los lugareños y, desde luego, para sus clases medias, cuya vida intensamente consumista está inextricablemente ligada al modelo. En estas condiciones, ¿es siquiera posible un ejercicio de diseño de transición? Más aún, ¿podría tener alguna influencia real en las políticas públicas, las mentalidades, las acciones y las prácticas? Plantear esta pregunta significa poner a prueba este capítulo, y el libro, por así decirlo. Estoy interesado en mostrar, aunque tentativamente y otra vez como una hipótesis, que incluso en esas condiciones antagónicas una imaginación de diseño de transición puede ser puesta en movimiento. Veamos cómo." (Escobar, 2016, p. 215-216)

Es muy interesante mencionar que hace unos cuarenta y cinco años, en la misma región que Escobar visualiza como fértil para procesos de transición civilizatoria y sobre la cual se propone realizar un ejercicio de imaginación, se inició un proceso de aprendizaje para una

transición civilizatoria sobre la base de un proceso de investigación de contenidos espirituales y materiales, impulsado por una pequeña organización en conjunto con las comunidades afro-descendientes donde comenzó a trabajar. Esta experiencia, que a lo largo de estos cuarenta y cinco años ha generado muchos aprendizajes, quedando por su puesto aún mucho por realizar, podría describirse hoy en día como una iniciativa de 'diseño para las transiciones', como justamente explora Escobar. Lo interesante, para nuestras preguntas de investigación, es que esta experiencia ha buscado desde sus inicios aprender de manera explícita y práctica sobre cómo combinar contenidos espirituales y materiales en esta dinámica, proceso que no ha estado ausente por su puesto de grandes desafíos y limitaciones. En el próximo capítulo, como una manera de *visualizar, tensionar así como triangular algunos de los elementos del contenido espiritual/material* que hemos relevado en estas narrativas, vamos a analizar algunos elementos de esta experiencia en un estudio de caso. Por limitaciones de tiempo y espacio no podremos abarcar todos los elementos de esta rica y amplia experiencia, que ya ha impactado en tres generaciones de pobladores de esta región, pero profundizaremos en algunas dimensiones seleccionadas a modo de ejes desde los cuáles se puede apreciar la interacción de estos diferentes elementos.

CAPÍTULO 5

Aprendizajes sobre la articulación entre contenidos materiales y espirituales para iniciativas de transición civilizatoria: un estudio de caso

5.1 Introducción

Como mencionamos al final del capítulo anterior, vamos a presentar un estudio de caso sobre una experiencia de transformación social basada en la interacción deliberada entre *contenidos espirituales y materiales*, con el objetivo de contrastar, tensionar e ilustrar nuestro análisis sobre el contenido espiritual que hemos identificado en las principales narrativas Latinoamericanas de transición civilizatoria. Este estudio de caso está ubicado en la región de Norte del Cauca, Colombia, considerada como decíamos más atrás una zona de alta intervención histórica de programas de modernización y desarrollo (y que continua en la actualidad); incluso desde la visión de algunos autores es una región '*producida*' por el mismo desarrollo (Rojas, 2016, p. 216), con un impacto profundo en la población campesina de la zona que históricamente ha migrada a la gran ciudad de Cali, en una tensión permanente entre pequeñas comunidades campesinas afro-descendientes, grandes plantaciones e ingenios de azúcar, devastación ecológica, la presión de grupos guerrilleros y paramilitares, y las diversas fuerzas de atracción urbana. Junto con esta condición de zona de alta desintegración social y fuerzas en tensión, por sus características la región presenta también el potencial de convertirse un espacio para la experimentación de caminos alternativos para la vida en común y de interrelación con el medio ambiente, pudiendo llegar a ser un baluarte de producción agrícola orgánica a pequeña escala, convirtiéndose en una zona multicultural rica en biodiversidad, movimientos sociales en articulación y una red descentralizada de pueblos y ciudades intermedias (Escobar, 2015b: 22). Esta doble condición la convierte en una zona ideal para imaginar y experimentar procesos de transición civilizatoria en un territorio, como propone Arturo Escobar, por lo que analizar una experiencia que desde ya varios años ha intentado impulsar procesos de transformación sobre la base de contenidos espirituales y materiales (o en palabras de la misma organización, procesos de construcción de civilización en un una 'edad' de transición) constituye una contribución relevante a este proceso de aprendizaje.

Como vimos en el capítulo sobre el enlace empírico de este estudio, los discursos sociales están conectados con la práctica, influyendo los discursos expertos en las producciones de los actores sociales y viceversa (doble contingencia), pues las formas de 'pensar, hablar y actuar' están estrechamente ligadas entre sí. En este contexto, las narrativas que hemos relevado en el campo discursivo de los DT latinoamericanos son procesos emergentes, reflejando diferentes estados de 'maduración' en el plano de la acción social: algunos son construcciones mas bien teóricas basadas en conceptos extraídos de la experiencia de movimientos sociales o cosmovisiones indígenas, como algunas formas del BV, pero que aún no se han plasmado plenamente en nuevas formas de articulación con elementos del desarrollo sustentable u otras áreas de este campo discursivo, o constituyen más un llamado a impulsar y experimentar iniciativas de este tipo; otras narrativas están conectadas con proyectos más concretos, tales como iniciativas académicas de investigación, programas de acción social impulsadas por organizaciones religiosas, proyectos de educación y concientización ecológica promovidas por ONG's, movimientos sociales o de base acompañas por activistas, o intentos de política pública y reformas institucionales (como el post-extractivismo, o el caso del BV en Ecuador y Bolivia), pero que aún están generando una experiencia inicial al ser impulsados sólo por algunos pocos años. De hecho, el ejercicio de imaginación para un proceso de transición en el Valle del Cauca propuesto por Escobar está aún en el plano de ser un 'proyecto', pero que no ha podido plasmarse aun en una experiencia concreta.[30] Al parecer ha sido un desafío en este campo discursivo, pero también en el campo más tradicional del desarrollo, el traducir *ideas sofisticadas* en marcos de acción concreta coherentes con su nivel de profundidad, o que puedan combinar en la práctica innovaciones conceptuales como proceso de aprendizaje.

¿Cómo se vería entonces en un territorio un proceso de transición civilizatoria basado en una interacción entre contenidos materiales y espirituales? ¿Cómo se combinarían estos elementos en la práctica? ¿Qué efectos iniciales podría tener? ¿Qué tensiones y desafíos enfrentaría? Tal como mencionamos, para intentar responder a estas preguntas vamos a relevar una experiencia que tiene una existencia de unos cuarenta y cinco años, y que tiene resonancia con varios elementos de una iniciativa de transición civilizatoria como las que se sugieren en los discursos

[30] Arturo Escobar, comunicación personal, 17 julio 2018.

analizados en el Capítulo 4. Es una experiencia que aunque se inició desde el campo del desarrollo rural, propuso desde un inicio una conceptualización alternativa y en *construcción* sobre la transformación social; es una iniciativa que tiene un fuerte componente educacional y científico, pero en un sentido diferente a los clásicos proyectos de modernización y 'transferencia' tecnológica; es una iniciativa que presenta un contenido espiritual, pero de una manera diferente a los proyectos de inspiración religiosa que abundan en el campo del desarrollo impulsados por los llamados FBO; es una iniciativa que se ha desarrollado en un contexto afro-descendiente, pero de una manera diferente a los esfuerzos tradicionales de empoderamiento político; es una iniciativa que desde un inicio se ha articulado a sí misma con una semántica de construcción de civilización, pero bajo un marco conceptual centrado en el aprendizaje y que ha ido *evolucionando* a la luz de la experiencia, en función también de las posibilidades y limitaciones del contexto en que se ha generado, dejando aún muchas preguntas por resolverse. Esta es la experiencia de FUNDAEC (Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias) y su Centro Universitario de Bienestar Rural en el valle del Cauca, Colombia (CUBR), generado a partir de un proceso de investigación-acción iniciado en el año 1974 y que a lo largo de varias etapas continúa en la actualidad, y cuyo análisis esperamos nos pueda arrojar 'luz' sobre algunos aspectos de los discursos relevados en el Capítulo 4.

Este enfoque responde a la dimensión de **paradigma crítico** que sigue esta investigación, que al igual que los DT que hemos analizado, concibe como necesario para contribuir a los procesos de transformación social el diálogo entre formas de conocimiento teórico con otros saberes y experiencias prácticas, identificando nuevas semánticas que puedan alimentar los procesos de conceptualización, y a su vez cómo la aplicación de estos conceptos genera nuevo conocimiento, en este caso lo que se denomina *transition knowledge*, o conocimiento para las transiciones, identificando aprendizajes que pueden servir para la exploración y construcción de nuevas formas de organización social y económica acordes con las necesidades actuales de interdependencia ecológica y social en el planeta. Además, responde metodológicamente al enfoque de *muestreo teórico'* como mencionamos en el capítulo 2, por medio del cual se selecciona un caso por la experiencia particular que contiene; en este caso, junto a lo ya mencionado, nos interesa también por las perspectivas que ofrece para abordar la dicotomía entre lo moderno y lo tradicional, y cómo puede ayudarnos a ilustrar en la práctica el enfoque

'matizado' que hemos intentado realizar en el capítulo anterior. Pero es importante mencionar igualmente que la experiencia de FUNDAEC, y el CUBR, **no puede reducirse a este único campo de análisis;** de hecho existen otros estudios que relevan otras dimensiones de esta experiencia (aunque por su puesto relacionadas), en los campos de la educación, el empoderamiento moral, el desarrollo rural, la educación científica, la juventud rural, las interacciones entre ciencia, la religión y el desarrollo, entre otros; además, aunque a pesar de los años que lleva aprendiendo sobre estos procesos, **es aún una experiencia en plena 'evolución' y con sus propios alcances**, que ha sufrido limitaciones por el contexto mismo de 'desintegración' social en que inició sus acciones, y se ha centrado en determinados objetos de aprendizaje, en particular la educación, debiendo dejar otros esfuerzos para más adelante (aunque varios de sus programas se han expandido a otros países y continentes); de todos modos, es una experiencia valiosa que es importante dar a conocer en el campo de los *estudios de transición* y la *sociología del desarrollo*, y que nos puede ayudar, como hemos dicho, a **ilustrar**, **contrastar** y poner en **tensión** varias de las dimensiones que articulan los DT, en particular entre contenidos materiales y espirituales, y que intentan aplicar algunas de las nacientes iniciativas de diseño para las transiciones civilizatorias en Latinoamérica.

La forma en que se ha organizado este *estudio de caso* se centra en tres 'ejes' o claves de análisis para visualizar desde cada uno las maneras en que se han articulado estos contenidos espirituales y materiales en función de la transición civilizatoria, identificando las innovaciones semánticas que se han generado, las limitaciones y desafíos que se han enfrentado, así como la exploración de algunos de los efectos iniciales que se han percibido en la zona:

- *Los discursos desde los documentos institucionales de la organización*: reflejando las percepciones y experiencias de los fundadores, y otros colaboradores que han participado en diferentes etapas de la organización, identificado las maneras en que se han articulado estos contenidos y como han evolucionado en base a la experiencia a lo largo del tiempo, desde la perspectiva de la organización (sistematizado en la forma de documentos institucionales evolutivos o artículos).
- *La semántica contenida en algunos programas*: reflejando el contenido espiritual y material que ha *mediado la interacción* entre la organización y las comunidades (registrado

principalmente en la forma de *textos de estudio y aplicación práctica*), identificando las innovaciones semánticas sobre la construcción del orden social deseado.

- *Los discursos desde las vivencias y experiencias de los mismos actores (organización y comunidad):* reflejando las percepciones y experiencias de personas de diferentes generaciones que han participado en algunos de los programas aplicados en la comunidad y en la misma organización (en algunos casos en ambos), y los efectos iniciales que se perciben de estas interacciones semánticas en el campo de la acción y en el contexto de una comunidad concreta (registrado en la forma de entrevistas individuales y grupales).

Tal como mencionamos en el capítulo de enlace metodológico, el enfoque del estudio de caso es por un lado un estudio *fenomenológico*, y por otro una investigación desde una perspectiva *emic*. En cuanto estudio fenomenológico, éste tiene como propósito aproximarse a las maneras en que un grupo de personas *experimenta un fenómeno específico*, en este caso los esfuerzos de aplicar contenidos espirituales y materiales en pos de un proceso de transición civilizatoria en un territorio, enfocándose en las percepciones, perspectivas, entendimientos y sentimientos de quienes han vivido o experimentado el fenómeno de interés. Esto es compatible con la perspectiva *emic*, que desde la antropología se refiere al enfoque para el estudio y descripción de una determinada cultura o realidad desde los *elementos internos* de éste y su funcionamiento (desde su propio marco conceptual y lenguaje, por decirlo de una manera)[31]. Por su puesto, al momento de conectar estas percepciones con los hallazgos del capítulo 4, estaremos abordando una perspectiva más ***etic*** como parte del estudio general, construyendo puentes conceptuales y analíticos entre los diferentes contenidos como parte del análisis integrado.

[31] Un enfoque similar es el que adoptan Michael Karlberg y Bita Correa en su estudio sobre la experiencia de FUNDAEC desde la perspectiva de su concepción y entendimiento del proceso de desarrollo como 'aprendizaje sistemático y construcción de capacidades' (Karlberg y Correa, 2016: 24).

5.1.1 Resumen de los pasos metodológicos abordados en este capítulo

A modo de explicación de las estrategias metodológicas y de análisis utilizados en este capítulo, a continuación resumimos algunas de las acciones tomadas en nuestra investigación para la construcción del estudio de caso (ver también capítulo 2):

1. *Caracterización de la región*: como primer paso metodológico para la construcción del estudio de caso, y para ubicarlo en el contexto histórico y social de la región de Norte del Cauca, ha sido reunir información secundaria sobre la base de otros estudios, tanto de instituciones locales y agencias internacionales de desarrollo, universidades regionales y otras investigaciones relacionadas con el tema, para describir la realidad social, cultural, económica y política de la región. Como un eje particular de este análisis ha sido relevar la línea de los estudios afro-descendientes, conectado con la dimensión del estudio de caso que intenta reflejar la experiencia de una comunidad local.
2. *Caracterización de la organización*: un segundo paso metodológico ha sido la investigación documental sobre la historia y propósito de la organización (FUNDAEC) y la iniciativa impulsada (CUBR). Existen varios estudios sobre esta experiencia, tanto investigaciones de nivel de licenciatura, como magíster y doctorales, por lo que hay información abundante sobre la historia de la organización y sobre sus programas más exitosos, en especial desde la perspectiva de la pedagogía y la teoría educacional, pero no tantos desde una perspectiva sociológica (lo que constituye una contribución de esta investigación).
3. *Análisis semántico del contenido de documentos institucionales*: un tercer paso fue el análisis de los discursos contenidos en una *selección de documentos institucionales* y *escritos de los fundadores*, que abarcan diferentes etapas del desarrollo de esta experiencia. Estos documentos presentan la evolución de su marco conceptual, las metodologías que utilizan y la sistematización de algunos de sus aprendizajes, logros y desafíos en el tiempo, y fueron analizados desde la perspectiva de las semánticas innovadoras que articulan un contenido espiritual y material y otras innovaciones conceptuales para la transición civilizatoria, como una primera etapa del análisis discursivo de esta experiencia.

4. *Análisis semántico del contenido de programas*: un cuarto paso metodológico ha sido el análisis de las maneras en que el contenido espiritual y material es plasmado en algunos de los programas de la organización, en particular en una *muestra de 24 textos* seleccionados de tres de sus programas educativos (uno de nivel de licenciatura y dos del nivel de especialización), los que *enlazan* a los participantes con el marco conceptual de la organización e iniciativa. Para esto se utilizó el software de análisis cualitativo *Atlas-ti*, identificando la frecuencia y co-ocurrencia de términos en todos los textos, para luego profundizar el análisis en una sub-muestra de *10 textos* para la identificación de innovaciones semánticas por medio de la codificación de citas, la generación de informes de citas, y la construcción de categorías conceptuales.
5. *Estudio fenomenológico de la experiencia (organización y comunidad)*: sobre la base de lo anterior, un quinto paso metodológico ha sido el análisis y codificación de las entrevistas realizadas con miembros de la organización así como de una comunidad seleccionada, participante activa de este proceso a lo largo de cuatro décadas. Para esta labor se utilizó el software de análisis cualitativo *Atlas-ti*, con el propósito de codificar citas que reflejan las diversas maneras en que el contenido espiritual y material es articulado por los actores e identificar las *unidades de significado* y *temáticas* presentes por medio de la construcción de categorías conceptuales sobre la base de los informes de citas generados, resumiéndolos en *temáticas generales* para sintetizar así algunos efectos iniciales de esta experiencia en el ámbito de la organización y la comunidad desde la perspectiva de las vivencias de los actores involucrados.
6. *Análisis integrado*: finalmente, sobre la base de los pasos metodológicos anteriores, se realiza un análisis integrado de las diferentes perspectivas de análisis, sintetizando los hallazgos del estudio de caso.

De este modo, para este capítulo de construcción y análisis del estudio de caso nos estaremos basando en las siguientes preguntas clave:

a. ¿De qué maneras es articulado creativamente en estos discursos un contenido espiritual con formas de conocimiento material, en cuanto *posiblitador* de movimientos de transición civilizatoria?

b. ¿Qué tipos de innovaciones semánticas emergen en estos discursos en torno a la dicotomía tradición-modernidad en la construcción del orden social deseado?
c. ¿Qué experiencias y vivencias se pueden identificar en estos discursos que reflejan roles y prácticas emergentes que *enactan* estas articulaciones creativas entre un contenido espiritual y uno material, posibilitando aprendizajes para una transformación civilizatoria de base ontológica? ¿Qué limitaciones y desafíos surgen?

5.2 Caracterización del territorio

Con el propósito de contextualizar el estudio de caso, presentamos a continuación una breve descripción de la región de Norte del Cauca desde diversas perspectivas, tales como la ubicación geográfica, la realidad socioeconómica, los procesos de 'desarrollo' que se han dado durante el siglo XX, así como la presencia de la población afrodescendiente.

5.2.1 La bío-región de Norte del Cauca

El valle geográfico del Cauca es una bio-región que se encuentra ubicada en la parte suroccidental de Colombia, y constituye una amplia zona entre los dos macizos montañosos, occidental y oriental. Es un espacio territorial de vasta vegetación cubierta de selvas, fértiles valles, y atravesada por grandes caudales de ríos, siendo el principal el río Cauca. De acuerdo con las divisiones político administrativo del país, la mayor parte del valle está comprendida en el departamento del Valle del Cauca, pero un área importante se encuentra en el departamento del Cauca (Escobar, 2016: 217). En ese sentido, alberga varios municipios tanto del sur del departamento del Valle del Cauca, como del norte del departamento del Cauca, y parte del departamento de Risaralda, constituyendo una unidad regional que va más allá de los límites administrativos, y que posee estrechos vínculos sociohistóricos e identitarios.

Tanto desde el punto de vista demográfico como de los procesos socioeconómicos, la región de Norte del Cauca ha sido marcada fuertemente por la presencia de la ciudad de Cali (oficialmente Santiago de Cali), vínculo que con el paso de los años se ha ido estrechando cada vez más. La ciudad de Cali, como buena capital regional, es un núcleo urbano y económico,

teniendo un impacto importante en la región por medio de la expansión de la industria azucarera, así como receptora de flujos migratorios. Este modelo productivo ha generado una serie de efectos en las zonas aledañas, que van desde trastornos en la tenencia de la tierra hasta la aceleración de los flujos migratorios, con una presencia relevante de población afrodescendiente. De acuerdo con Arturo Escobar (Escobar, 2016, p. 219),

> "…*hay varios municipios predominantemente negros en el norte del Cauca (incluyendo el municipio de Buenos Aires, donde se encuentra la comunidad de La Toma, también dentro de la esfera de influencia de la represa de la Salvajina). Hasta el 50 % de la población de Cali es negra, de acuerdo con algunos estimativos, en gran parte como resultado de la migración y el desplazamiento forzado desde el Pacífico en los últimos treinta años; la población negra de Cali es la segunda más grande en América Latina urbana, después de Bahía (Brasil).*"

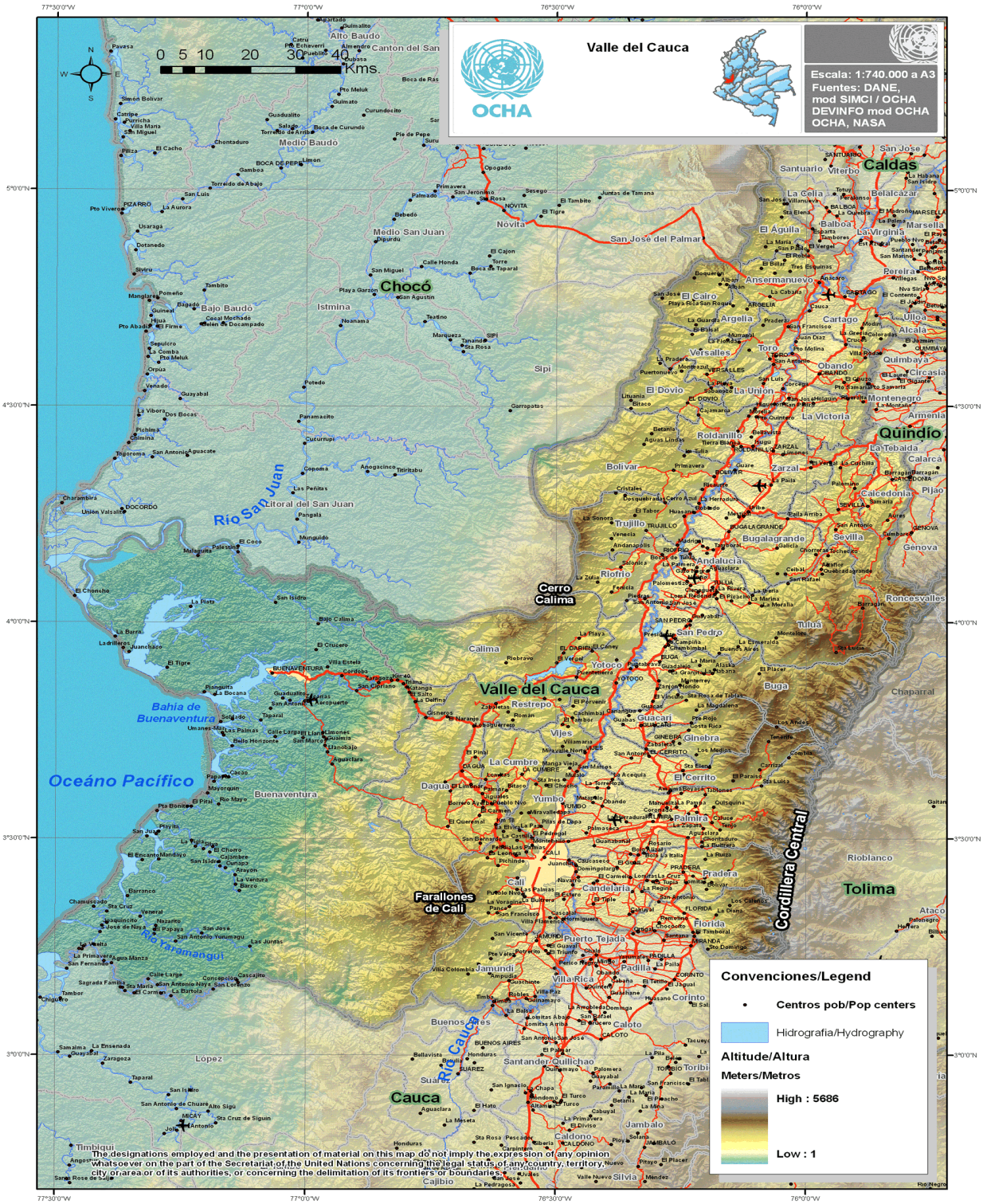
Similar a la realidad existente a lo largo de Latinoamérica, la población afrodescendiente de Norte del Cauca enfrenta importantes grados de exclusión social y altos niveles de pobreza, expresado en factores como la "… *desigual de tenencia de la tierra; las modalidades de presión y expropiación sobre los pequeños propietarios, transformados ahora en arrendatarios o en peones asalariados; las modalidades de contratación y las relaciones laborales intermediadas por Cooperativas de Trabajo Asociado, que produjeron hacia 2008 un gran paro de corteros de caña; la pobreza que según el indicador de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) llega en cinco de los diez municipios (del norte del departamento del Cauca) al 50%"* (Vanegas y Rojas, 2012, p. 15). Dada su posición estratégica como salida al corredor pacifico, esta zona ha sido históricamente un territorio de disputa, con fuertes hostigamientos y la violencia reciente del conflicto armado, en la que han intervenido "*la Fuerza Pública, que cada vez tiene mayor presencia en los municipios del norte del Departamento; las guerrillas, principalmente FARC y ELN; los paramilitares; y en la actualidad, las llamadas Bandas Criminales*" (Vanegas y Rojas, 2012, p. 29).

Desde mediados del siglo XX, y producto de la instalación y expansión acelerada de la industria de la caña de azúcar, el valle como unidad geográfica se ha visto afectado con una serie de cambios socio-espaciales, como ya hemos mencionado. El Departamento del Valle (que contribuye con alrededor del 11% del PIB nacional) quizás sea el que más se ha 'beneficiado' económicamente de este proyecto, pero principalmente su elite, con grandes

costos sociales y medioambientales, en particular para la población afrodescendiente. Obligada a migrar y a 'descampesinarse', transformándose en jornaleros asalariados, esta situación ha dejado en evidencia amplias brechas de pobreza e inequidad en las periferias, en la Costa Pacífico y en los municipios de zonas rurales. Sobre este proceso de supuesto 'desarrollo regional' han surgido una gran variedad de relatos, predominando en general la visión hegemónica de 'éxito' en términos de su crecimiento; sin embargo, cada vez mas emergen visiones críticas sobre las consecuencias de este modelo social y ecológicamente insostenible, junto a la exploración de posibles *alternativas de transición* en la región.

A continuación presentamos un mapa del departamento del Valle del Cauca, pero en el cual se pueden observar las principales ciudades y pueblos de la llamada bio-región de 'Norte del Cauca', incluyendo también parte de la zona norte del departamento del Cauca, abarcando en total la zona ubicada entre los pueblos de Santander de Quilichao al sur y Palmira al norte, aproximadamente, y entre las dos cordilleras que orillan el valle.

Mapa 1: Mapa físico del Valle del Cauca[32]



[32] Fuente: DANE/OCHA (NASA), obtenido en www.gifex.com (revisado 19 de febrero 2019)

5.2.2 Norte del Cauca ¿una zona de desarrollo regional 'fracasado'?

Tal como mencionamos en la introducción, es tal la cantidad de iniciativas de modernización y desarrollo que han surgido desde mediados del siglo XX en la región de Norte del Cauca, que algunos pensadores la consideran como una zona 'producida' o 'construida' por el desarrollo Rojas, 2016, p. 216), en términos de la hegemonía de una manera de *entender* y *organizar* el mundo. Esta región, considerada un *paraíso* terrenal desde el punto de vista ecológico y la biodiversidad, rica en recursos hídricos y fértiles valles, se ha transformado en una nueva paradoja del desarrollo latinoamericano producto de la instalación de la agroindustria azucarera.

La industria azucarera se instala en la región a mediados del siglo XX, en el contexto de los procesos de modernización y desarrollo promovidos en los llamados países del 'tercer mundo', confluyendo una serie de actores nacionales e internacionales, para el caso de Colombia reflejado en las articulaciones entre sectores públicos y privados, plasmado en la creación de nuevos ministerios, el surgimiento de sociedades comerciales, el establecimiento de nuevas entidades administrativas, etc., un entramado de fuerzas para promover la 'modernización' en la zona. Este nuevo plan de modernización surge con un incremento de la infraestructura comunicacional, junto con un reordenamiento territorial, (la creación del departamento del Valle del Cauca) y un reacomodo de las elites regionales. De acuerdo con Hernando Uribe Castro (Uribe, 2017, p. 306), la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC), entidad creada con la asesoría del Banco Mundial, y con el apoyo de las elites regionales, movilizó "*la ejecución de un plan entre 1958 y 1980, que transformó el sistema socio-ecológico del valle geográfico del rio Cauca, replicando el modelo del valle del rio Tennessee en Estados Unidos*". Para este autor, este fue un proceso de transformación radical de las tierras del valle geográfico del Cauca, "*pues pasó ser un ecosistema diseñado como territorio del capital agroindustrial que desbordó la división administrativa departamental correspondiente al estado nación, porque abarcó tres departamentos*" (Uribe, 2017, p. 307). Es importante mencionar que los cambios de las formas productivas del suelo, afectaron no solo las relaciones comerciales, sino que también, como señala Rojas (Rojas, 2016, p. 221), la "*disposición de la fuerza de trabajo, los usos de las fuentes de agua (superficiales y*

subterráneas) las características y ubicación de la infraestructura vial, además de los significativos efectos sobre la institucionalidad estatal y privada en los campos como la asistencia agrícola y la educación".

Pero los efectos iban a ir más allá del impacto geográfico y territorial, afectando la llamada modernización azucarera concretamente al entorno y los habitantes del Cauca. En primer lugar la industria azucarera transformó la tenencia de la tierra, dadas las necesidades de expansión del área de cultivo. Las primeras tierras que cedieron fueron las que los campesinos afectados por la plaga del cacao se vieron forzadas a vender; luego de esto las ofertas de bancos y acreedores comenzaron a presionar a los pequeños productores. Algunos autores hablan del 'despojo de tierras' (Caicedo, 2017), por las formas ilícitas de apropiación que se llegaron a utilizar para favorecer la expansión de esta industria. Con la perdida de la tenencia de la tierra, los individuos pasaron "*de ser campesinos agricultores, pequeños y medianos propietarios de tierras de alta calidad, a ser campesinos y obreros o campesinos y empleados, que con frecuencia habitan hoy en la orilla de las carreteras de la región en pequeños predios en los que escasamente disponen de espacio para una vivienda, y un patio huerta*" (Rojas, 2016, p. 224). Se constituyó el sujeto 'descampesinado', devenidos en jornaleros asalariados, una mano de obra no calificada que transitaba en busca de empleos, ya fuese de 'cortadores' en las plantaciones de caña, o en el caso de las mujeres como servicio doméstico de los núcleos urbanos más cercanos, como Cali. Con la continuación del flujo migratorio de la región entre la década de los cincuenta y ochenta, "*Cali se convirtió en la ciudad receptora por excelencia de los migrantes afros de distintas procedencias, constituyéndose en foco de la cultura negra urbana, sobre todo en el oriente de la ciudad*" (Zuluaga, 2015, p. 103). Este éxodo migratorio también afectó a otros centros urbanos como Barbacoa y Puerto Tejada.

El espacio geográfico natural también fue afectado por la construcción de infraestructura, como caminos y represas, generando presión en la flora y fauna del lugar. Al uso intensivo de los suelos dedicados al monocultivo, se suma la apropiación de una serie de recursos (antiguamente de uso público) como son los recursos hídricos de la región, que se han visto privatizados. De acuerdo con Rojas, la justificación de represar las aguas del rio Cauca fue que "*así se incrementaba el área de tierras productivas en el valle geográfico del rio Cauca, se disminuirían los riesgos de inundación de los márgenes de la vecina ciudad de Cali*" (Rojas, 2016, p. 229). Otro aspecto de la intervención hídrica, se dio por el descubrimiento de vetas mineras del lugar, lo que ha

llevado a la instalación de ciertos enclaves de extracción cupríferas, llevando a que en la región de norte del Cauca converjan en la actualidad 'neoliberal' "… *proyectos de extracción minera legales e ilegales, cultivos extensivos de caña para la producción de azúcar y etanol, proyectos de producción hidroeléctrica y políticas públicas para la promoción de la instalación de enclaves industriales*" (Rojas, 2016, p. 238).

Como decíamos más atrás, han emergido en la región retóricas discursivas que pugnan por hegemonía, ofreciendo representaciones alternativas sobre la realidad de la región y su futuro. Por ejemplo, para las elites "*la región es un lugar que resulta de su intervención y sus innumerables gestas en pos del bienestar de la población; un espacio natural que, como producto de su esfuerzo, se transformó para ser fuente producción de riqueza 'para todos'*" (Rojas, 2016, p. 240). El gremio azucarero es "*considerado como un grupo económico de éxito en Colombia; como un ejemplo de desarrollo regional*" (Uribe, 2017, p. 312), que cuenta con el apoyo y respaldo del gobierno y de diversos grupos económicos. Por otra parte, esta fuente de riqueza que pregona la elite,

> "*constituye la materialidad del modelo de desarrollo regional que ha generado el despojo de los pobladores locales, en su mayoría negros e indígenas. Al hacer evidente que el desarrollo no es para todos, sino para algunos, el modelo demuestra ser un efectivo mecanismo de marginalización con efectos de racialización, que a su vez pone en marcha dispositivos de ilegalización*" (Caicedo, 2017, p. 72).

5.2.3 Origen de las comunidades afrodescendientes en la región

La importancia de la población afrodescendiente en el actual territorio de la costa pacífico colombiana de las zonas aledañas al valle geográfico del rio Cauca, así como del mismo valle, radica en ser la base fundacional de una serie de pueblos que crearon en el lugar, a consecuencia de los procesos de liberación del 'yugo' de la esclavitud durante el siglo XIX. Las comunidades negras que emergieron desde entonces se han establecido bajo una tensión compleja entre prosperidad y libertad relativas junto con una dinámica progresiva de segregación espacial y social (Caicedo, 2017, p. 63). Esta segregación racial de sus habitantes- que se inicia en tiempos coloniales- redunda en la denominada 'racialización' de las relaciones de producción y ocupación territorial; es decir, las relaciones de poder que se van cristalizando

en la región se fundamentan en criterios étnicos y de raza, en un creciente acoplamiento con la progresiva expansión de un modelo económico de capitalismo periférico de enclave.
Sin embargo, este es una dinámica compleja, y como decíamos más atrás, se plasma en una combinación de grados temporales de libertad y autonomía, mientras este proceso de 'racialización' se va extendiendo y profundizando en la zona. En este contexto, de acuerdo con Mateo Mina (el pseudónimo utilizado por Taussig en su clásico estudio sobre las comunidades negras del Cauca), se pueden identificar al menos tres etapas históricas en el devenir de las comunidades negras en la región. En un inicio, en el siglo XVIII y con la instalación de la Hacienda como forma de poder y célula productiva de la colonia, se configuró una red de pequeños propietarios (blancos pobres, y mestizos,) en torno a las grandes fincas, conocidas como los 'agregados o arrendatarios', quienes poseían tierras sin dueños de las que usufructuaban. A estos grupos étnicamente mezclados, se sumó la población negra liberta, constituyendo el origen del campesinado vallecaucano (Perafán Cabrera, 2005, p. 4). La etapa colonial esclavista duró hasta 1851, es decir, casi trescientos años, cuando se abolió la esclavitud en el estado colombiano. Antes de la abolición conseguir la libertad era muy difícil, solo algunos esclavos se rebelaban y huían, instalándose en guaridas escondidas en los montes de difícil acceso, conocidas como 'palenques' o pueblos de fugitivos negros. Muchas de las comunidades o 'veredas' actuales se originan en estos palenques, o en zonas cercanas a éstas, en tierras compradas a los antiguos 'esclavistas'.

Con la abolición de la esclavitud se inauguró un segundo periodo, en el que esclavos libertos, devenidos en su mayoría en campesinos que cultivaban su propia tierra o tierras no comercializadas, podrían tener un futuro más auspicioso. Sin embargo, en la práctica no fue siempre tan sencillo, teniendo como decíamos ciertos grados de libertad y prosperidad relativa, en un entorno que constantemente buscaba formas de seguir explotando su fuerza de trabajo. En este sentido, la abolición no significo el fin total de la 'esclavitud' o de los maltratos laborales, y puesto que "*el único modo que tenían los terratenientes para obligar a los campesinos a que trabajasen con ellos era controlando la tierra*" (Mina, 1975, p. 60), su estrategia fue crear diversos mecanismos para retener a la pobladores negros en sus campos. Destaca, por ejemplo, la práctica del 'terraje', donde el 'negro' debía pagar con trabajo, al usufructuar de un pedazo de tierra 'cedido' por el patrón. Además, si eran sorprendidos en bandidaje o vagancia, existía 'la

ley de la vagancia', la cual les obligaba a trabajar como forma de castigo. Todas estas estrategias mantenían finalmente una relación *hacendal* de servidumbre, similar a la de los siglos anteriores. La economía del valle no prosperó en el siglo XIX, al mantenerse aislada, y solo comenzó a reactivarse a principios del XX, con los mencionados planes de modernización impulsados por la elite regional, traducidos en cambios de la infraestructura, carreteras, energía, bancos, y ferrocarriles. El primer gran cambio vino dado por la inauguración del Canal de Panamá, en 1914, que impulsó a que el puerto de Buenaventura fuese utilizado como salida a Europa y la costa oriental de EEUU. Ese mismo año se construyó el ferrocarril entre Buenaventura y Cali, es decir, las comunicaciones fueron la antesala de la llegada de capitales (Mina, 1975: 84-85). De acuerdo con Mateo Mina, es aquí cuando se dio inicio a una tercera etapa de la vida de los afrodescendientes, y que se mantiene hasta hoy, la que tiene relación con la transformación de las prácticas y estructura productivas del Valle, pasando de la agricultura tradicional a un *modelo* capitalista (Mina, 1975, p. 85). Como ya hemos mencionado, este proyecto de modernización afectó las relaciones de producción en la región y las dinámicas sociales asociadas a ella, iniciando el proceso de 'descampesinación negra', sufriendo el despojo progresivo de sus tierras, transformándolos en jornaleros asalariados, con necesidad de emplearse para subsistir, o de migrar de sus parcelas a los tugurios de la gran ciudad, transformando radicalmente su estilo de vida. Las jornadas de trabajo en los ingenios de azúcar parecen ser una especie de 'retorno' a los tiempos de la esclavitud, consumiendo gran parte de su tiempo por un pago muy bajo, dejándolos ensimismados en un sistema de control y vigilancia, además de destruir sus dinámicas familiares al alejarse de sus pueblos. En algún sentido, el modelo de *modernización neoliberal* que se ha instalado desde los años noventa, podría ser considerada una 'cuarta etapa' en esta historia de las comunidades afrodescendientes, de radicalización de este modelo de desarrollo, con una continua expansión de la industria del azúcar, junto con su ampliación a nuevos rubros, impactando en los precios de la región por su producción a gran escala, dejando aún mas inviable la opción económica para los pequeños campesinos.[33]

[33] Para un análisis de la historia de las comunidades afro-descendientes en Colombia y sus expresiones en diferentes territorios, así como las tensiones conceptuales y prácticas entre los modelos de desarrollo y las zonas de 'frontera' cultural y territorial en Colombia, ver los siguientes excelentes estudios: Vargas Sarmiento, Patricia (2016). *Historias de Territorialidades en Colombia. Biocentrismo y Antropocentrismo.* Zeta Comunicadores: Colombia; Piña Rivera, Efraín (2012). *Entre la frontera del desarrollo y el desarrollo de la frontera.* ODECOFI- Cinep: Bogotá.

5.2.4 Propuestas para imaginar alternativas en el Norte del Cauca

Frente a esta realidad, como decíamos más atrás, están surgiendo propuestas para imaginar un futuro alternativo para la región, más allá de las nociones tradicionales del desarrollo, y que resuenan con nuestro tema de investigación. Haremos mención brevemente aquí de dos ejemplos: por un lado la propuesta de desarrollo humano del PNUD, que saliendo de una voz más comprometida con el *establishment* del desarrollo, explora salidas a los 'cuellos de botella' en la región, particularmente en torno a la cuestión de la exclusión y sus raíces históricas; en segundo lugar, la invitación ya mencionada de Arturo Escobar de imaginar posibles 'transiciones' hacia el pluriverso, articulando a una multiplicidad de actores sociales que ya de alguna forma están contribuyendo a construir alternativas en la región.

En su informe "*Hacia un Valle del Cauca incluyente y pacífico*", el PNUD presenta un diagnostico desalentador que evidencia "*contrastes entre concentración de riqueza y desigualdad; discordancias entre el crecimiento económico experimentado y la pobreza de una proporción importante de la población; divergencias entre la pujanza de algunos territorios y el atraso de otros*" (PNUD, 2008, p. 46). El PNUD reconoce las raíces históricas de este modelo, establecido desde tiempos coloniales, junto con una apropiación territorial excluyente y racializada (PNUD, 2008, p. 47). El informe reconoce los esfuerzos realizados por el gobierno para mitigar esta situación, por ejemplo con los planes de desarrollo a nivel de departamentos, aunque estos no habrían sido del todo exitosos: "*la problemática de gobernabilidad se traduce en una limitada capacidad de las autoridades y de los entes públicos, pero también de la sociedad como un todo, para materializar los derechos y disminuir los obstáculos de la inclusión. Esa debilidad de la cultura de gobernabilidad democrática remite a la fragilidad o deformación de liderazgos en lo político, lo social y lo institucional*" (PNUD, 2008, p. 45).

Ante este escenario, el PNUD proyecta su imaginario del 'desarrollo humano' como un marco para las propuestas y análisis que se hagan sobre el valle, el cual enfatiza el fortalecimiento de las 'libertades' y 'capacidades' de los individuos y grupos para hacerse responsables de su entorno, y que puedan intervenir en él. El informe sostiene que el actual modelo de desarrollo enfocado en la "*competitividad y en el crecimiento con base en el mercado externo*" no respondería a las necesidades ni a las potencialidades de la región. La protección de derechos básicos (como la

salud, la alimentación, el empleo, y la educación), resultarían ser claves en este proceso, yendo más allá de sólo inyectar recursos, pues de acuerdo con el PNUD sería la misma exclusión e inequidad de esos recursos la que finalmente "*constriñe el avance en desarrollo humano porque obstaculiza, para sectores significativos, esas oportunidades, capacidades y libertades, a la par que entraba la satisfacción de sus derechos*" (PNUD, 2008, p. 52). Podemos observar entonces en esta breve referencia un énfasis en el *enfoque de derechos* como horizonte para el Norte del Cauca desde el imaginario del PNUD, posibilitando el fortalecimiento de los procesos de *inclusión social* sobre la base de un real ejercicio de los derechos políticos, sociales, económicos, y cultuales, permitiendo el despliegue de las 'libertades' y 'capacidades' de los habitantes de la región, sostenidos sobre un fortalecimiento de los procesos de gobernabilidad democrática.

Por su lado, Escobar, en una línea más ontológica y epistemológica, propone un ejercicio de imaginación para las transiciones en el Norte del Cauca, que similar al PNUD, se basa en un diagnóstico negativo del modelo de 'desarrollo regional' existente en la zona, pero que va más más allá en la descripción de sus efectos: "*ya no solo es evidente que este modelo de desarrollo basado en la caña y el ganado se ha agotado sino que ha causado una devastación ecológica masiva de colinas, acuíferos, ríos, bosques y suelos, además de la dislocación masiva, social y territorial de los campesinos y de las comunidades afrodescendiente de la región, profundamente injusta y dolorosa*" (Escobar, 2016, p. 218). Para Escobar, el desarrollo regional convencional no solo ha fracasado, sino que además ha generado condiciones estructurantes de insostenibilidad y una 'desfuturización' bien establecidas. No obstante, reconoce estar a tiempo para retomar el rumbo con su propuesta que ya hemos analizado de 'diseño autónomo', en cuanto "*impulso para la innovación y para la creación de nuevas formas de vida que surge de las luchas, las formas de contra-poder y los proyectos de vida de las ontologías relacionales y comunales activadas políticamente*" (Escobar, 2016, p. 214).

De acuerdo a Escobar, la región tiene un gran potencial, y por lo mismo ha sido laboratorio de propuestas de transformación, las cuales, una tras otra, habrían fracasado. Entre estas estarían también las propuestas de la *izquierda*, que a pesar de su énfasis en la justicia, para Escobar tendrían importantes contradicciones (Escobar, 2016, p. 229), al tener un pensamiento que sigue siendo "*antropocéntrico, patriarcal y universalizante",* con una visión de la transición al socialismo o postcapitalismo *"limitada y limitante*". Finalmente presenta una serie de pasos para

generar a lo largo de unos diez años procesos de co-diseño en la región, en la que participen múltiples actores, desde diferentes espacios rurales y urbanos, representando la gran diversidad de visiones y experiencias que ya existirían en la región. A diferencia del PNUD, que presenta una visión más institucional de la participación, para Escobar este proceso se iniciaría primero con un equipo de co-diseño, especialistas en la materia, que gradualmente irían abriendo espacios para compartir y discutir sus objetivos con:

> "… *organizaciones de movimientos sociales (urbanas y rurales, afrodescendientes, indígenas, campesinas y varios grupos urbanos); organizaciones de mujeres y jóvenes, especialmente de zonas rurales y urbanas marginadas; academia, oenegés, y sectores intelectuales; artes, comunicaciones y medios alternativos. También será esencial que este equipo esté sembrado con diversidad epistémica, social (en términos de raza/etnia, género, generación, clase y base territorial) y 'cultural' (ontológica)*" (Escobar, 2016, p. 221).

Para Escobar el Norte del Cauca, y en buena parte de Alto Cauca también, ya contarían con un grupo natural de personas apropiadas para abordar estos temas y llevar adelante discusiones, y sobre esta base ya existente este equipo de co-diseño ayudaría a la instalación en la región de una "*una especie de laboratorios*" para ir imaginando y experimentando desde ahí las transiciones hacia las alternativas al desarrollo, que se podrían transformar gradualmente en proyectos concretos.

De este modo, podemos ver que existe una búsqueda de nuevas narrativas para el futuro de la región, las que por un lado presentan una postura crítica hacia el modelo de desarrollo imperante, visto incluso como 'fracasado', reconociendo a su vez el gran potencial de la región, en especial de sus habitantes, muchos ya involucrados hace algunos años en intentos de re-imaginarla. En este contexto, pasaremos a continuación a describir el origen de la experiencia que estaremos analizando en este capítulo, que surgió justamente como una respuesta a estas dinámicas de exclusión e insostenibilidad generadas por el proceso de modernización centrada en la industria azucarera impuesta en la región.

5.3 FUNDAEC y el Centro Universitario de Bienestar Rural

En este apartado haremos una descripción general de esta experiencia y sus orígenes, así como una revisión de algunos de sus principales programas y lo que otros estudios han planteado al respecto. Terminaremos con una breve explicación de su fuente de inspiración en términos de contenido religioso y espiritual, lo que servirá de antesala para el inicio de nuestro proceso de análisis más profundo en el siguiente apartado.

5.3.1 El origen de la experiencia y breve historia

La Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias, o FUNDAEC, es una organización no-gubernamental creada en Cali, Colombia, en 1974, por iniciativa de un grupo de profesores y científicos de la Universidad del Valle, interesados en el desarrollo rural de la zona aledaña a Cali, principalmente en el norte del departamento del Cauca. Este grupo estaba descontento con las opciones que ofrecían los modelos de desarrollo imperantes en la época, y como veremos a lo largo de este capítulo, fueron generando gradualmente, y con base a la experiencia, una visión y un lenguaje propios sobre el proceso de transformación social.

Para entender los orígenes de estos esfuerzos, es preciso recordar también el contexto histórico colombiano en que emergió. A principios de la década de los setenta, Colombia, enfrentaba el inicio de la crisis del modelo desarrollista, producto de una industrialización sustitutiva inconclusa, un retraso agrario, y el problema de la tenencia de la tierra. Además se comenzaba a sumar un creciente espiral de violencia, producto del conflicto armado interno, y que en los años siguientes aumentaría en complejidad con la llegada del narcotráfico. A comienzos de los años setenta, el país, experimentaba una 'lucha estudiantil' que exigía mayor democratización, pero que ya para mediados de la década, sería fuertemente reprimida por el gobierno (Rey Hernández, 2013).

Es ese contexto de cuestionamiento del papel de la universidad dentro del modelo desarrollista se comenzaron a organizar grupos universitarios interdisciplinarios para discutir ideas educacionales y de desarrollo, y su posible mejoría. Muchos de estos grupos no prosperon y si

bien alguno funcionó, "*en el mejor de los casos dieron soluciones parciales a los problemas básicos del desarrollo*" (Arbab, 1991, p. 10). Reflejando de alguna manera las dimensiones ontológicas y epistemológicas que subyacía en los enfoques de esta experiencia desde sus inicios, uno de los fundadores de FUNDAEC comentaría que:

> "*En 1971 los movimientos estudiantiles interrumpieron repentinamente lo que parecía un proceso muy exitoso de construcción institucional sometiéndose todo el modelo a una crítica. Sin embargo, no nos parecía que el debate realizado fuese más allá de un análisis superficial de los factores sociales o tocase siquiera la profundidad de la crisis que atravesaban los supuestos básicos de la educación (…) tuvimos la impresión de que la conexión entre la crisis universitaria y la irrelevancia del contenido del sistema educativo, respecto a la vida de los pobres rara vez se examinaba con claridad*" (Arbab, 1991, p. 7)

Es así que este grupo profesores de la universidad del Valle (Cali, Colombia), inmersos en esa realidad, decidieron iniciar su propio proceso por 'fuera' de la universidad, generando lo que más tarde se convertiría en FUNDAEC. Para poder impulsar sus primeras iniciativas, la fundación Rockefeller accedió a financiar su primer esfuerzo en crear una fundación privada, así como también la Fundación para la Educación Superior (FES) y el Centro Internacional para el Desarrollo (CIID), la agencia de cooperación internacional de Canadá, apoyaron sus primeros años. Con el tiempo la organización aprendería a lidiar con esta dinámica compleja de dependencia hacia el financiamiento por medio de donantes y agencias nacionales e internacionales, al mismo tiempo que iban generando su propia filosofía y modelo.

En nuestro análisis más adelante acerca del marco conceptual que fue elaborando este grupo de personas podremos mirar con mayor profundidad sus elementos centrales, el cual de acuerdo con su relato fue generado en conjunto con la población rural con que fueron interactuando crecientemente al impulsar sus primeras iniciativas. La experiencia de FUNDAEC a lo largo de sus cuarenta y cinco años de existencia ha pasado por una serie de etapas.[34] En un inicio (1974-1980) instaló sus dependencias en la vereda de Arboleda

[34] Esta descripción de las etapas de FUNDAEC está basado en gran parte en el contenido presentado en la página Web institucional (www.fundaec.org), pero también complementado con las entrevistas realizadas a los fundadores, así como la revisión bibliográfica.

(municipio de Santander de Quilichao, departamento del Cauca), y su infraestructura inicial consistió en un par de aulas, un laboratorio de investigación, un taller para herramientas, y una pequeña planta de concentrados. Los proyectos iniciales fueron destinados a los sistemas de producción agrícola, y al empleo de tecnologías para su mejoramiento productivo. Luego de diez años de investigación y de experimentación, surge el concepto de 'Universidad Rural', concebido mas adelante como Centro Universitario de Bienestar Rural o CUBR, que "*más que un lugar era un espacio social en el que el proceso de aprendizaje de un pueblo rural sobre su propio desarrollo podía ser aplicado sistemáticamente*" (Arbab, 1991, p. 77). Sobre este concepto y muchos otros relacionados nos explayaremos más adelante.

5.3.2 Principales programas impulsados

Es el Sistema de Aprendizaje Tutorial (SAT), creado a fines de los años setenta, el que ha pasado a ser la iniciativa más conocida de FUNDAEC, siendo reconocido algunos años después por el Ministerio de Educación colombiano como equivalente a la educación secundaria rural, así como expandiéndose a otros países Latinoamericanos. Éste se define como "*un programa de educación formal pero descolarizado por medio del cual se quiere contribuir a la formación de recursos humanos que las regiones rurales necesitan para su desarrollo*" (Correa y Valcárcel, 1995, p. 3).

El SAT no solo destaca como un programa de bachillerato, sino que posee ciertas características innovadoras en el campo educacional rural. En su centro está una metodología basada en el estudio de un conjunto de 'unidades de texto', con el apoyo de un Tutor, el cual puede adaptarse al ritmo de vida de los jóvenes rurales (por medio de encuentros de al menos 10 horas o más a la semana). Estos textos abordan las diferentes áreas de conocimiento tradicionalmente abordados en la educación secundaria, aunque como veremos más adelante, con un enfoque integrado del conocimiento, así como organizado bajo la perspectiva de una serie de capacidades para la generación y aplicación del conocimiento en la búsqueda de opciones de bienestar comunitario. Esta dinámica de enseñanza-aprendizaje lleva al estudiante a ir aplicando los contenidos en su misma comunidad, realizando 'indagaciones' o 'ampliaciones' por medio de las cuáles los va abordando en el contexto de la propia cultura.

Para su ejecución, los estudiantes se reúnen en los llamados Grupos SAT, compuesto por 15 o 20 alumnos, en torno a un 'tutor'. Los grupos se pueden constituir mediante una institución o por gestión comunitaria, y el tutor es quien orienta al grupo y acompaña su desarrollo. Debe tener título de bachiller o de una educación equivalente, y su característica principal es que debe participar de los ejercicios comunitarios, es el intermediario entre el grupo y la comunidad. Los Grupos SAT se han convertido en verdaderos actores sociales en sus comunidades, como lo han analizado una serie de estudios y evaluaciones, tanto internas como de otras entidades (Ministerio de Educación, UNESCO, etc.), algunos de los cuáles comentaremos más adelante.

El currículo del SAT está organizado en torno a capacidades en cinco áreas programáticas: capacidades matemáticas, capacidades científicas, capacidades tecnológicas, capacidades de lenguaje y comunicación, y capacidades de servicio. El estudiante transita por tres niveles: impulsor (27 unidades de texto), práctico (27 unidades de texto]), y bachiller en bienestar rural (26 unidades de texto), de dos años de duración cada uno. Se busca que el estudiante adquiera capacidades que lo conviertan en un verdadero 'gestor' del desarrollo integral de su comunidad. Cada nivel cuentan con sus propios materiales pedagógicos, llamados 'libros de textos', los cuales condensan el currículo a impartir en sus distintos niveles, y cuyo contenido ha sido el fruto de un largo proceso de investigación-acción que FUNDAEC ha realizado en conjunto con las comunidades, y que describiremos con más detalle más adelante.

En 1988 el programa SAT adquiere reconocimiento oficial de parte del estado colombiano como programa de educación secundaria formal. Esto refleja la importancia que ha llegado a tener en Colombia, llegando 70 mil estudiantes en 17 departamentos del país. En la actualidad, ha llegado a aplicarse en diversos países Latinoamericanos, logrando en Honduras y Guatemala también la aprobación como programa de educación secundaria por sus autoridades educativas. Pero más allá de la metodología del SAT, que es muy innovador, lo que nos interesa en este estudio es analizar el 'contenido' y la semántica que fue emergiendo en éste y otros programas de FUNDAEC, influenciado por la visión sobre la armonía entre la ciencia y la religión, entre lo material y lo espiritual, que inspiraba a sus fundadores. En ese sentido, para esta organización la ciencia y la tecnología debían estar impregnadas con actitudes y cualidades

espirituales, en una constante integración de conceptos, uno de los aspectos que analizaremos en profundidad en este capítulo.

En el año 2005, FUNDAEC nuevamente se enfoca en el área de educación no formal, creando el programa de Preparación para la Acción Social (PAS), el cual recoge la experiencia del programa SAT, utilizando sus primeros 24 libros, en las áreas de lenguaje, matemáticas, ciencias y procesos de la vida comunitaria, como parte del currículo. Con 15 horas a la semana, bajo la misma metodología de un Tutor con un Grupo PAS que estudia y actúa en su propia comunidad, tiene una duración aproximada de dos años. El objetivo del programa se enmarca en la educación para el desarrollo y está abierto para quienes, que sin ser parte de la estructura formal de secundaria, quieran aumentar su capacidad para ser parte la transformación de sus comunidades. Lo que se logra es que el individuo se convierte en "un impulsor del bienestar comunitario", en su propio contexto. El programa PAS se ha ido expandiendo gradualmente con mucho éxito en la región Costra Caribe, así como en otras zonas de Colombia. En la actualidad, una red mundial formada por unas 10 organizaciones de América Latina, África, Asia y el Pacífico lo están implementando.

En el año 2002, el Club de Budapest[35] reconoció a FUNDAEC con el premio *Change the World-Best Practice Award* (Cambiar al Mundo - Premio para la Mejor Práctica), destacando su labor y la implementación del programa SAT, describiéndolo como un enfoque educacional radicalmente innovador principalmente por su esfuerzo en hacer dialogar a la ciencia moderna con el conocimiento tradicional de las poblaciones autóctonas, así como su promoción de una cultura del *aprendizaje sobre el aprendizaje*.[36]

Es muy interesante que una organización como el Club de Budapest, con una orientación hacia la promoción de una conciencia planetaria para la búsqueda de una evolución y *transición* hacia

[35] Una organización internacional fundada en 1993 por el filósofo de la ciencia Ervin Lazlo, basada en su trabajo anterior en el Club de Roma, y compuesta por una serie de 'personalidades' mundiales (científicos, intelectuales, líderes sociales, artistas, etc.), y que tiene como misión promover el avance de la consciencia planetaria, en un contexto de transición y evolución hacia nuevas etapas en la historia de la humanidad, a través de una serie de proyectos, iniciativas y premiaciones. Ver: www.clubofbudapest.org

[36] Ver: http://theclubofbudapest.com/index.php/en/about-us/honours-list

escenarios que superen las crisis actuales de la humanidad, en particular en torno a los límites del crecimiento y la falta de sostenibilidad ecológica, haya entregado un reconocimiento de este tipo a FUNDAEC, resaltando en particular su capacidad de fomentar una cultura del 'aprendizaje sobre el aprendizaje', tema sobre el cual regresaremos en varios momentos a lo largo de este capítulo.

5.3.3 Otros estudios realizados sobre la iniciativa

Como decíamos más atrás, se han realizado diversos estudios sobre la experiencia de FUNDAEC, en su mayoría en el ámbito de la educación, pero también desde otras dimensiones.

En cuanto al programa SAT, destaca el artículo el de Luz Alba Villegas Roldan (Roldán Villegas, 2000), titulado "El sistema de aprendizaje tutorial SAT: una propuesta educativa para el desarrollo rural humano, armónico y sostenible", el cual entrega un diagnóstico sobre la situación rural de Colombia, los antecedentes y la descripción del programa, resaltando su aplicación de la ciencia para la interpretación del entorno y el mejoramiento de la producción, la sociedad y la cultura de la ruralidad, con un enfoque integral y humanista. Otro estudio es el de la profesora de la Universidad de Berkeley, Erin Murphy-Graham, cuyo artículo "Promoting Participation in Public Life through Secondary Education: Evidence from Honduras" se basa en su tesis doctoral en educación, destacando cómo este modelo de educación secundaria ha contribuido y alentado a las mujeres a involucrarse más en la vida pública (Murphy Graham, 2007). También sobre el SAT está la tesis de Magíster en desarrollo rural del canadiense Michael Leggett, "As drop become waves: a case study of education and transformation through the Sistema de Aprendizaje Tutorial - SAT, in Colombia", el cual analiza las concepciones y experiencias en torno a la transformación personal y social de los egresados del SAT, y sus conexiones con las transformaciones en el desarrollo rural y la necesidad de enfoques más holísticos que entiendan a la granja como un sistema completo y así asegurar la viabilidad económica del pequeño agricultor (Legget, 2006). Otro estudio sobre el SAT es el de Christina Kwauk y Jenny Perlman Robinson, "Sistema de aprendizaje tutorial SAT, Replanteando la educación rural en América Latina", quienes destacan la historia de

cómo el SAT llegó a catalizar una 'revolución' educativa en América Latina, citando elementos de su implementación en Nicaragua y principalmente Honduras (Kwauk y Perlman, 2015).

Sobre el programa PAS destacan los estudios de Emily Lample, Elena VanderDussen y Bita Correa. El primero, una tesis doctoral en el área de investigación y acción comunitaria, se titula "Watering the Tree of Science: Science Education, Local Knowledge, and Agency in Zambia's PSA Program.", el cual analiza este programa desde la perspectiva de los aportes de la ciencia el desarrollo comunitario en Zambia (Lample, 2015). En el segundo caso, con una tesis de Magíster en el área de currículo y aprendizaje titulada "A Spirit of Service: Conceptualizing Service in Learning through the Preparation for Social Action (PSA) Program in Uganda", analiza la aplicación del programa en Uganda y explora las implicaciones del servicio a la comunidad en el aprendizaje (VanderDussen, 2009). En el tercer caso, una tesis de Magíster en sociología titulada "¿Agentes de Cambio? Los estudiantes del programa PAS en el departamento de Córdoba", examina el programa desde la perspectiva de su capacidad para la generación de agencia y cambio social, destacando al servicio comunitario como uno de los factores centrales de motivación para la acción y movimiento que genera (Correa, 2015). En otro estudio, capítulo del libro "Learning and the Transformation of Development", Bita Correa y Michael Karlberg analizan la experiencia de FUNDAEC, y los programas SAT y PAS, desde la perspectiva de su enfoque de desarrollo como 'aprendizaje sistemático y construcción de capacidad', y cómo ha generado una experiencia que ha sido diseminada dentro de una red mundial en expansión de organizaciones no gubernamentales con enfoques similares (Karlberg y Correa, 2016). Por último, destaca la tesis doctoral en filosofía de Sona Farid, titulada "Moral Empowerment. In Quest of a Pedagogy", la cual realiza un diálogo entre el contenido generado por FUNDAEC en el área del empoderamiento moral con una variedad de marcos filosóficos contemporáneos, proponiendo puentes teóricos así como nuevos constructos conceptuales para articular esta experiencia en un lenguaje filosófico (Farid, 2016).

En estos diferentes estudios se hace referencia de diversas maneras al contenido espiritual y religioso que subyace en los programas de FUNDAEC. En nuestro caso, pretendemos hacer un diálogo entre este contenido y los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria,

como un nuevo eje de análisis que no se ha abordado acerca de esta experiencia, así como una contribución a los campos de la sociología del desarrollo y los estudios de transición.

5.3.4 Un contenido espiritual y religioso

Como decíamos más atrás, uno de los elementos centrales de esta experiencia, y a su vez una de las razones por las cuáles la hemos seleccionado, es que combina de manera explícita un contenido material con uno espiritual en su búsqueda de generar modelos alternativos de transformación social. Debemos entonces decir unas breves palabras sobre la base de estos elementos espirituales que subyacen en sus enfoques, las que pueden describirse como de 'inspiración bahá'í'.

La fe bahá'í es considerada una de las religiones mundiales mas jóvenes o recientes (Johnson y Grim, 2013, p. 59), la que expresamente se esfuerza por promover la construcción de una civilización mundial justa, pacífica y unida (Schewel, 2917, p. 23). De acuerdo con los datos mundiales de demografía religiosa, la fe bahá'í es la religión que más rápidamente ha crecido en el siglo XX, duplicando la velocidad de crecimiento poblacional en casi todos los países de cada región de Naciones Unidas (Johnson y Grim, 2013, p. 59), aunque su porcentaje en el universo total de las religiones en el mundo es aun pequeño. También se ha expandido desde su origen en Persia a mediados del siglo XIX a todos los continentes, teniendo en este momento una mayor presencia en Asia y África, seguido por América Latina, Norte América, Europa y Oceanía (Johnson y Grim, 2013, p. 60). Sin embargo, ésta no se vería a sí misma como una religión más a imponerse entre las denominaciones que compiten por la atención de la humanidad, sino que más bien como un replanteamiento de las 'verdades esenciales'[37] que subyacerían a todas las religiones en el pasado (Farid, 2016: 1). Su principio central es la

[37] Para una descripción más comprehensiva de la fe bahá'í, relavando tanto sus orígenes como lo que 'los bahá'ís creen' y lo que 'los bahá'is hacen', ver la página institucional oficial: www.bahai.org . Ver también la descripción realizada por Michael Karlberg (Karlberg, 2004, p, 123), quien realiza un estudio de caso sobre el contenido 'mutualista' en los discursos alternativos sobre poder en la fe bahá'í, analizando su estructrura organizacional original en el campo de las religiones (al no tener clero, sino que asambleas colegiadas electas a nivel local, nacional y global). Es interesante señalar que la tesis doctoral del renombrado sociológo Peter Berger, realizada en 1954, fuejustamente sobre la fe bahá'í, siendo la primera tesis doctoral en sociología sobre la fe bahá'í registrada (Karberg, 2004, 246; Smith, 2019).

unidad, proclamando la 'unidad de Dios', reconociendo la unidad de las manifestaciones o 'profetas', y promoviendo el principio de la unicidad de la raza humana (Farid, 2016: 1). Un principio central de su fundador, Bahá'u'lláh (título que quiere decir 'la gloria de Dios') es que la verdad religiosa no sería absoluta, sino que relativa, y por lo tanto que la 'revelación divina' es progresiva. Los bahá'ís, una comunidad mundial de varios millones que representan gran parte de las naciones y culturas en el mundo, buscarían la unificación de la humanidad, una meta que sería de alguna manera 'inevitable' para ellos, aunque alcanzado seguramente a través de un camino largo y tortuoso (Farid, 2016: 1).

La fe bahá'í tiene una presencia en América Latina de hace casi cien años, pasando la primera bahá'í por el continente en 1919, pero estableciéndose la primera bahá'í en el año 1921, en Brasil (Duhart et al., 2011). En este sentido, aunque es una religión que proviene de oriente, fundada en 1844 en Persia, ha adquirido desde entonces una expresión propia en América Latina, generando su propia experiencia en la respuesta y aplicación de los principios y enseñanzas de su fundador, Bahá'u'lláh. En este sentido, en esta investigación no pretendemos abordar un estudio de la religión desde la perspectiva tradicional, en términos de 'conversión' o 'pertenencia', sino que más bien desde la perspectiva de la influencia de una serie de conceptos y principios en una zona en particular, en este caso por medio de la aplicación de programas de transformación social en la región de Norte del Cauca, Colombia. De este modo podemos identificar en FUNDAEC una forma de pensamiento de 'inspiración' religiosa o espiritual, pero que no es la fe bahá'í en sí misma, sino que una manera de responder a y aplicar sus principios, generando a su vez una experiencia que produce nuevo conocimiento sobre el significado de éstos. El concepto de 'inspiración' bahá'í sobre el cual se basa FUNDAEC no es en el sentido de la generación de modelos de instrucción religiosa o de alguna versión doctrinal 'bahá'í' de educación, por dar un ejemplo, sino que hace referencia a un marco de pensamiento y acción dentro del cual su experiencia se desenvuelve, un marco que a su vez es continuamente refinado y reelaborado, informado también por el diálogo con otras teorías y prácticas de otras áreas del conocimiento, y en que los que participan en sus programas no son

necesariamente bahá'ís pero están de acuerdo con los elementos centrales del marco conceptual (Farid, 2016, p. 5).[38]

De acuerdo con Sona Farid, basado en las discusiones que ha tenido con los individuos que participaron en la génesis de FUNDAEC, fueron dos los conjuntos de 'enseñanzas' bahá'ís que gradualmente les llevaron a su conceptualización sobre empoderamiento moral, uno de los principales elementos de su marco conceptual, y que se relacionan estrechamente con el tema de la transición civilizatoria que estamos investigando: el primero tiene que ver con el principio de la unicidad de la humanidad y el segundo con la evolución de la sociedad humana (Farid, 2016, p. 6). En el primer caso, como mencionamos más atrás, es uno de los principios centrales y pivotes de la fe bahá'í, viéndolo como la base para superar los desafíos actuales de la humanidad. No sería equivalente a la uniformidad, sino que al contrario, daría cuenta de la interconexión intrínseca que subyacería a la diversidad humana (Farid, 2016, p. 6). Tampoco sería una expresión de 'sentimentalismo ignorante' o la expresión de esperanzas 'vagas y piadosas', sino que la conciencia de la necesidad de realizar transformaciones orgánicas en las estructuras del mundo (Farid, 2016, p. 6). En el caso de la noción de evolución de la sociedad, las enseñanzas bahá'ís sugerirían que la vida colectiva de la humanidad podría verse en términos similares a la vida de un individuo, pasando por las fases de la niñez, infancia, adolescencia y madurez, una analogía que intentaría reflejar el proceso milenario de evolución colectiva de la humanidad hasta el momento histórico actual (Farid, 2016, p. 7). De acuerdo con esta visión, las agitaciones del presente podrían entenderse como una 'edad de transición', similar a los procesos de transformación y cambio que viviría el individuo en el periodo de la adolescencia. En este sentido, de acuerdo con esta visión, los procesos destructivos y constructivos en la sociedad podrían entenderse como las dinámicas de destrucción e integración de una sociedad en rápida transformación, reflejando la emergencia de una civilización mundial, similar al paso de la adolescencia a la etapa de la madurez en la vida del

[38] Para un análisis de la relación entre la fe bahá'í y la experiencia creciente generada sobre la aplicación de sus principios en una variedad de campos del que hacer humano y de los discursos de la sociedad, ver también: Lample, Paul (2013). *Revelación y realidad social. Aprender a llevar a la práctica lo que esta escrito*, Editorial Bahá'i de España: Barcelona; Hanley, Paul (2014) *Eleven.* FriesenPRess: Canada*;* Cameron, Geoffrey y Schewel (Eds.) (2018). *Religion and Public Discourse in an Age of Transition. Reflections on Bahá'í Practice and Thought*. Wilfred Laurier University Press: Canada.

individuo (Farid, 2016, p. 7). Conscientes del uso determinístico de las ideologías a largo del siglo XX, de acuerdo con Farid, los fundadores de FUNDAEC más bien habrían visto en la imagen de la 'madurez' de la humanidad un analogía similar a la de un árbol, cuyo potencial se puede visualizar en una semilla si ésta es adecuadamente regada y cuidada (Farid, 2016, p. 7). Finalmente para Farid (2016, p. 8), conectando esta concepción de empoderamiento moral con el proceso visualizado de construcción de una civilización mundial,

> "*Everything seems to indicate that the interplay of the two sets of teachings stated above –on the oneness of humankind and on the evolution of society- created in the minds of the founders of FUNDAEC the conception of a telos: a twofold moral purpose of personal transformation- the becoming 'imbued with new virtues and powers, new moralities, new capacities' –and the transformation of society. The aim of the educational process set in motion was thus expressed as the empowerment of the individual to assume the responsibility for developing those virtues and powers required of her as a member of a human race now entering its stage of maturity, on the one hand, and of consciously contributing to organic change in the structures of society, on the other.*"

Es muy interesante la 'resonancia' que estos principios y conceptos tienen con algunos elementos de los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria que hemos clasificado, por lo que será muy interesante analizar las maneras en que FUNDAEC los ha ido plasmando en sus programas, generando una semántica que los va conectando con otras áreas del conocimiento y de la acción, como analizaremos a continuación.

5.4 Análisis de discursos en los 'documentos institucionales' de la organización

Como hemos observado en la breve descripción presentada sobre el origen de FUNDAEC, y del CUBR, y su marco de inspiración, podemos apreciar por un lado que esta experiencia surgió en el contexto de un grupo de académicos y científicos descontentos con los modelos y teorías del desarrollo y la modernización imperantes a inicios de los años setenta, pero que inspirados en ciertos enfoques y contenidos científicos y espirituales fueron explorando un proceso de 'desarrollo alternativo' en conjunto con las comunidades en las zonas rurales del Valle del Cauca. Poco a poco fueron articulando la experiencia en términos de un proceso de **construcción de civilización en una micro-región**, bajo el contexto de una 'edad de

transición', a medida que el marco conceptual que habían adoptado evolucionaba y se ampliaba con la experiencia y la participación de diversos actores. Sin embargo, llama la atención que este grupo nunca dejó de utilizar la palabra 'desarrollo', que aunque difería de las nociones prevalecientes, buscaron más bien re-significarla bajo la conceptualización más amplia de *construcción de civilización*, similar a algunos de los discursos que analizamos en el capítulo anterior. De hecho, varias de sus críticas a los enfoques de desarrollo de los años setenta y ochenta, y en las décadas posteriores, se acercan mucho a los que plantearon los teóricos del post-desarrollo (el enfoque economicista, la centralidad del poder, la modernización y el desarrollo como un sistema hegemónico y no deseable en expansión, etc.), pero al mismo tiempo adoptaron una postura muy práctica y concreta, al identificar diversos procesos de 'desintegración' social justamente como resultados del mismo proceso 'nocivo' de modernización, frente a los cuáles era necesario ayudar a las poblaciones afectadas a tomar algunas acciones, impulsando procesos contrarios de 'integración' y 'construcción', pero en un sentido más amplio. Lo que estaba en el centro de esta concepción era una inquietud tanto *epistemológica* como *ontológica*;

- por un lado, la afirmación de que la llamada 'ciencia' que se proclamaba en los programas de modernización, y que llegaba finalmente a las personas comunes y corrientes, no era en realidad 'ciencia', sino que una versión diluida, simplificada y 'reduccionista' de ésta, y que lo que había que hacer para impulsar un proceso de construcción de civilización era hacer llegar la 'ciencia' con toda su profundidad y amplitud a las 'masas' de la humanidad;
- y por otro lado, el creciente entendimiento de que como consecuencia de esta noción 'diluida' de ciencia, lo que yacía en el centro del programa de modernización era una noción desintegrada y fragmentada de conocimiento, separando elementos como la teoría y la práctica, lo 'físico' y lo 'social', entre las humanidades y la 'ciencia', entre disciplinas y especializaciones, entre lo material y lo espiritual, o entre la 'ciencia' y la 'religión', etc., y que lo que iba a promover un proceso de construcción civilizatoria tendría que basarse justamente en una concepción más integral del conocimiento, concebido como *uno* y *múltiple* a la vez, así como del mismo *ser humano*.

En este apartado analizaremos algunos de los postulados centrales que este grupo fue generando en base a estas experiencias, desde el punto de vista de los *documentos institucionales* generados por la organización y sus fundadores, para entender desde sus propios conceptos y lenguaje cómo fueron articulando estos elementos y la lógica de su razonamiento; esto luego será complementado con el análisis de la semántica que han ido generando en sus programas en el despliegue de este marco conceptual, así como con las vivencias y experiencias generados por su aplicación en una comunidad.

Podemos identificar cinco documentos claves que sistematizan la evolución del marco conceptual de FUNDAEC y CUBR, producidos por los mismos fundadores, y que nos servirán para este primer análisis:

- "*Universidad Rural. Aprendizaje sobre Educación y Desarrollo*", de **1985**, elaborado por uno de los fundadores (Farzam Arbab) junto al núcleo del grupo de FUNDAEC en ese periodo (Alberto Alzate, Gustavo Correa, Edmundo Gutiérrez, Martín Prager y Francia de Valcárcel), que analiza algunas de las experiencias iniciales de la iniciativa en el marco de los procesos de desarrollo rural.
- "*FUNDAEC: sus fundamentos y líneas de acción*", de **1988**, escrito por tres fundadores (Farzam Arbab, Gustavo Correa y Francia de Valcárcel), que sistematiza la experiencia y el marco conceptual de la organización y sus iniciativas hasta ese momento.
- "*La senda del aprendizaje: opción moral*", de **1991**, escrito por Farzam Arbab con la ayuda de Francia de Valcárcel, que presenta la experiencia en la forma de ensayo dirigido a un público general Latinoamericano (una versión ampliada y profundizada de este ensayo apareció luego en el libro *The Lab, the Temple and the Market*, titulado "*Promoting a discourse on science, religión and development*", publicado por IDRC en **1998** en torno a las intersecciones entre ciencia, religión y desarrollo).
- "*To Advance Civilization*", Blog elaborado por Farzam Arbab (revisado para esta investigación entre julio **2018** y febrero **2019)**, que reúne una serie de 'Papers' y artículos más recientes relacionados con los conceptos centrales de la experiencia de FUNDAEC y el CUBR, así como algunos documentos de sus programas.

5.4.1 Concepciones sobre la realidad, el ser humano y las interacciones con el mundo

En el documento "*FUNDAEC: sus fundamentos y líneas de acción*", los autores explícitamente identifican una serie de principios básicos de un "*marco conceptual que evolucionaría a medida que se fueran comprometiendo con la gente de la región en una búsqueda conjunta de caminos alternativos de desarrollo*" (Arbab, Correa y Valcarcel, 1988, p. 4), sobre el cual el equipo inicial había realizado una serie de deliberaciones sobre la base de la experiencia inicialmente generada. Así para el equipo núcleo de FUNDAEC, en el contexto de los programas de desarrollo rural en que iniciaron sus acciones y reflexiones, las poblaciones con que trabajarían no se verían como típicamente son concebidos en los programas tradicionales de desarrollo (un 'conglomerado' de problemas y carencias materiales, ya sea como un obstáculo al desarrollo o como una fuerza política a manejarse bajo una promesa de futuro bienestar), sino que se la consideraría como "*un recurso insustituible en el proceso de cambio autogestionario, para lo cual el reto sería ingeniarse métodos que le permitan a la población expresarse en toda su dimensión*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 4). Vinculado con este primer concepto, y reflejo ya de los elementos tanto materiales y espirituales, o científicos y religiosos, de este discurso, para este grupo estaba la "*convicción profunda de que en el ser humano existen grandes potencialidades que una educación apropiada puede desarrollar y poner al servicio de la comunidad y de la sociedad*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 4), lo que les llevaría primero a concentrarse en el desarrollo de programas educativos que contemplaran "*el desarrollo integral en sus dimensiones intelectual, espiritual y social, de jóvenes rurales que a su vez se constituyeron en recursos de los subsecuentes programas de acción e investigación*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 4).

Esta afirmación la realizaban en un contexto de la crítica hacia las concepciones sobre el ser humano que para ellos se presentaban en las teorías e ideologías prevalecientes, donde era reducido a "*un objeto de manipulación de un mercado injusto o de un estado deificado, a un consumidor insaciable de artículos y estímulos de placer o como un participante incansable en luchas de poder*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 4), esforzándose para enmarcar sus programas en el contexto de una aguda crisis de identidad de la humanidad, desarrollándolos como "*contribución a una visión más enaltecedora del ser humano*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 4). En esta misma conexión, "*sin entrar en detalles ideológicos y religiosos*" el grupo desarrolló una visión común sobre dos

dimensiones de la 'naturaleza' humana que guiarían sus acciones, identificados como dos aspectos interactuantes; por un lado el primero, compartido con "*el reino animal*", sería producto del proceso de evolución material que tiene como centro la sobrevivencia, el cual aunque necesario y útil, cuando se deja sin 'control' o regulación, "*tiende a mostrar las características de una existencia inferior, marcada por la violencia, la crueldad y el egoísmo*", que siendo características no negativas ni positivas en el 'dominio' animal, pueden regularse cuando la otra dimensión del ser humano, "*la verdadera naturaleza espiritual del hombre, plena de potencialidades infinitas de amor, justicia y generosidad, se le permite desarrollarse y regular a la primera*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 4). Así el grupo comenzó a articular este proceso de transformación bajo un marco de construcción de civilización, afirmando que a pesar de todas las manifestaciones de "*crueldad y de injusticia que hay en el mundo, la naturaleza espiritual de cada ser humano puede, mediante un proceso educacional apropiado, florecer y dar paso a una civilización avanzada y próspera*" (Arbab, Correa y Valcarcel, 1988, p. 5), reflejando una noción de civilización como integrada por elementos tanto materiales como espirituales. Esta especie de sentido de 'refinamiento' en las aspiraciones e interacciones sociales resuena con la idea de 'regulación' de los patrones de co-existencia que vimos en nuestro marco conceptual. Esta 'dualidad' del ser humano también se acerca a las concepciones propuestas por Razeto, así como Boff y Hathaway, considerando al ser humano como una *unidad compleja*, donde se distinguen elementos materiales y espirituales que no están en conflicto entre sí ni se deben abordar de manera 'dicotómica' (nuevamente, diferenciado las dualidades de las dicotomías, pues las primeras pueden complementarse).

5.4.2 Concepciones sobre el desarrollo, el papel de la ciencia y los procesos de aprendizaje

En este punto es donde emerge también la visión crítica de este grupo frente a los programas de desarrollo y modernización predominantes, el que conviene citar en mayor extensión para reflejar sus diferentes matices, y donde se puede apreciar también la combinación de contenidos materiales y espirituales, así como la noción de ciencia adoptada:

> "*El desarrollo definido en términos de ciertos patrones de «modernización» parece referirse exactamente a aquellos procesos que promueven el predominio de las ambiciones materiales del hombre sobre sus propósitos espirituales. Una de las manifestaciones de esta clase de progreso y de esta desequilibrada obsesión por la industrialización es la acelerada desintegración de la vida*

rural evidenciada en las últimas décadas. El análisis de los problemas rurales existentes y de la evolución histórica de los esfuerzos de desarrollo de la era de la postguerra, convenció a los fundadores de FUNDAEC de que esta falsa versión de la modernización no es solo una meta inalcanzable sino también indeseable para la mayoría de la humanidad y de que la miseria en que se debaten las áreas rurales y las barriadas de muchas ciudades no es más que la consecuencia lógica de la quiebra de las ideologías sociales dominantes. Sin embargo, esta conclusión no debe identificarse con concepciones románticas de las sociedades tradicionales o como una defensa de la subsistencia o de las economías campesinas. Los programas de desarrollo de FUNDAEC, con todo lo modestos que necesariamente deberían ser, tendrían que desenvolverse en un contexto de búsqueda de una sociedad científica y técnicamente moderna, pero con sus estructuras educacionales, económicas, administrativas, políticas y culturales, basadas en el concepto de la naturaleza integral del hombre y no únicamente en sus necesidades materiales. Se conceptuó que bajo estas condiciones, las relaciones de la vida urbana y rural tendrían que desarrollarse en forma más equilibrada que como han evolucionado los patrones del sistema actual del mundo." (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 5)

Podemos apreciar en esta cita, una de las primeras articulaciones de FUNDAEC sobre el proceso de modernización, que se critica por un lado su dimensión 'materialista', centrándose excesivamente en las 'ambiciones materiales' del ser humano, así como las consecuencias desintegradoras que estos enfoques habrían generado en el llamado 'mundo en desarrollo', en especial las zonas rurales, viéndolo como un proyecto no deseable para la humanidad, similar a la crítica de los llamados teóricos del 'post-desarrollo'. Pero como es característico de los esfuerzos de FUNDAEC, y que se resuena con el análisis matizado que realizamos en el capítulo 4, este análisis crítico no les llevó a un rechazo de todo lo llamado 'moderno' bajo una generalización reduccionista, ni al refugio en un pasado tradicional idealizado, sino que en la exploración 'científica' de formas de combinación y articulación de elementos técnicos llamados 'modernos' con estructuras basadas en su exploración de una concepción de la naturaleza *integral del ser humano*, y las diferentes dimensiones de la vida que de ello se derivan. Esto llevaría al grupo a articular ya en ese periodo a sus esfuerzos bajo el concepto de 'interacción entre sistemas de conocimiento', similar en algunos aspectos al concepto de 'diálogo de saberes' que vimos en algunos DT, pero también con importantes matices y

diferencias. Esta dimensión estaba vinculada como hemos dicho al papel que FUNDAEC le daba a la ciencia en la búsqueda de procesos de construcción de civilización, bajo el principio de que la "*capacidad de un pueblo para participar en la generación y aplicación del conocimiento*" sería un componente esencial de su propio proceso de desarrollo (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988: 5). Justamente para FUNDAEC la falta de estructuras apropiadas para esta participación hacía que el conocimiento fuera fácilmente manejado por los 'grupos privilegiados' de la sociedad, en función de sus intereses y preferencias, y de las ideologías predominantes, desconociendo las necesidades de los llamados grupos 'vulnerables', como los campesinos, a quienes les llegaba una 'tecnología' producto de las necesidades de otros (los grandes agricultores), ajenos a sus necesidades y realidad, que además se encontraba en un proceso de profunda desintegración producto de los procesos de modernización. En este contexto FUNDAEC desarrollaría la iniciativa del CUBR (inicialmente denominada Universidad Rural), que sería un espacio en el cual:

> "… *interactuarían en forma saludable dos sistemas de conocimiento, uno moderno (con toda su sofisticación) y uno tradicional perteneciente a la gente de la región, produciéndose de este modo unos procesos de desarrollo importantes desde el interior de la propia población rural. La investigación y la educación, los dos componentes principales de las actividades de la universidad rural, deberían conducirse precisamente en el contexto de esta interacción cuidadosamente balanceada de diferentes sistemas de conocimiento*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 5).

Podemos apreciar aquí algunos elementos que luego se irán refinando en su discurso, pero que destacan una noción de *participación* más profunda de lo que generalmente se ha entendido en el llamado mundo del 'desarrollo' (en general vista como la mera selección entre opciones predeterminadas por otros o en la conquista de cúpulas de poder bajo los esquemas institucionales existentes), sino que más bien visualizándola en términos de la participación en la definición (y construcción) de la misma *realidad* que se desea transformar, en una dimensión mas *epistemológica* y *ontológica*. Este se convertiría en uno de los principios clave del marco conceptual de FUNDAEC, teniendo al 'aprendizaje' en el centro del proceso de transformación que intentan impulsar y facilitar, y el eje de sus esfuerzos de educación e investigación desde el espacio de la Universidad Rural:

> "*Sólo puede decirse que un pueblo se ha hecho cargo de su propio desarrollo cuando aprende sistemáticamente acerca de los cambios de su sociedad e incorpora conscientemente en su continuo proceso de aprendizaje los elementos adecuados de todo el universo del conocimiento: el suyo propio, el sistema de conocimiento moderno, lo mismo que las experiencias de poblaciones y grupos similares en el mundo. Sólo cuando estos dos elementos, estructuras apropiadas y un proceso sistemático de aprendizaje con acceso al conocimiento global, se hubieran desarrollado completamente dentro de una población rural, podría ésta interactuar en condiciones de igualdad con el mundo de afuera y dejar de ser objeto de los planes, benéficos o no, de otros individuos e instituciones.*" (Arbab, 1991, p. 53-54)

En esta misma noción de *participación* vista como un proceso de *empoderamiento* que tiene en su centro la generación y aplicación del *conocimiento*, y vinculado con la centralidad de la ciencia en su marco conceptual (desde un punto de vista amplio y profundo a la vez), el grupo de FUNDAEC afirmaría que dado que "*el desarrollo no debería ser un proceso en el que básicamente se imiten los así llamados «países desarrollados» era lógico llegar a la convicción de estar abordando la búsqueda de un camino todavía no andado*", por lo que la tarea debería ser mas de "*búsqueda científica que de ejecución de un esquema con metas y objetivos predeterminados*" (Arbab, Correa y Valcarcel, 1988, p. 5). En este sentido desde un comienzo el grupo de FUNDAEC visualizaba sus intentos como parte de un proceso de 'investigación', 'emergencia' y 'construcción' de algo novedoso, que naturalmente iba a pasar por un continuo proceso de exploración, experimentación y evolución, para ellos justamente el propósito de la ciencia. Es así que el centro de los esfuerzos de FUNDAEC sería impulsar *procesos de aprendizaje*, muchas veces a partir de la búsqueda de respuestas a problemas específicos alrededor de los cuáles se irían organizando diferentes '*sistemas y planes bien organizados'*, dinámica en que el Centro Universitario de Bienestar Rural tendría un rol clave para su implementación. Esto se reflejaría en la metodología que impulsarían desde un comienzo, realizando una serie de procesos de investigación-acción con la población local en diferentes dimensiones de la vida rural que estarían siendo afectados por dinámicas de desintegración, pero con la visión de impulsar procesos contrarios de 'construcción' bajo una visión más amplia de transformación a nivel regional, nacional y mundial, todas dimensiones de un proceso gradual de construcción de civilización:

> "*El grupo concluyó también que las áreas rurales necesitan mucho más que las intervenciones acostumbradas de educación, salud, producción, infraestructura, y organización. En todo el mundo, las fuerzas de la modernización han arrasado con las antiguas estructuras y organizaciones de las poblaciones campesinas, sin que unas nuevas las hayan reemplazado. Para trazarse sus objetivos, la Universidad Rural debería entender que los diferentes procesos de vida rural, producción, construcciones y reparaciones sencillas, mercadeo, desarrollo de los recursos humanos, socialización, flujo de información, adaptación y mejoramiento de tecnologías, el cuidado de la salud y el saneamiento, la toma de decisiones, todos precisan de estructuras que los conecten con las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales correspondientes dentro de un nuevo orden mundial que esta llamado también a ser construido en esta difícil etapa de la historia de la humanidad.*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 6).

Podemos ver en estas citas los elementos de un enfoque emergente que enfatiza procesos de aprendizaje e investigación al interior de una población en la exploración de nuevos modelos de sociedad, bajo un esquema de interacción entre sistemas de conocimiento en el cual lo *material y lo espiritual* tienen un lugar, esforzándose en superar la dicotomía entre *tradición y modernidad* en la búsqueda del orden social deseado, y bajo el marco general de estar transitando hacia nuevos esquemas mundiales más acordes con las necesidades de la humanidad en la etapa histórica que se estaría viviendo. Se podría describir esta centralidad del conocimiento, y su generación y aplicación, como parte de un proceso de 'empoderamiento', por medio del cual un pueblo se hace cargo de su propio destino y puede trazar un camino de 'bienestar integral', llámese 'desarrollo' o de otra forma. Esta 'integralidad' se conecta justamente con la dimensión de 'civilización', como vimos en el capítulo 1, en términos del reflejo de las diversas dimensiones de la existencia cultural y social (arte, economía, arquitectura, gobierno, agricultura, filosofía, etc.). Llama la atención la fuerte presencia de un contenido científico en el discurso de FUNDAEC, pero que más que reflejarse en una noción reduccionista, tecnocrática y modernizante, se expresa en una postura de *aprendizaje e investigación*, similar en algunos aspectos a lo que algunos de los DT describen como 'ciencia holista', pero sin la necesidad de tener que ponerle un nuevo 'apellido', intentando más bien reflejar el sentido más profundo que tendría la ciencia en cuanto 'sistema de conocimiento y práctica' que ha generado la humanidad a lo largo de su historia, en continua evolución. Es interesante la manera en que se

articula un contenido espiritual con uno material en torno a una noción *integral* de ser humano y su capacidad de trascender sus impulsos de sobrevivencia, reflejados en una noción 'enaltecedora', capaz de construir una civilización que expresa cada vez mejor esta dimensión.

5.4.3 Concepciones sobre la integralidad del conocimiento y las interacciones entre sistemas de conocimiento

Las maneras en que el grupo de FUNDAEC ha ido articulando este contenido espiritual con uno material en su marco conceptual ha sido parte de un proceso evolutivo que ha ido pasando por diferentes etapas, en base a la experiencia. De hecho, en el documento "*Universidad Rural. Aprendizaje sobre Educación y Desarrollo*", de 1985, en el que el grupo de FUNDAEC sistematizaba los primeros pasos de esta iniciativa en el contexto de los esfuerzos de desarrollo rural, se pueden observar algunas de las maneras en que el concepto de lo espiritual es articulado, en el marco también de su visión de la *integralidad del conocimiento*, y que se conectará también con los programas y experiencias que analizaremos en los siguientes apartados. Similar al documento anterior, y en el contexto de 'relatar' la experiencia evolutiva de este grupo de colaboradores que se lanzaron a impulsar la experiencia de FUNDAEC y la iniciativa de la Universidad Rural, el autor afirma que en el proceso de concebir los currículo educacionales que generarían de manera evolutiva con el proceso de transformación de la misma población a medida que avanzaba por su propio sendero de desarrollo y cambio, que decidieron que se identificarían las necesidades sociales "… *en el contexto de una búsqueda constante de una nueva percepción en la naturaleza y aspiraciones humanas y no en términos de modelos teóricos de sistemas políticos preconcebidos",* no teniendo en este sentido sus programas educativos una *"naturaleza utilitaria sino que abordarían problemas intelectuales y espirituales fundamentales, no solamente del individuo sino también de la comunidad*" (Arbab, 1985, p. 23). Aquí apreciamos una dimensión de lo espiritual presentado en términos de una 'problemática fundamental', bajo el contexto de la búsqueda creativa de nuevas percepciones sobre la naturaleza y aspiraciones humanas, diferente a las nociones utilitarias que ellos identificaban en los programas políticos y de desarrollo prevalecientes.

Estos esfuerzos de desarrollar un nuevo 'contenido' se relacionan con la concepción de 'integración' del conocimiento, derivado de la idea de la importancia de la ciencia y la generación y aplicación del conocimiento para el empoderamiento de un pueblo. Para el grupo de FUNDAEC estos esfuerzos intelectuales iban más allá de las concepciones existentes en ese momento (y tal vez aun en el presente) de integración del conocimiento, que se basaban en reunir conocimientos que pertenecen a disciplinas diferentes pero relacionadas, o en elegir una disciplina alrededor del cual se conectan estos diferentes elementos, estrategias más bien pedagógicas pero no una real integración para ellos (Arbab, 1985, p. 28). Es así que el equipo de FUNDAEC comenzó a elaborar una concepción de la integralidad del conocimiento que podríamos decir se refería a las maneras en que es posible aproximarse al *mundo* o a la *realidad*, y a las consecuencias que los modelos generados tienen finalmente en el tipo de sociedad que es producido o se desea construir, conectando directamente los procesos de educación e investigación (como la Universidad Rural) con los procesos de transformación y construcción de civilización, y las fuerzas sociales asociadas:

> "*En este período de la historia humana caracterizada por el problema tecnológico y una creciente especialización se ha dado una importancia indebida a la división del conocimiento en disciplinas. En cierto sentido, la división en la actual serie de disciplinas se considera como inherente al conocimiento mismo que está definido en términos de sus fragmentos como la suma de todas las disciplinas en las ciencias naturales y sociales, artes y humanidades, y campos profesionales tales como ingeniería o medicina. Sin embargo, el conocimiento es una totalidad y su división en disciplinas no es más que el resultado de la finitud de la mente humana. Pero, la selección de divisiones no es una consecuencia del pensamiento humano y meditación puros; está afectada de una manera importante por la ideología y las condiciones sociales. La manera en que está organizada una universidad occidental en departamentos que tratan de disciplinas definidas refleja un modo de vida, una ideología social y las realidades históricas de un pueblo, así como una división conveniente del conocimiento que será captado por individuos de aptitudes e inclinaciones diferentes. Por consiguiente, cuando una población establece dicha estructura para su sistema educativo está comprando más que conocimiento; está haciendo declaraciones precisas sobre su futura organización social.*" (Arbab, 1985, p. 28).

En este sentido, para el grupo de FUNDAEC, los sistemas educativos que diversas iniciativas privadas y públicas de 'modernización' estaban estableciendo en el 'mundo en vías de desarrollo', como el caso de Colombia, no eran sólo una simple imitación de los modelos de los llamados países 'avanzados', sino que implicaban la adopción de todo un sistema de organización social, el proyecto de 'falsa' modernización que criticaban, toda una 'dimensión' civilizatoria diríamos ahora en términos de la adopción de formas *materialistas* de ver y relacionarse con la *realidad* y el *mundo*, una determinada *ontología* y *epistemología*, o cosmovisión. En este contexto, los esfuerzos de FUNDAEC se centraron en ir creando, junto con la población local con la que interactuaban en el espacio social de la 'Universidad Rural', las bases de un proceso educativo que tuviera en su centro las necesidades de las comunidades y sus actores para construir una sociedad alternativa, que respondiera a sus aspiraciones y a su vez a la visión de una nueva civilización mundial más integral, frente a la crisis social que estaban experimentando no solo esas comunidades rurales, sino que la sociedad moderna en general. Vemos como nuevamente se expresa en esta experiencia una conexión entre las dimensiones ontológicas y epistemológicas, y los procesos de transformación social. En el ensayo "*La senda del aprendizaje en Latinoamérica: opción moral*", Farzam Arbab se explaya sobre las interrogantes que se planteaba en esos momentos el grupo 'creativo' de FUNDAEC. Al referirse a las limitaciones de un sistema educativo que trataba de formar generaciones de colombianos que era una *copia exacta* de la de los llamados países industrialmente avanzados, este grupo afirmaba que:

> "… *esta nueva sociedad no existía en un sentido real en Colombia, y de hecho, la mayoría de la gente no tenía ni la más remota posibilidad de formar parte de ella, no por lo menos en un futuro visible. Lo que se estaba haciendo con alguna eficiencia era crear las estructuras de una sociedad moderna, relativamente pequeña, con acceso a la tecnología moderna en la cual un número de personas, que de hecho aumentaba lentamente, pudiera vivir y funcionar. Pero por separada que estuviese esta minoría de los sectores populares, no podría evitar los efectos de la constante y ascendente desintegración social y moral, y se vería obligada a encarar la realidad del desarrollo social y económico de Colombia… En cuanto a la mayoría de las personas, acceder al sistema educacional era como encontrarse a la entrada de un estrecho túnel y saber que sólo un pequeño porcentaje tendría posibilidades de penetrarlo. Pero aun los que habíamos recibido educación, en el país o en el extranjero, no estábamos preparados para comprender, mucho menos para resolver,*

los graves problemas de la sociedad colombiana… se nos había capacitado para funcionar dentro de la sociedad moderna que presumiblemente se estaba construyendo, pero no se nos habían dado las herramientas que nos permitieran analizar y buscar respuestas a las necesidades de los campesinos o de los habitantes de los barrios de las populosas ciudades. Quienes decidíamos trabajar con las masas teníamos que pasar por un profundo cambio de actitudes y de visión y, además, recurrir a diversas fuentes para buscar conocimientos relevantes, integrarlos de maneras nuevas y creativas, y desarrollar con la experiencia las cualidades, destrezas y habilidades que el sistema educativo había fallado en brindarnos." (Arbab, 1991, p. 70-71)

Continuando con estas discusiones, el grupo comenzó a pensar entonces en los elementos para formar lo que denominaban la Universidad Rural, luego CUBR, ese *espacio social* donde iban a interactuar los diferentes sistemas de conocimiento en la búsqueda de soluciones a las problemáticas concretas de una población y su realidad, así como bajo una visión más amplia de transformación:

"*Por supuesto que las fronteras de las disciplinas no son fijas en las sociedades materialmente avanzadas donde se originan los modelos de la universidad moderna. Cuando surgen nuevos problemas, se examinan en conjunto conocimientos de varios campos, se crean nuevas disciplinas y se buscan formas creativas para extender las fronteras del conocimiento en direcciones nuevas. ¿Cómo es entonces, nos preguntábamos con perplejidad, que los enormes problemas de los sectores populares no hubieran dado lugar a nuevas disciplinas en los sistemas universitarios del país? … ¿Por qué las universidades latinoamericanas no se comprometían en un permanente análisis del conocimiento global para reunir los elementos apropiados que permitiesen relacionar los conjuntos de problemas concretos del continente, en vez de transferir en su totalidad los programas educativos de las carreras que ya se habían definido en otras partes? ¿Por qué nuestras universidades tenían que estar organizadas exactamente dentro del mismo modelo de departamentos y disciplinas de la así llamada universidad moderna? ¿Por qué existían tan pocos intentos por desarrollar currículos para la formación de la clase de personas que pudieran llegar a involucrarse en las vidas de los sectores populares y comprometerse con ellos en proyectos dirigidos a construir una nueva sociedad?.... Fueron cuestionamientos de este tenor los que nos llevaron a rechazar totalmente la división tradicional en disciplinas y las correspondientes estructuras organizacionales, cuando*

decidimos comprometernos en la materialización del concepto de la Universidad Rural." (Arbab, 1991, p. 73)

En este concepto de 'integración' el grupo de FUNDAEC comenzó a concebir un contenido espiritual interactuando con uno material, el cual estaba también conectado con este espacio de interacción entre sistemas de conocimiento de la Universidad Rural (el conocimiento moderno, el conocimiento en una región o territorio, y la experiencia de otros 'pueblos'). En el contexto de la búsqueda de formas de contrarrestar los efectos de la 'falsa' modernización que se estaba expandiendo en Latinoamérica así como a lo largo del mundo, el grupo núcleo de FUNDAEC comenzó a explorar un currículo educativo para sus programas que "*tuviese en cuenta las condiciones internas de los estudiantes ya que la desintegración social y moral del alma humana está produciendo efectos devastadores*" (Arbab, 1985, p. 30). Al analizar las maneras en que en el campo de la educación y el desarrollo se habían intentado abordar los aspectos del desarrollo humano y moral, el grupo de FUNDAEC criticaba sus tendencias 'fragmentarias' y 'dicotómicas', reflejo de la falta de una 'semántica adecuada' para abordar estás temáticas de una manera más integrada: "*Las porciones de los currículos actuales diseñados para edificar el carácter humano contribuyen a la fragmentación ya que separan el discurso sobre las condiciones internas del individuo de todo otro aspecto importante en la vida*" (Arbab, 1985, p. 30). Tal como mencionamos, para FUNDAEC esto era producto del 'materialismo', convertido en "*una religión de lo más fanática e intolerante*", desconectando los problemas espirituales cada vez más de las diferentes formas de actividad intelectual. Para FUNDAEC, "*La educación es materialista (aun en el caso de algunas instituciones religiosas), los educadores han alabado hipócritamente 'el desarrollo humano' en cursos aislados sobre el dogma, el ritual o la ética"*, pero con más crudeza aun declaraban que en la mayoría de las sociedades *"… la mayor fuerza que modela el carácter humano es la propaganda, sea que proceda de los productores de bienes y servicios o de los partidos políticos dominantes*" (Arbab, 1985, p. 30). Esto lo conectaban con la tendencia criticada de los educadores de centrarse en los aspectos de la forma, o las nuevas tecnologías, en un afán de volverse supuestamente más 'científicos', pero perdiendo de vista los elementos más profundos de la ciencia y las capacidades de la 'reflexividad', un aspecto que, como veremos más adelante, el grupo de FUNDAEC describiría como el desarrollo de la 'cultura científica' de un pueblo.

Es así que FUNDAEC fue generando una manera de articular estos elementos materiales y espirituales, y otros, en su currículo y programas, bajo el marco de la 'integración' del conocimiento, generando una semántica muy interesante que intenta superar aquellas dicotomías entre lo moderno y lo tradicional, entre la ciencia y la religión, o entre lo material y lo espiritual, entre disciplinas y áreas del conocimiento, entre la teoría y la práctica, y que aún está en permanente desarrollo y revisión, no ausente de nuevos desafíos y preguntas que surgen en su aplicación:

> "*En FUNDAEC se han realizado intentos por integrar conceptos espirituales en el currículo y se han aprendido una variedad de importantes lecciones. El currículo creado no incluyó un curso en dogmas religiosos o sus contrapartes humanísticas: la ética y el comportamiento social. La espiritualidad fue tratada como un estado, una condición interna que debía manifestarse en la acción, en opciones cotidianas, en la comprensión profunda de la naturaleza humana y en contribuciones significativas a la vida comunitaria y a la sociedad. Debía ser integrada en cada actividad educativa; cada actividad iba a ser el contexto de la clarificación y aplicación de principios. Constituía el contexto de todo el sistema educativo. En este contexto, el servicio a la comunidad se convirtió en la práctica de la espiritualidad pero llevado a cabo libremente. Un concepto que adquirió cada vez mayor importancia con el transcurso de los años fue el del equilibrio: por ejemplo, el equilibrio entre la libertad personal y la obligación social, entre ser el maestro de la naturaleza y vivir en armonía con ella, entre utilizar los recursos naturales y preocuparse por su conservación. El equilibrio entre el humanismo y la ciencia - físico y espiritual, racional y emocional - iba a ser el desafío más grande, ya que era el problema básico subyacente a todo el proceso de integración.*" (Arbab, 1985, p. 30-31).

Es muy interesante esta noción de lo espiritual como un 'estado', que se manifiesta en la vida cotidiana, plasmándose finalmente en la acción, en beneficio de la comunidad, por medio del 'servicio' libre, y en este sentido 'voluntario' o 'desinteresado' (noción problemática para ciertos paradigmas sociológicos, pero que vale la pena explorar en este contexto de semánticas creativas). Esta noción está a su vez vinculado al entendimiento de conceptos 'profundos' sobre la 'naturaleza' humana (otro concepto difícil para la sociología), en un sentido reflexivo, conectando este 'estado interior' con el 'estado exterior' del mundo. Podemos observar aquí una semántica que va conectando dimensiones del mundo (subjetivo, intersubjetivo y objetivo)

alrededor del eje del *bienestar*, y en un sentido 'integral', con una dimensión y contenidos tanto *material* como *espiritual*, que por medio de acciones dirigidas al servicio de la comunidad, y que pueden ir avanzando en su complejidad, permite superar los procesos de desintegración social que estarían enfrentando, e impulsar procesos de transformación y construcción. En palabras de Arbab, "*FUNDAEC se fundó con el fin específico de mejorar el bienestar de las comunidades locales*", por lo que el mismo propósito se convertiría en la "… *guía básica de la integración del currículo. El eje alrededor del cual se construiría un currículo integrado, más bien que un tema, actividad o asunto central, era el servicio a la comunidad.*" Arbab, 1985, p. 29).

5.4.4 Concepciones sobre interacciones entre sistemas de conocimiento, los 'límites' y los 'alcances' de la ciencia

Como vimos más atrás en la descripción histórica de los programas de FUNDAEC, esta dinámica de experimentación y aplicación por un lado, y de investigación-acción frente a las diferentes procesos de la vida rural por el otro, llevó a la generación gradual de una serie de programas e iniciativas interconectadas, expresado por ejemplo en currículos para la generación primero de los llamados 'ingenieros' en bienestar rural, estableciendo las bases para lo que después serían los impulsores, técnicos y promotores en 'bienestar integral' egresados del Sistema de Aprendizaje Tutorial o SAT, así como otros programa tales como una Planta Agroindustrial experimental para las comunidades, los 'Grupos Solidarios' (grupos productivos con acceso a microcrédito), la Licenciatura en Educación Rural y la Especialización en Educación y Desarrollo (Karlberg y Correa, 2016, p. 19).

Pero estas exploraciones sobre el rol de la ciencia y las interacciones entre sistemas de conocimiento para la generación de diferentes programas de acción no estaba separado de un *análisis crítico* de los mismos límites de la ciencia por parte de este grupo, que para ellos en algún sentido había llegado a reemplazar a la 'religión' en el mundo moderno, al ser revestida con una cierta 'aurea' mistificadora y de confianza 'absoluta', pero al mismo tiempo mostrándose impotente para arrojar 'luz' sobre muchos aspectos de la existencia humana, convirtiéndose en algún sentido los 'científicos' en los 'sacerdotes' del nuevo 'régimen', adoptando los mismos patrones de fe 'ciega' de los cuáles se habían intentado liberar (Arbab, 1991, p. 75). Este

proceso reflexivo estaba combinado con una discusión continua sobre las actitudes que debían tener al interactuar con la 'población' Caucana, junto con quienes estaban aprendiendo a impulsar estos nuevos procesos, pero cuidándose de no reforzar los prejuicios de clase y de raza existentes, o de generar sentimientos de 'auto-rechazo' de lo propio al querer impulsar procesos de cambio en sus comunidades, una tensión entre permitir un rol a la ciencia para resolver problemas agobiantes y la tentación de atribuirle '*facultades omnipotentes*' (Arbab, 1991, p. 76). Esta postura 'reflexiva' y 'matizada' para referirse a las interacciones entre la ciencia y otros sistemas de conocimiento llevaron al grupo a elaborar un pensamiento más 'nutrido' sobre esta temática, intentando no caer en la tendencia de identificar varias 'ciencias' (ciencia 'campesina', ciencia 'indígena'), sino que a construir una noción más integradora y amplia de ésta. Aunque consideraban muy valiosos los intentos de algunos grupos de relevar las 'ciencias indígenas' o 'campesinas', para ellos éstos esfuerzos de "*búsqueda de una clase diferente de ciencia, era más que todo una reacción natural al uso que sistemas opresivos le daban al poder de la ciencia y tecnología modernas para afianzar su dominio sobre los pueblos*" (Arbab, 1991, p. 76). Entonces, al poner estos esfuerzos en perspectiva, era para ellos más bien un hecho que:

> "… *en el nivel más fundamental, sólo puede haber un cuerpo de conocimiento científico, la suma total del conocimiento acumulado por la humanidad sobre las operaciones del universo. Dentro de esta experiencia global, la actividad científica de un determinado grupo no es más que la construcción y reconstrucción de modelos de la realidad. Pero la realidad es inmensa y cada modelo sólo explica un conjunto limitado de fenómenos. Así, para que un enunciado sea científico, tiene que admitir los límites de su propia validez y claramente hacer explícito su dominio de aplicación.*" (Arbab, 1991, p. 77).

Esta postura 'matizada' del grupo les permitía aceptar por un lado que cada pueblo, por el hecho de haber 'sobrevivido', ha generado en el tiempo su propio acervo de conocimiento y contribución al patrimonio de la humanidad, y al mismo tiempo reconocer el surgimiento de la ciencia 'moderna' en un punto y lugar determinado de la historia, en cuanto el desarrollo de una modalidad de análisis sistemático, pero que no por ese hecho dotaba de superioridad alguna a la cultura en particular donde haya emergido inicialmente con más intensidad (Europa), pues sería a la vez un patrimonio de toda la humanidad y no incompatible con las experiencias de los diferentes pueblos (Arbab, 1991, p. 77), que incluso han interactuado entre

sí en la generación de estos procesos muy complejos de emergencia de la ciencia moderna, alimentando desde diversas raíces históricas este proceso de despliegue (se podría decir que la ciencia moderna tiene raíces no sólo europeas, latinas y griegas, sino también árabes, chinas, de la India, norte de África, etc., así como ha ido implicando una consciencia creciente del 'mundo', como diría Kozlarek, en cuanto un espacio compartido en que interactúan pueblos y culturas diversas, y que implicó un proceso gradual de ampliación de consciencia). Aquí es donde para ellos era importante diferenciar entre la ciencia misma como 'sistema de conocimiento y práctica', que es patrimonio de la humanidad y que se 'desarrolla' al paso de su proceso civilizatorio diverso y en constante interacción, con los usos opresivos de ésta, lo que en particular se ha expresado en la época moderna con los procesos de colonización y dominación imperial, pero que no serían sinónimos. Es más, para el grupo de FUNDAEC las propuestas de establecer separaciones entre diferentes 'tipos' de ciencia podría justamente generar el efecto contrario, reforzando y perpetuando los niveles de desigualdad y dominación ya existentes en el mundo (Arbab, 1991, p. 77). Aquí es donde emerge el concepto de '*cultura científica de los pueblos*' que este grupo articuló, en cuanto la base del proceso de interacción entre sistemas de conocimiento que buscaba el espacio de la 'Universidad Rural', pues este 'diálogo de saberes' no se generaría en un vacío o en la imposición de una forma de conocimiento por sobre otra:

> "*La única forma aceptable de impulsar el avance de la cultura de los pueblos, dueños de sus propias tradiciones, es establecer vías en las que dos sistemas de conocimiento, el propio y el de la ciencia moderna, puedan interactuar. No puede dudarse que la ciencia moderna va a contribuir mucho a esta interacción. Pero sólo en el contexto de una interacción auténtica y armónica, y no por medio de la imposición, puede avanzar la cultura científica y tecnológica de dichos pueblos. Hay que recordar que, a la larga, individuos con distintas trayectorias culturales harán enormes contribuciones al progreso global de la ciencia, y finalmente ésta dejará de ser propiedad de unos pocos para convertirse en patrimonio de la totalidad de la raza humana*." (Arbab, 1991, p. 77-78).

Pero por supuesto la 'experiencia' de impulsar un proceso de este tipo ha probado ser bastante más compleja y desafiante que las conclusiones profundas a las que iba llegando al grupo en base a sus pasos iniciales. Sin embargo, como veremos en los siguientes apartados, sí se han

podido observar de alguna manera los efectos que estos enfoques han tenido en determinadas generaciones de poblaciones, pero que al mismo tiempo ha enfrentado los desafíos de un contexto social y cultural complejo y con muchos procesos de desintegración, y que analizaremos hasta cierto grado en este estudio. Esto es aún más claro en el contexto de la 'crisis' de la misma ciencia que el grupo de FUNDAEC observaba no solo en Latinoamérica, sino que en el mundo en general; por un lado estaba la ya mencionada distancia de la ciencia hacia los problemas de las grandes mayorías de la humanidad, y la complejidad que éstos adquirían al avanzar los procesos de desintegración social (Arbab, 1991, p. 79); por otro lado estaba la tendencia general a reducir la ciencia sólo a una 'serie de pasos', como la "*formulación de hipótesis, experimentación, construcción de modelos y teorías*", que para FUNDAEC habría dañado al progreso científico en la región latinoamericana al generar una concepción de ciencia como un "c*onjunto de definiciones claras, y del trabajo científico, como el plantear rígidamente objetivos y metas en proyectos bien elaborados de investigación, para seguir luego procedimientos mecánicos para alcanzar dichos objetivos"*, faltando el necesario énfasis en la "*creatividad disciplinada, la imaginación bien orientada, y la intuición basada en una comprensión profunda de la naturaleza de un tema y de las limitaciones del conocimiento humano sobre dicho tema*" (Arbab, 1991, p. 79); por último, la misma ciencia 'moderna' estaba en un profundo proceso de transformación hace varias décadas en el mundo, reflejado en el surgimiento de nuevos paradigmas científicos y nociones sobre las maneras en que se genera el conocimiento científico (falsación, paradigmas científicos en competencia, programas de investigación científica, etc., siguiendo las nociones de Popper, Khun y Lakatos, por mencionar algunos), que no negaban la validez de los paradigmas anteriores al interior de sus propios rangos de validez, pero que de acuerdo con FUNDAEC en gran parte no habían permeado aun todos los campos de la actividad científica y su aplicación (en especial en los campos de la educación, el desarrollo, la investigación social, las ciencias sociales, etc.), lo que se hacía aún más complejo en el contexto de los esfuerzos Latinoamericanos de transformación:

> "… *lo que es importante tener en cuenta es que la propia ciencia moderna está pasando por una metamorfosis, comparable y tal vez de mucho mayor alcance que las transformaciones de las estructuras mentales que le dieron nacimiento. En este camino de búsqueda de excelencia científica en Latinoamérica sería entonces un infortunio que se perdiera de vista este hecho y que se*

trabajara dentro de concepciones de ciencia y tecnología que pronto serán relegadas a la historia" (Arbab, 1991, p. 83).

5.4.5 Concepciones sobre metodología, teoría y práctica

En coherencia con la discusión profunda y aplicada que el grupo de FUNDAEC ha ido teniendo sobre su marco conceptual en evolución en base a la experiencia generada, ha sido la metodología que han ido generando para propiciar este proceso de interacción entre sistemas de conocimiento que busca la Universidad Rural, el que visualizan como un espacio social como contexto para un proceso de aprendizaje. Ya mencionamos más atrás algunos elementos de esta metodología, y por limitaciones de espacio no podremos abordarlos todos aquí, pero en algún sentido han seguido la forma de una serie de procesos de aprendizaje que se van transformando en líneas de acción de acuerdo con las necesidades y problemáticas de una determinada realidad. Ya vimos cómo en un inicio el equipo de FUNDAEC tomó como primero paso aprender sobre la realidad rural del Norte del Cauca a través del análisis y reflexión acerca de los diferentes procesos de la vida rural que podían observar, identificando una serie de cadenas de actividades relacionadas (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 6-7). Lo que el equipo de FUNDAEC fue generando como metodología a partir de esta primera experiencia, fue un proceso de investigación-acción con las comunidades al ir explorando estas cadenas de actividades y aprendiendo a generar en conjunto sistemas productivos, sociales y tecnológicos que pudieran revertir los procesos de desintegración (o estabilización dinámica, en lenguaje de Hartmut Rosa) que se estaban experimentando en cada una, y en sus interrelaciones, así como impulsar procesos constructivos para generar alternativas acordes con su realidad, una experiencia que era sistematizada y transformada gradualmente en textos de capacitación que luego servían para capacitar a nuevos recursos humanos en la región para tornarse en agentes de cambio cada vez más efectivos.

Es así que fueron surgiendo una serie de textos de estudio, o unidades de textos, para diversas áreas y temáticas, aplicados en la forma de cursos con un énfasis en la participación de las mismas comunidades en la generación y aplicación de conocimiento, como se mencionó más

atrás, sobre la base de la interacción entre sistemas de conocimiento, para buscar soluciones y construir alternativas en las áreas mencionadas, no bajo el marco de reproducir las estructuras existentes, sino para la generación de una 'sociedad alternativa'. Esto diferenciaba los cursos que FUNDAEC iba generado de los típicos cursos de extensión y capacitación rural, dotándoles de una "*capacidad liberadora poco común en los cursos regulares de instrucción*" (Arbab, Correa y Valcárcel, 1988, p. 8). Estos textos han ido evolucionando en el tiempo, de acuerdo con el tipo y el nivel del programa (llegando a ser cerca de 80 en el programa SAT por ejemplo), así como se han ido revisando y actualizando de acuerdo con el avance del mismo conocimiento o las realidades de las diferentes regiones, pero en general reflejan una metodología en que el texto propicia un 'diálogo' entre los participantes, su entorno y con el contenido del mismo 'texto', reflejando las interacciones entre el sistema de conocimiento de la ciencia, la aplicación de contenidos espirituales, y la experiencia y conocimiento de la misma región, por medio de ejercicios conceptuales y teóricos así como procesos de investigación y aplicación en la vida de la comunidad. Luego de varios años de aplicación, el equipo de FUNDAEC fue organizando los contenidos en la forma de 'capacidades', donde tal como mencionamos más atrás el servicio a la comunidad (bienestar integral) se convertía en el eje alrededor del cual se desarrollaban cualidades, destrezas, conceptos y actitudes para el avance de estas diferentes capacidades, las que en la actualidad se han organizan alrededor de cuatro áreas interconectadas: *lenguaje, matemáticas, ciencias y procesos de la vida comunitaria* (como se vio más atrás en la descripción de la historia de FUNDAEC, este marco se ha plasmado en especial en el programa SAT, y en su versión como PAS). Para FUNDAEC, reflejando su semántica de contenido material y espiritual, se puede concebir una capacidad

> "*como «la capacidad desarrollada de pensar y actuar dentro de una esfera particular de actividad y según un propósito explícito». Para avanzar en una determinada capacidad, uno debe entender un conjunto de conceptos interrelacionados, aprender un número de hechos pertinentes y adquirir un rango de destrezas, habilidades y actitudes, junto con las cualidades espirituales que fundamentan estas actitudes.*" (FUNDAEC, 2004a, p. vii)

Tal vez una de las dimensiones donde la experiencia de FUNDAEC es muy valiosa al momento de explorar formas de aplicar e impulsar iniciativas de 'transición civilizatoria', es la capacidad que ha ido desarrollando para combinar en sus enfoques elementos

conceptualmente profundos con formas de aplicación sencillas que conectan diferentes dimensiones, sin perder la sofisticación de los elementos científicos que promueve al mismo tiempo que responde a las dimensiones concretas de la vida ante procesos de desintegración social, (y como podremos ver en algunos de sus programas). Como refleja la siguiente, frente a las nociones fragmentadas entre teoría y práctica que abundaban en los enfoques educacionales contemporáneos, la postura crítica del grupo de FUNDAEC les llevó a generar un esquema propio más creativo e integrado:

> "*Los programas educativos actuales brindan a algunos estudiantes conocimientos prácticos y manuales, a otros un conocimiento libresco, a la mayoría la capacitación para ejecutar órdenes y a unos pocos la capacidad de participar en la planificación y formulación de decisiones. El concepto de FUNDAEC era mantener el interés de un estudiante en conocimientos tales como la cría de pollos, o en aprender fitofisiología o fisiología animal, teoría económica o termodinámica… Los prejuicios y una falsa escala del prestigio han desaparecido gradualmente, siendo reemplazados por una finalidad única de aprender lo necesario para alcanzar objetivos sociales específicos*."
> (Arbab, 1985, p. 29-30)

De este modo, en la mayoría de sus programas FUNDAEC ha generado un proceso educativo en la forma de *textos*, dentro de los cuáles se ha ido plasmando el conocimiento acumulado por este proceso de *investigación-acción en las comunidades*, expresado en una *semántica* o *lenguaje propios* que se ha ido generando a lo largo de los años y en las interacciones entre sistemas de conocimiento, el cual será una de las perspectivas para nuestro análisis al estudiar los discursos presentes en algunos ejemplos de *textos* que reflejan estas interacciones, en especial entre un contenido material y espiritual, o entre lo 'moderno' y lo 'tradicional'. Esto también implica no tomar una postura 'exitista' con relación a esta experiencia, viéndola más bien como una iniciativa original y creativa que nos ayuda en nuestro análisis sobre el proceso de aprendizaje en curso reflejado en las narrativas identificadas en los discursos de transición civilizatoria relevados, pero que también ha enfrentado importantes desafíos y que tiene sus propios alcances.

5.4.6 Concepciones sobre el proceso de transformación, la 'edad de transición' y la construcción de una 'civilización mundial'

Todo este proceso de evolución conceptual que hemos descrito ha estado siempre bajo una concepción de visualizar los procesos de 'desarrollo alternativo' que FUNDAEC ha estado acompañando en el contexto de un proceso de construcción de una nueva *civilización mundial*, la que vive una '*edad de transición'* entre la *adolescencia y la madurez*, conceptos centrales de lo que hemos descrito más atrás como parte de su marco conceptual de 'inspiración bahá'í'. Este es uno de los elementos centrales que conecta también con nuestro objeto de estudio en esta tesis, y por lo cual también nos ha llamado la atención esta experiencia en particular, pero en gran parte por la originalidad con la que ha abordado esta temática, y las perspectivas que arroja para nuestras discusiones sobre las dicotomías entre *tradición y modernidad* que los discursos de transición civilizatoria contemporáneos en América Latina se esfuerzan por superar y trascender.

En el ensayo "*La senda del aprendizaje: opción moral*" se aborda de forma directa la discusión de FUNDAEC sobre estos conceptos, al igual que en el texto "*The Lab, the Temple and the Market*" de 1998, y más recientemente en algunos artículos del Blog personal de Farzam Arbab (uno de los fundadores) titulado "*To Advance Civilization*". A continuación citaremos algunos extractos de estos diferentes textos, para reflejar algunos de las conceptualizaciones generadas alrededor de estas temáticas, para ir cerrando este primer análisis de los discursos desde la misma organización y sus fundadores contenido en los *documentos institucionales*. En 1991 Arbab afirmaba que las discusiones que estaba realizando el grupo de FUNDAEC debían abordarse en el contexto del análisis de una crisis mundial, no en el sentido de ofrecer soluciones simplistas sino que de situar la crisis en el contexto de "*grandes procesos de integración y desintegración en una edad de transición. Todos los seres vivientes atraviesan en su vida diferentes etapas hasta llegar a grados más altos de madurez*", afirmaba, haciendo una analogía de la vida individual del ser humano, en el que pasa por los estados de "*embrión, de niño, de adolescente, de joven, para entrar a la plenitud de su vida. La humanidad como un todo también tiene que pasar por ciertas etapas hasta llegar a la madurez colectiva*" (Arbab, 1991, p. 26). Bajo esta luz sería entonces razonable para Arbab pensar que la historia de la humanidad hasta hace unos pocos siglos "*no corresponda sino a la edad de la niñez y*

que los brotes de energías constructivas y destructivas de los últimos tiempos tengan una gran semejanza con lo que sucede en la adolescencia y la juventud" (Arbab, 1991, p. 27). En este contexto no tendría sentido desesperarse por las *reacciones* del 'adolescente' y perder la visión de la *emergencia* de las potencialidades de un ser 'mayor'. Para Arbab, "*En una edad de transición, necesariamente tienen que destruirse aquellas estructuras, pensamientos, actitudes y comportamientos que simplemente no pueden satisfacer las exigencias de la edad de madurez"* (Arbab, 1991, p. 27), por lo que es inevitable que surjan ciertos procesos económicos y sociales cuya característica sea la desintegración; sin embargo, esta sería la desintegración de un mundo "*al que los líderes no dejan entrar a su nueva etapa de desarrollo, y por lo tanto, no puede estar libre de sufrimientos y dolor o del peligro de perder aun aquellos rasgos positivos que deben apreciarse y continuar en las siguientes etapas de crecimiento*" (Arbab, 1991, p. 27).

En este sentido de apreciar aquellos rasgos 'positivos' que deben continuar junto con otros nuevos que deben emerger, el grupo de FUNDAEC también analizaba lo que denominaba como fuerzas de 'integración' o constructivas, y con las que identificaban sus esfuerzos, pues "*en medio de esta devastadora destrucción se pueden detectar también procesos integradores que están llevando a la humanidad a la construcción de una nueva civilización mundial*" (Arbab, 1991, p. 27), una civilización que de acuerdo con su análisis debía construirse 'sistemáticamente', no pudiendo seguir los intereses o deseos de determinados 'grupos' que buscan cúpulas de poder, sino que en coherencia con las visiones sobre la naturaleza humana expresadas por FUNDAEC al inicio de este apartado, debía ser las "*manifestaciones de esa unidad básica que es inherente a la naturaleza humana. La unidad no quiere decir uniformidad ni su búsqueda es equivalente a perseguir una utopía de igualdad*". Expresando el cuidado que hay que tener con el uso de las analogías y las interpretaciones en el plano literal, de acuerdo con Arbab para FUNDAEC "*el cuerpo humano propicia un modelo mucho más apropiado de una posible sociedad, que aquellos modelos que provienen de los caprichos y las limitaciones del hombre en la niñez*" (Arbab, 1991, p. 28). Advirtiendo la importancia de no caer en la idea de que sólo "*unos piensan y otros trabajan físicamente*" que podría deducirse de la analogía, Arbab analiza las implicancias que tenía para el grupo de FUNDAEC esta metáfora del cuerpo humano como un posible reflejo de sistemas orgánicos, complejos e interdependientes que expresan niveles más profundos de cooperación, similar en algunos aspectos de los discursos que analizamos en el Capítulo 4:

> "*La base de la existencia de un individuo está en la cooperación entre los diferentes órganos y sistemas. Estos hacen funciones diferentes y reciben una atención diferente del cuerpo total. Pero a la vez todos están conectados, se alimentan, se complementan hasta el punto de que el dolor de la más pequeña parte llega a sentirse en todo el cuerpo… pero el hecho de que el organismo más complejo de la evolución material tenga impreso el principio de unidad, dice mucho acerca de la sociedad, el organismo que lo sigue en complejidad en ese mismo camino de evolución. Sin embargo, es importante no confundir ese principio de unidad con ideas superficiales de compañerismo y fraternidad. La unidad del género humano de que se habla es algo que se debe edificar por medio de un cuidadoso y arduo trabajo; más que todo, implica abrirle al conocimiento espiritual y material nuevas fronteras, y requiere un cambio profundo y orgánico en la estructura misma de la sociedad humana.*" (Arbab, 1991, p. 28).

Como podemos observar, en esta semántica sobre la *unidad orgánica* que de alguna manera articula el grupo de FUNDAEC, las maneras *creativas* en que se podrían conectar lo espiritual y lo material sería la principal frontera a explorar para responder a las necesidades de la 'edad de la madurez'. En una línea similar, y en el contexto de compartir la experiencia de FUNDAEC con un público internacional bajo el marco de las exploraciones acerca de un discurso sobre ciencia, religión y desarrollo, Arbab escribía en 1998 nuevamente sobre las implicancias de la noción de una 'transición hacia la madurez' en el campo del pensamiento crítico sobre 'desarrollo':

> "*The transition to maturity referred to here anticipates the attainment by humanity as a whole of a new level of collective consciousness. As this increasingly occurs, the only acceptable development strategies are those that centre on people and their institutions as the real protagonists of change—all of humanity and the institutions that legitimately serve its interests. If development were to be defined at all, then, it would have to be in terms of the building of capacity in individuals, communities, and institutions to participate effectively in weaving the fabric of a materially and spiritually prosperous world civilization.*" (Arbab, 1998, p. 197)

Vinculado con estas nociones de *unidad orgánica* y empoderamiento por medio de la construcción de *capacidad*, el grupo de FUNDAEC también ha ido generando nuevas concepciones sobre 'poder', que de alguna manera han estado implicadas en las secciones

anteriores que hemos revisado, en cuanto actitudes constructivas de una humanidad 'madura'. En este sentido, para el grupo de FUNDAEC, las nociones 'prevalecientes' acerca del concepto de *poder* como la capacidad de imponer la voluntad sobre otros, la competencia entre partidos y movimientos políticos para impulsar agendas de transformación, o la conquista de cúpulas de toma de decisión para llevar a cabo procesos de cambio, serían el reflejo más bien del estado de la 'niñez' de la humanidad, mientras que para enfrentar las exigencias de la madurez se requerirían otras capacidades, reflejando transformaciones aún más profundas, incluidas las estructuras mentales, éticas y morales de la sociedad, transformando ese conjunto complejo de "*percepciones, cualidades y emociones que determinan las actitudes de los individuos y los grupos hacia la sociedad*" (Arbab, 1991, p. 39), y su visión del desenvolvimiento de la historia humana:

> "*Las diferentes teorías e ideologías que predominan en el mundo se ocupan de las formas de manejar, distribuir, controlar o balancear el poder, por medio, por ejemplo, de la negociación democrática, la fuerza, el gobierno de una élite, o mediante la competencia moderada por leyes y regulaciones. Pero en todo esto lo que se discute no es el poder de la unidad, de la acción basada en el consenso, el poder del conocimiento o de las acciones puras; lo que se promueve es más bien un tipo especial de poder, el poder de unos individuos y unos grupos para conducir las vidas de otros. A nombre de un pretendido realismo, no se cuestiona si este tipo de relación de poder que invade hasta los espacios más íntimos de la convivencia y la amistad es correcto. La aceptación sutil o abierta de la legitimidad de esta clase de poder finalmente distorsiona el mismo concepto de la verdad, que termina definiéndose por lo que mayor fuerza bruta genere, o por lo que surja de los arreglos entre los grupos que negocian sus asuntos según sus propios intereses. Pero tal aceptación se basa en una visión acerca de la naturaleza humana que proviene de la observación del hombre niño en los primeros milenios de su historia, y no de un conocimiento profundo de las leyes de la naturaleza ni de las verdaderas potencialidades y poderes del espíritu humano.*" (Arbab, 1991, p. 39)

En varios aspectos estas concepciones se acercan a las exploraciones de los discursos relevados en el Capítulo 4 sobre otras nociones de poder, como '*poder con*', '*poder desde dentro*' y diferentes formas de *mutualismo* (aunque estos discursos presentan también tensiones internas entre estas conceptualizaciones y las propuestas *adversarias* que finalmente surgen al momento de proponer líneas de acción, como hemos analizado). Los aprendizajes de FUNDAEC sobre estas nuevas

nociones de *poder*, aunque incipientes son muy útiles, y en especial la manera en que lo conectan con una crisis más profunda en el 'estado del conocimiento' y sus propuestas de empoderamiento por medio de la participación en la generación y aplicación de conocimiento, llevando a su discusión sobre las interacciones entre ciencia y religión (como veremos en algunos de sus programas). La exploración de parte de FUNDAEC de nuevas semánticas para facilitar las interacciones entre ciencia y religión en pos del proceso de construcción de civilización se deben enmarcar también bajo esta noción de 'edad de transición', reflejando las exigencias de una edad de la 'madurez' en las que deben entrar tanto la religión como la ciencia; esta exploración de formas de interconexión les llevó a articular la noción de '*sistema de conocimiento y práctica'*, que sería para ellos lo suficientemente amplia como para permitir una exploración de este tipo, dando espacio a lenguajes y ámbitos de acción diferenciados, pero al mismo tiempo con esferas de 'traslape' para la complementariedad (en especial en el ámbito de la transformación social y las condiciones de la humanidad). Volveremos sobre estos puntos en nuestro análisis de algunos de los programas de FUNDAEC, pero citamos aquí el siguiente comentario acerca de la superación de la crisis en que estarían ambos sistemas de conocimiento en este momento de acuerdo con FUNDAEC, reflejo también de este periodo de transición hacia la madurez, elaborando sobre las implicancias mas profundas de la mencionada aplicación del principio de 'complementariedad' extraído de la física cuántica:

> *"In thinking about the relationship between religion and science, I have always found it helpful to draw upon some of the insights into the workings of the universe offered by the principle of complementarity. In its strict formulation, the principle asserts that the particle wave duality clearly observable at the level of the smallest constituents of matter is inherent in the process of scientific observation and measurement itself. It is not that, for example, the electron is sometimes a wave and sometimes a particle; nor that it is both or neither. Complementarity takes us beyond the question of 'either-or', and asks us to deal directly with the fact that under certain experimental 'set-ups' the electron will always behave as a particle and under others it will always act as a wave. These two types of 'set-ups' exhaust all the possibilities of measurement. It is impossible, that is, to establish an experiment in which one could ask 'What is the electron really, a wave or a particle?'… But whatever the resolution of the difficulties faced by the model may be, the fact remains that, at the most fundamental level, nature does not allow simultaneous measurements of certain quantities and lends itself to complementary descriptions. Given the*

intricacies of the process of measurement in science, such a statement cannot be only about the physical universe. Theoretical models elaborated by the human mind underlie the arrangement of instruments in the experimental set-up, models that, as already noted, are structures in language. Therefore, complementarity, in any of its possible formulations, is telling us something fundamental about two coexisting realities and their interactions—human consciousness and objective reality. Particularly, it is offering insights into how the human mind can embrace aspects of the universe too complex to admit a single description… Accepting that this is the case, we cannot avoid asking ourselves related questions about levels of reality beyond the world of matter. Is it unreasonable to assume that when the object of exploration is the sum of both spiritual and physical reality, an object far more complex than the material universe, a single description would also prove to be inadequate? Is it not possible that to understand and explain this reality, humanity needs at least two languages, that of science and that of religion, which together enable it to penetrate its mysteries?" (Arbab, 1998, p. 185-186)

Otro concepto central que se asocia con estas ideas de transición hacia la madurez, las interacciones entre la ciencia y la religión para la generación y aplicación de conocimiento, y las conexiones prácticas entre lo material y lo espiritual, se plasman en la noción de un *doble propósito moral* en que estarían imbuidos los sujetos del proceso de aprendizaje para la transformación que estaría buscando FUNDAEC por medio de sus programas. En este sentido, el grupo de FUNDAEC comenzó a concebir el proceso de transformación que estaban buscando desde la perspectiva de un doble proceso de transformación individual y colectivo, o personal y social, "… *el de transformarse a sí mismo y el de contribuir a la transformación de la sociedad*" en la búsqueda de "… *sólidas estructuras éticas y morales*" (Arbab, 1991, p. 87). En el contexto de la transición de la adolescencia hacia la madurez, para FUNDAEC los sistemas ideológicos imperantes oponían enfoques polarizados, concibiendo por un lado todo proceso de cambio social como "… *mero resultado del mejoramiento del individuo, bien sea por medio de la educación, el entrenamiento técnico, o como es común entre movimientos religiosos fundamentalistas, mediante la salvación personal*", y por otro las concepciones que consideraban al ser humano como "…*enteramente como producto de la sociedad, y proclaman que sólo después de cambios totales estructurales, logrados a cualquier costo, podrá surgir un nuevo hombre solidario y socialmente responsable*" (Arbab, 1991, p. 87-88). Pero para ellos habría muchos ejemplos en la historia de contradicciones en este tipo

de procesos, ya sea individuos 'intachables' pero con una esfera reducida de interacciones, o personas con mucho conocimiento 'material' pero que habrían generado grandes injusticias sociales, o la justificación de enormes crueldades en nombre de la transformación estructural de la sociedad, o en la defensa de su conservación (Arbab, 1991, p. 88). Para el grupo de FUNDAEC, estas experiencias reflejaban más bien las etapas de la niñez y la adolescencia de la humanidad, siendo necesario explorar códigos morales que puedan superar tanto el individualismo como el colectivismo, buscando un discurso que sea el reflejo de la 'edad de la madurez', llegando a las motivaciones mas profundas del ser humano y que le inspiren a trascender sus limitaciones materiales e investigar su realidad 'interior' y 'exterior' (Arbab, 1991, p. 89). Estas nociones resuenan con muchos de los elementos que vimos en los DT en el capítulo anterior, como la idea de un 'hombre nuevo', o una 'ética del desarrollo humano', entre otros, que intentan responder a las mismas problemáticas. Este proceso de aprendizaje requiere una nueva semántica, más cercana a la edad de la madurez, proceso en el que se ha esforzado el grupo de FUNDAEC en la articulación de lo que se refieren como '*capacidades morales*', cuya concepción nos referimos más atrás y que desde la perspectiva que estamos abordando en este estudio en diálogo con los DT latinoamericanos podrían concebirse también como '*capacidades para la construcción de una civilización de la interdependencia*', uniendo elementos tanto materiales como espirituales, concepto que está en continuo proceso de evolución en el desarrollo de sus programas. De hecho, esta noción de *doble propósito moral* conecta finalmente con el eje y propósito central de los programas de FUNDAEC, que es el *servicio a la comunidad*, y que como vimos también pasa a ser la manifestación de la *espiritualidad en acción*, en cuanto un 'estado', teniendo como objetivo generar capacidad en los participantes para la transformación de sus comunidades en la persecución de un *bienestar integral*, lo que han descrito también como un proceso de *empoderamiento moral* (Farid, 2016).

Continuando con estas elaboraciones, y basado en las experiencias más recientes del grupo de FUNDAEC de implementar sus programas actuales, que no sólo se ha expandido en otros países Latinoamericanos sino que a países de todos los continentes, esta noción de 'edad de transición' y construcción de 'civilización' es desarrollada con más profundidad, en conexión también con la discusión sobre la *modernidad* y los procesos de *modernización*, y su crisis en el mundo, lo que es de mucho interés para nuestra investigación y diálogo con los discursos de

transición civilizatoria. Al analizar los procesos de cambio en que el mundo estaría sumido y la necesidad de claridad ante la perplejidad que la crisis generaría, Arbab lanza una pregunta que considera vital en este punto:

> "*Why did the civilization so lavishly praised as the triumph of reason fail to give expression to the full potentialities of a maturing human race? Belief in the power of reason to achieve such a lofty goal has been held ever since the dawn of the Enlightenment. Yet, blind faith in the capacity of modernity is becoming less and less viable with each passing day. And so-called postmodern thought does not seem to hold any convincing answers to our current perplexities. So many of its arguments were already debated during the rise of modernity, and its resurgence did not open up appealing horizons towards which we could move.*" (Arbab, Blog "To Advance Civilization", revisado el 29 de enero de 2019)

En este análisis de la incapacidad de la modernidad de cumplir sus promesas, y las exigencias de la 'madurez colectiva' de la humanidad, Arbab afirma que no por ello no se debe reconocer que algo 'nuevo' si estaba emergiendo en el siglo XVII en el mundo. Los experimentos de Galileo o las condenas al escolasticismo por parte de Bacon, por dar algunos ejemplos, si reflejaban para Arbab procesos de cambio y ampliación de consciencia. Había para Arbab un proceso de cambio civilizatorio en movimiento; sin embargo, los análisis triunfalistas de esa época, y los que le han seguido hasta el presente, no estarían dimensionando bien lo que en realidad estaba ocurriendo, de acuerdo con Arbab:

> *"The ensuing century saw the spread of the hope, and then the conviction, that the transformation taking place signalized humanity's coming of age. But what seems certain now is that humanity was entering not the stage of its long-awaited maturity but merely its collective adolescence. It is in the context of the adolescence of the human race, then, that we are to understand the present age, the age of transition.*" (Arbab, Blog "To Advance Civilization", revisado el 29 de enero de 2019)

Es así que para Arbab, en coherencia con el marco conceptual de evolutivo de 'inspiración bahá'í' generado por la experiencia de FUNDAEC en la aplicación de determinados enfoques espirituales y científicos a lo largo de las últimas cuatro décadas, lo que la modernidad reflejaría no sería haber alcanzado ya la edad de la madurez colectiva de la humanidad, sino que más

bien el haber recién entrado a la *edad de la adolescencia*, con todo lo que implica un periodo de este tipo en cuanto 'edad de transición'. Reflexionando sobre las implicancias de 'transitar' de una etapa a otra, donde ocurren procesos de transformación pero que no necesariamente implican la destrucción 'total' de lo que existía antes (al igual que por ejemplo el pasar de la niñez a la adolescencia no se 'destruye' al niño, aunque si hay cambios fundamentales), los siguientes comentarios de Arbab son útiles para nuestras discusiones sobre cómo superar las tensiones entre la 'tradición' y la 'modernidad', o entre el 'esencialismo' y el 'reduccionismo' que hemos analizado en el capítulo 4, en el contexto del tránsito desde la 'adolescencia' a la 'madurez' en el proceso de construcción de una nueva civilización:

> "*In the life of an individual, adolescence is a time when elements of a conceptual framework for future thought and action are being formulated It is also the time to abandon, one by one, unwanted childhood habits. These are not easy tasks, and the result is the characteristic turbulence of that age. Attachment to the child within and the desire to respond to the vague demands of maturity are both strong and, too often, their clash leads to confusion. Does this not also describe our collective condition as we try to contribute to the transformation of a society in disarray? ... If we accept that modernity represents the adolescence of humanity and not its maturity, how do we approach the work of those who, over the past several centuries, have made such sizeable contributions to the present system of thought—Locke, Rousseau, Comte, Mills, Hume, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Hildegard, to mention only a few? To reject all is foolish. To continue endless debate on the merits and faults of one or another, or to break various doctrines into parts and recombine pieces in the hope of a new beginning will only postpone the emergence of the anticipated civilization. The task before us is of a different nature. We need to detach ourselves from the system of knowledge that forms the intellectual foundations of today's society, free ourselves from the emotions that ideology engenders, and sort through the sublime and the absurd of what the brilliant minds of the past have bequeathed to us. And beyond theories and ideas, we have to examine the habits of thought of the adolescent and learn to transcend them… Caution indeed is needed when we analyze the destruction of the old world order. Although catastrophic events are on the rise, the transformation in question is akin to the passage to maturity in the life of the individual. The child, in this case, is not destroyed; many basic characteristics of the adult are formed during childhood and adolescence. This does not contradict, in any way, the need for the total destruction of certain habits and structures during the crisis of a*

civilization." (Arbab, Blog "To Advance Civilization", revisado el 29 de enero de 2019)

5.4.7 Recapitulando

De este modo, luego de este análisis de los discursos del grupo *núcleo* de FUNDAEC contenidos en los *documentos institucionales*, con el propósito de entender desde su propio lenguaje cómo fueron articulando sus diferentes elementos y la lógica de su razonamiento en la construcción de lo que han denominado su marco conceptual evolutivo, podemos destacar algunos de sus principales ejes:

- La visión de hacer llegar la ciencia (en toda su profundidad) a las 'masas' y la noción integral del conocimiento y del ser humano (doble naturaleza), como dos ejes centrales de su pensamiento.
- La nocion de su propuesta como operando bajo un marco conceptual evolutivo, ligado a la experiencia y una concepción científica de investigación o 'camino por andar'.
- Una concepción de desarrollo como la construcción de capacidad en individuos, comunidades instituciones para contribuir al avance de una civilización mundial
- Una concepción histórica de estar viviendo una edad de transición similar al paso desde la adolescencia a la madurez en la vida de un individuo.
- Entre los elementos asociados a esta 'edad de madurez' estarían la noción de la ciencia y religión como sistemas de conocimiento y práctica complementarios, la noción de la espiritualidad como un 'estado' expresado en acciones para el bienestar de la comunidad y en la concepción de un doble propósito moral (transformación individudal/social), y la búsqueda de nociones alternativas de poder y participación vinculados a la concepción de la unidad orgánica de la sociedad.
- Una metodología de investigación/acción centradas en en procesos de vida rural, buscando revertir los efectos de la desintegración ('falsa' modernización) por medio de iniciativas de construcción e integración en cada una.
- El CUBR como un espacio social para la interacción 'saludable' entre sistemas de conocimiento y práctica (moderno, tradicional y las experiencias de otros pueblos)

- Una visión de transformación social donde la construcción de capacidad para el aprendizaje está en el centro (aprendizaje sobre la propia realidad y en la generación de un sendero de bienestar)

El términos sociológicos el CUBR emerge como una interesante experiencia de sub-sistema social de la ciencia alternativo, facilitando la participación de sectores que normalmente están exluidos del llamado sistema social de la ciencia moderna, y sus características elitistas y de concentración del poder (Ramos, 2012), que en lenguaje de FUNDAEC se describe como alejado de la realidad de las 'masas' de la humanidad y sus necesidades, frente a la promoción de un fallido proyecto de 'falsa' modernización. Podremos discutir más sobre esta dimensión en las siguientes secciones del estudio de caso.

5.5 La semántica contenida en algunos programas y textos

En este apartado vamos a analizar el contenido de algunos de los programas de FUNDAEC, que como hemos visto en su mayoría tienen como propósito generar un proceso de construcción de capacidad en una población o 'grupo humano', en contraposición a dinámicas de desintegración en algún área de la realidad social en el contexto de una micro-región, con algún *componente educativo* que tiene como objetivo la generación y aplicación de conocimiento así como las interacciones entre sistemas de conocimiento, donde podremos observar la semántica que han ido generando para aplicar el marco conceptual que se ha ido construyendo a lo largo del tiempo para acompañar estos procesos de transformación y construcción.
Los elementos que hemos relevado en el marco conceptual evolutivo de esta experiencia nos ofrecen varias dimensiones desde las cuáles podemos observar este proceso de aprendizaje colectivo emergente. Para facilitar nuestro análisis, y en conexión también con nuestras preguntas de investigación, vamos a centrarnos en tres **ejes centrales** como una forma de agrupar diferentes elementos, así como para realizar un análisis más profundo en cada uno en el espacio del cual disponemos para esta investigación:

- Innovaciones semánticas en la conexión entre lo *material y lo espiritual*, la ciencia y la religión, en función de un proceso de transformación social y construcción de civilización.
- Innovaciones semánticas en la interacción e integración entre diferentes *sistemas de conocimiento* (superando la dicotomía moderno v/s tradicional, entre disciplinas, etc.) en función de un proceso de transformación social y construcción de civilización.
- Innovaciones semánticas sobre las *relaciones esenciales* en el mundo en función de un proceso de transformación social y construcción de civilización (entre individuos, con la comunidad, con instituciones y con la naturaleza o entorno).

En cuanto a los programas a analizar, estos corresponden a un **corpus de 24 textos** de tres programas educativos y de empoderamieto:

- Preparación para la Acción Social (PAS): **18 textos en total**
    - Lenguaje: *4 textos*
    - Matemáticas: *5 textos*
    - Ciencias: *3 textos*
    - Procesos de la vida comunitaria*: 6 textos*
- Un Discurso de Acción Social (DAS): **3 textos en total**
- Programa de Especialización en Educación y Desarrollo Social: **3 textos en total**

Como mencionamos al inicio de este capítulo con relación a este **corpus de 24 textos**, el primer paso fue realizar una serie de *búsquedas de términos* para explorar la presencia de determinados conceptos, sobre la base de los temas levantados en el análisis de los documentos institucionales, y otros que estamos relevando en este estudio. Es interesante notar que las áreas del conocimiento que abarcan los textos son muy amplios y diversos, abordando contenidos muy específicos cercanos a los que se estudian en el campo de la educación secundaria en el caso del programa PAS (operaciones matemáticas, lenguaje, biología, química, física, etc.), mientras que los textos del programa DAS abordan temas más amplios, como educación, ciencias y conceptos básicos sobre acción social, y los de la Especialización también, como la evolución de los conceptos de desarrollo, la justicia y la

unidad, y la ciencia, la religión y el desarrollo. Esta búsqueda de términos nos ayuda a ver la presencia de ciertos conceptos en estos programas educativos, reflejando ya de alguna manera el enfoque que tienen y cómo se relacionan con los procesos de transformación y construcción de civilización en base a un contenido material y espiritual, pero al mismo tiempo desde una perspectiva muy particular.

Similar al capítulo 4, para la búsqueda de términos se combinó a veces más de un concepto para de este modo identificar sus diversas expresiones bajo una misma categoría (por ejemplo, ciencia y científico bajo la categoría de La Ciencia; o moderno, modernización y modernidad bajo Lo Moderno), aunque no fue en todos los casos. De este modo, en la Tabla N°11 podemos ver la lista de códigos generada para el corpus total de textos, en orden de frecuencia o 'Grounded'.

Tabla 10: Lista de códigos para corpus de texto del Estudio de Caso

Code	Grounded
El Desarrollo	861
La Ciencia	800
El Ser Humano	625
La Humanidad	437
Lo Espiritual	362
La Tecnología	265
La Civilización	214
Lo Material	204
Lo Tradicional	165
La Transición	126
Lo Moderno	109
La Madurez	102
La Cooperación	77
La Religión	63
La Niñez	30
La Solidaridad	28
La Adolescencia	16
La Reciprocidad	8

Es interesante apreciar que conceptos relacionados con el desarrollo, la ciencia, el ser humano, la humanidad, lo espiritual y la tecnología se ubican entre los códigos con una mayor frecuencia, reflejando una semántica que aunque tiene en su centro los procesos de desarrollo alternativo, los conecta tanto con la ciencia como con lo espiritual; además, aunque se hace referencia a la religión, se utiliza más el concepto de lo espiritual, reflejando ya un cierto enfoque en la aplicación y la acción, coherente con el marco conceptual que hemos descrito. Además, se observa una presencia relevante del concepto de civilización, confirmando nuevamente el marco conceptual. Otra función de búsqueda que se realizó fue la frecuencia de combinaciones de códigos en una misma cita o párrafo ('smart codes'), generando la siguiente Tabla:

Tabla 11: Lista de "Smart codes" para corpus de texto del Estudio de Caso

Code	Grounded
El Desarrollo & La Ciencia	120
El Desarrollo & Lo Espiritual	116
Lo Espiritual & La Ciencia	82
Lo Espiritual & Lo Material	80
Lo Espiritual & La Civilización	49
El Ser Humano & Lo Espiritual	75
La Civilización & El Desarrollo	45
La Ciencia & Lo Tradicional	25
La Religión & La Ciencia	25
Lo Moderno & Lo Tradicional	19
La Transición & La Madurez	16
El Desarrollo & La Religión	13
La Tecnología & Lo Espiritual	11
La Civilización & La Religión	11
La Tecnología & La Religión	3

Es interesante apreciar las muchas combinaciones de códigos que se generan al hacer las búsquedas, reflejando de alguna manera las conexiones entre lo material y lo espiritual en el contenido de estos textos, así como los esfuerzos de hacer una integración entre sistemas de conocimiento, como entre lo moderno y lo tradicional. Es llamativo por ejemplo que entre las combinaciones con más frecuencia están las que tienen el código de Lo Espiritual, e incluso la

combinación entre El Desarrollo & La Ciencia (cuál es la combinación 'clásica' en el campo del desarrollo) tiene una frecuencia casi igual a la de El Desarrollo & Lo Espiritual, reflejando el enfoque integrado que tienen estos programas. Además hay una alta frecuencia de combinaciones de lo Espiritual con elementos materiales, como La Ciencia, Lo Material y La Civilización, confirmando esta perspectiva.

Sin embargo, la única manera de abordar con mayor profundidad la manera en que este contenido es articulado, y la semántica generada, es seleccionar algunos **segmentos** de los textos que reflejan diferentes aspectos de estas combinaciones, como una **muestra** en el universo del **corpus de textos**. Es más, estas búsquedas de términos nos ayudan en parte a identificar algunos de los segmentos donde pueden ilustrarse con más intensidad estas combinaciones e innovaciones, aunque esta búsqueda está a su vez acompañada de una lectura profunda de los textos seleccionados. Es importante señalar de todos modos que a la final, estos diferentes segmentos serán mejor aprehendidos en el **contexto total** de cada texto, y éstos a su vez en el contexto del programa dentro del cual han sido concebidos; el objetivo del siguiente apartado es **resaltar algunos elementos** de un contenido que se considera novedoso con relación a nuestras preguntas de investigación, pero **no equivale** a conocer de manera profunda y cabal estos diferentes programas y sus respectivos textos. Tal como dijimos más atrás, el enfoque de este análisis será de acuerdo con **tres temas eje**, que abordamos a continuación.

5.5.1 Innovaciones semánticas en la conexión entre lo material y lo espiritual

Con el objetivo de ilustrar las maneras en que se combinan las dimensiones materiales y espirituales en la semántica que ha ido generado, presentamos a continuación el análisis de una selección de 'segmentos' de textos de los mencionados programas de FUNDAEC. Por razones de espacio hemos ubicado la selección en el Anexo 2, y sugerimos realizar una lectura intercalada entre éstos y los análisis realizados aquí, para así facilitar su comprensión. Al inicio de cada análisis ofrecemos un breve resumen del Texto y su propósito, a modo de contexto, para luego realizar algunos comentarios al con relación al segmento analizado.

5.5.1.1 Selección 1: Texto "Modelos Fundamentales de la Realidad Física. Unidad 1: Calentamiento y Enfriamiento de la Materia, Cap. 7 Variables que Determinan el Estado de un Gas".

Este texto corresponde al programa PAS, y está dirigido al área de las capacidades científicas, pero como sugiere el concepto de capacidad que utiliza FUNDAEC, éste considera no sólo información y hechos que se deben conocer, sino que también el entendimiento de ciertos conceptos, el desarrollo de determinadas destrezas, así como la adquisición de ciertas actitudes y cualidades espirituales. Además, fiel al enfoque de los programas de FUNDAEC, este texto, que aborda temáticas relacionadas con la construcción de modelos y teorías como el propósito de la ciencia, presenta algunas de las actividades centrales que los científicos realizan en su observación y exploración de la naturaleza, introduciendo y profundizando en una serie de conceptos relacionados con el calentamiento y el enfriamiento de la materia, como la temperatura, el calor, la fuerza, la presión, la ley del gas ideal y el cambio de estado de la materia. Reflejo del propósito y el enfoque integrado de FUNDAEC, estos contenidos son presentados en el contexto de la promoción de procesos de transformación en una microrregión, así como en conexión con diferentes áreas del conocimiento. En este contexto, en el capítulo 7 del texto, titulado "Variables que Determinan el Estado de un Gas", luego de conocer una serie de conceptos e información sobre la relación entre una serie de variables que determina el estado de un gas, se realiza un ejercicio de "Ampliación" (ver Anexo 1.1).

Aunque es imposible entender la totalidad de este ejercicio sin conocer en mayor profundidad el texto y su amplio contenido científico, es interesante observar cómo en un sencillo ejercicio se introducen y combinan elementos materiales y espirituales para el análisis y reflexión sobre la realidad de una población. Resalta además que se asocia a lo espiritual una serie de 'cualidades', como la unidad, la confianza y la justicia, y su decrecimiento con su ausencia, con las consecuencias sociales que esto implica. Aquí podemos observar una semántica que conecta lo espiritual con lo que, como veremos más adelante, se denominan 'principios espirituales', que para el grupo de FUNDAEC pasan a reflejar enunciados sobre la existencia humana en su dimensión 'espiritual', similares a los del ámbito de la ciencia desde el cual se pueden generar enunciados sobre la existencia material. Una civilización próspera, en un sentido integral, sería de acuerdo con esta lógica un orden social donde se generan modelos de organización y

patrones de interacción que intentan aplicar y reflejar estos principios espirituales, en combinación y coherencia con la aplicación de modelos científicos que permiten a la humanidad entender y beneficiarse de manera adecuada de la naturaleza. Pero en la siguiente selección de texto se profundiza más sobre esta noción de 'principios espirituales', y sus implicancias para los procesos de transformación social.

5.5.1.2 Selección 2: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo 1 Desarrollo, Reflexiones 10"

El siguiente segmento corresponde a un apartado de un texto de la Especialización sobre "Educación y Desarrollo Social", que a diferencia del Programa PAS se dirige a un público más bien profesional o ya con cierta base de formación conceptual y teórica. El texto tiene tres capítulos, uno dirigido al tema del desarrollo, el segundo al tema de la ciencia, y el tercero al tema de la religión, así como en los tres se abordan sus interrelaciones. Es un texto conceptualmente profundo, y que utiliza como método el citar pasajes de otros textos, tanto de de FUNDAEC como de otros autores, intercalándolos con discusiones y reflexiones que los participantes deben abordar en grupo y en algunos casos investigar. A continuación presentamos un segmento del Capítulo 1 (ver Anexo 1.2).

Tal como mencionamos más atrás, es interesante apreciar en esta semántica la introducción de un contenido espiritual bajo la forma de un 'principio espiritual', el que puede guiar la práctica del 'desarrollo' o los procesos de transformación social. Es interesante ver que se hace referencia a las nociones de civilización 'espiritual' y civilización 'material', como dos dimensiones de una misma realidad pero que se distinguen para analizar sus interacciones. La noción de 'principio espiritual' surge como una manera de conceptualizar la interacción de estas dos dimensiones de lo material y lo espiritual, que serían bastante más complejas en la realidad. Es interesante observar nuevamente como se asocia la noción de 'principio espiritual' con cualidades como la justicia, en términos de una capacidad individual o colectiva que podría desarrollarse, y que su traducción al ámbito de la acción implicaría un largo proceso de aprendizaje, lo que se conecta con las nociones de 'edad de la madurez' que vimos en el marco conceptual, al requerir cierto grados importantes de 'humildad' (otro principio) y superar cualquier noción de 'superioridad moral'. Esta asociación de la religión con el 'moralismo' o

nociones de superioridad moral sería uno de los obstáculos, de acuerdo con FUNDAEC, para poder incorporar con mayor coherencia este contenido espiritual en los procesos de transformación social, sobre lo que aborda con más profundidad en la siguiente selección.

5.5.1.3 Selección 3: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo , Capítulo 3 "La Religión, Reflexiones 8"

Esta selección corresponde a un segmento del Capítulo 3 del texto "Ciencia, Religión y Desarrollo", del programa de Especialización en "Educación y Desarrollo Social" que describimos más atrás. En este caso, aborda la discusión sobre las interrelaciones entre ciencia y religión desde una perspectiva histórica, ofreciendo nuevas miradas. Para eso hace un análisis crítico no solo de algunas consecuencias que han generado una aplicación no adecuada de la ciencia, sino una crítica a las maneras en que la misma religión ha reaccionado a determinados procesos (ver Anexo 1.3).

Es muy interesante observar en esta selección una semántica que intenta diferenciar entre ciencia y materialismo por un lado, y religión y superstición por otro, como una manera de resolver o superar la supuesta oposición entre ambos. En el relato que se cita, se acepta como positivo el triunfo de la ciencia sobre las formas de religión 'dogmática' y 'supersticiosa' que habría existido durante el periodo de la Ilustración, y que aún se expresarían desde ciertos discursos; esto coincide con el rechazo a la religión 'dogmática' en prácticamente todos los discursos de transición civilizatoria que relevamos en el capítulo 4. Sin embargo, esto no lleva al grupo de FUNDAEC a rechazar a la religión *per se*, o a igualar esas expresiones con la misma religión (más bien reflejos de una patología religiosa o un periodo de crisis), abriendo el espacio para una articulación que facilitaría una relación mas armoniosa. Al mismo tiempo, también diferencia a la ciencia de lo que denominan como 'materialismo', que similar a la religión dogmática, asumiría formas de 'persecución' y rechazo de otras formas de conocimiento, similar a lo que también hemos visto que se critica desde los discursos de transición civilizatoria (por ejemplo, la denominada 'ciencia reduccionista' y 'positivista'); sin embargo, esto no les lleva a un rechazo de la ciencia, o a una reducción en la confianza en sus poderes, sino más bien a la necesidad de entenderla con mayor profundidad y entender mejor los

ámbitos de acción de cada teoría científica, generando las condiciones para que pueda interactuar con una forma de religión libre de las posturas dogmáticas del pasado. En algún sentido la noción de 'fe' como 'conocimiento consciente en acción' que se sugiere refleja la idea de espiritualidad como un 'estado', asociada a una forma de acción como vimos en el marco conceptual de FUNDAEC, que aunque seguramente no se puede reducir todo la espiritualidad a esa idea, es una semántica interesante que ayuda a conectar estas dimensiones materiales y espirituales.

5.5.2 Innovaciones semánticas en la interacción e integración entre diferentes sistemas de conocimiento

En este apartado analizaremos algunas selecciones de texto que abordan las interacciones entre sistemas de conocimiento, o entre disciplinas o áreas del conocimiento. Como este es un elemento característico de todos los programas de FUNDAEC (el enfoque de la integración), en particular en este apartado estamos interesados en relavar semánticas innovadoras que resuelven o trascienden la **dicotomía entre lo 'moderno' y lo 'tradicional'**, que hemos visto como un esfuerzo característico también de varios de los discursos de transición civilizatoria analizados.

5.5.2.1 Selección 4: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 1 Sembrando Cultivos", Capítulo 7 La Fertilización

El texto "Sembrando Cultivos", del programa PAS, corresponde a la primera unidad del texto "Producción de alimentos en pequeñas parcelas", y aunque en un inicio como parte del programa SAT correspondía al área de las capacidades tecnológicas, en la actualidad hace parte de los textos que se enfocan en el desarrollo capacidades para los *procesos de la vida comunitaria*. Esto explica la gran presencia de contenidos científicos y tecnológicos, pero también otros más alternativos y tradicionales, abarcando conceptos como producción primaria, factores que intervienen en la producción agrícola, factores sociales, económicos y culturales, introducción al tema de los suelos, propiedades físicas del suelo, la composición química del suelo, la fertilización, biología del suelo, la preparación del suelo para la siembra, huertas urbanas y

manejo de semillas. La siguiente selección corresponde al capítulo 7 "La Fertilización", y aunque un poco extensa es un buen reflejo tanto de la metodología de FUNDAEC como de la combinación de contenidos. El texto en su totalidad se basa en la historia de cuatro personajes, los que de alguna manera representan la interacción y diálogo entre diferentes sistemas de conocimiento (la ciencia moderna, el conocimiento tradicional, los conocimientos alternativos y la experiencia de otros pueblos), y quienes exploran de una manera profunda formas de combinar estos conocimientos así como generar otros nuevos en función de las necesidades de las comunidades para superar procesos de desintegración y encontrar un camino de prosperidad mas integral (ver Anexo 1.4).

Este es un texto muy interesante y es llamativo que originalmente haya surgido como parte de un programa de educación secundaria, aunque ahora se usa para una gama más amplia de edad, dada su gran profundidad. Es un ejemplo como decíamos del enfoque de FUNDAEC en el aprendizaje como centro del proceso de transformación social, reflejado no solamente en el manejo de diferentes sistemas de conocimiento, sino también bajo una real actitud de exploración respetuosa y dialogante. Llama la atención la postura mesurada de tener como horizonte la producción de sistemas ecológicamente sustentables, pero no cerrarse a un uso moderado de fertilizantes químicos si es necesario en algún momento (como en una emergencia, por ejemplo), mostrando de alguna manera una postura más 'matizada' o 'madura', no tomando posiciones extremas o juicios simplistas ('blanco o negro') frente a estos temas, aunque bajo una visión de transformación profunda a largo plazo (crear sistemas de producción ecológicamente sostenibles utilizando fertilizantes orgánicos), pero hacia la cual se va aprendiendo a llegar paso a paso, sobre la base de la experiencia. Resalta también el alto contenido de información científica relacionada tanto al conocimiento moderno como al tradicional, pero con una distinción clara entre éstos y los conceptos centrales que se deben tomar en cuenta (en este caso el de la fertilización), mostrando en algún sentido la idea de 'cultura científica' que promueve FUNDAEC, que mas que el simple manejo de información se refiere a una combinación de posturas de aprendizaje, investigación, aplicación práctica y análisis, junto con actitudes de acción colectiva unificada y de investigación de la realidad, para abordar situaciones concretas relacionadas con las necesidades de una comunidad (como ejemplos concretos de aplicación de principios espirituales).

5.5.2.2 Selección 5: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 2 Lotes Diversificados de Alta Eficiencia, Capítulo 2 Secuencia de Labores"

Este texto corresponde a la segunda unidad del mismo texto anterior, "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas", de la misma área de capacidades para los procesos de vida de la comunidad, con un énfasis en el tema de la tecnología apropiada. Similar a la primera unidad, este texto abarca una serie de conceptos, información, destrezas, actitudes y cualidades relacionadas con la producción de lotes diversificados de alta eficiencia (DAE) en la comunidad, abarcando temáticas como sistemas de producción, secuencia de labores, el agua, cultivos asociados, secuencia de labores en un lote diversificado, manejo de arvenses, los insectos, manejo de insectos en un lote DAE, enfermedades de las plantas, la cosecha, y productos del lote DAE (ver Anexo 1.5).

Es muy interesante nuevamente apreciar en este extracto una postura similar de aprendizaje que en el texto anterior. Por un lado se presenta una noción de tecnología bastante amplia, como un elemento característico del proceso de civilización de la humanidad a lo largo de la historia, abarcando tanto artefactos 'modernos' como otros llamados 'tradicionales, abriendo el espacio para la interacción entre sistemas de conocimiento. En este contexto, se presenta el sistema de policultivos (o de subsistemas) desarrollado por FUNDAEC (el tema central de este texto sobre Lotes diversificados de alta eficiencia) como un ejemplo de combinación entre la recuperación de prácticas tradicionales con tecnologías modernas, reflejando la postura matizada que distingue entre la 'tecnología misma' y los 'valores y usos' que se derivan de ella.

5.5.2.3 Selección 6: Texto "Aritmética Básica, Unidad 1 Clasificación, Capítulo 12 Su Micro-región"

Este extracto corresponde a la segunda unidad del texto de aritmética básica, titulado "Clasificación", que siendo un texto relacionado a las capacidades matemáticas, aborda una serie de contenidos interrelacionados, como los de la biología y el proceso de construcción de comunidad. Esto responde a la noción de capacidades de FUNDAEC que hemos mencionado, integrando una serie de conceptos, destrezas, actitudes y cualidades, y en este caso la capacidad de clasificar, analizar y 'agrupar' elementos de la realidad con el propósito de contribuir a su

transformación y 'mejoramiento'. Es así que en este texto se abordan contenidos como conjuntos, subconjuntos, especies, género, familia, orden, clase, filo y reino, filo chordata, clasificación de las plantas, la naturaleza del ser humano y su micro-región. La selección que hemos tomado corresponde al último capítulo del texto, donde luego de haber aprendido varios elementos relacionados con la capacidad de clasificar e identificar conjuntos y sub-conjuntos, el texto ayuda a los participantes a aplicar estos conceptos en el análisis de su micro-región, como el espacio sociocultural y territorio donde van a acompañar procesos de construcción de bienestar comunitario, y bajo un enfoque que busca de alguna manera superar las nociones prevalecientes de lo moderno y lo tradicional (ver Anexo 1.6).

Es muy interesante observar en este extracto un enfoque muy práctico, que conecta las capacidades de análisis y clasificación con una lectura amplia de la realidad social de una región y sus múltiples dimensiones, pero al mismo tiempo bajo un enfoque coherente con los principios que promueve FUNDAEC, como las interacciones sanas entre sus diferentes partes y sub-sistemas humanos o naturales, una visión sobre la sustentabilidad de los sistemas sociales y económicos y su relación con los sistemas de la naturaleza, y las relaciones e interacciones entre todos estos conjuntos o sub-conjuntos. Estas afirmaciones no están ausentes de una conciencia de las fuerzas sociales opresivas que operan en la sociedad y que justamente generan estructuras sociales mas bien desiguales, injustas y basadas en la explotación, especialmente entre los sectores generalmente conocidos como 'modernos' sobre los 'tradicionales', pero es interesante cómo en este programa se intenta construir una capacidad de lectura y análisis de la realidad basada en contenidos aritméticos pero con un propósito social y dirigido a la construcción de sistemas basados en un bienestar mas integral basado en otro tipo de interacciones, como profundizaremos en el siguiente apartado.

5.5.3 Innovaciones semánticas en la conexión sobre las relaciones esenciales en el mundo

Por último, en esta última sección sobre ejemplos de programas de FUNDAEC, vamos a analizar algunos segmentos de textos que hacen referencia a transformaciones en las *relaciones esenciales* en el mundo, tanto entre individuos como grupos y al nivel de la sociedad, reflejando

de alguna manera una semántica que asocia un contenido espiritual con procesos de transformación en las interacciones entre personas y comunidades, y con su ambiente natural.

5.5.3.1 Selección 7: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 1 Sembrando Cultivos", Capítulo 8 Biología del Suelo

La primera selección corresponde nuevamente a la primera unidad del texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas", titulado "Sembrando Cultivos", del cual ya hemos presentado algunos extractos. En este caso, luego de pasar por el análisis de varios conceptos y la información relacionada, como la producción primaria, factores económicos y sociales, las propiedades del suelo, entre otros, y el mismo capítulo sobre fertilización, en el Capítulo 8 los cuatros personajes de la historia abordan un análisis profundo sobre el tema de la biología del suelo mientras visitan una finca, abordando temas como los organismos vivientes que integran el suelo, los nutrientes que contiene, la salud del suelo, las partículas del suelo y los agregados que forman, etc. En este contexto, luego de ese análisis el texto presenta varios ejercicios de aplicación práctica y ampliación, y al final una reflexión acerca de las comunidades (ver Anexo 1.7), conectándolo con los contenidos de la biología del suelo.

Es interesante cómo en este extracto se presentan algunos ejemplos de la naturaleza y de la biología como modelos de interacciones sanas, llevando a los participantes del programa a pensar en maneras en que las comunidades humanas pueden también generar interacciones constructivas. Resalta además la integralidad de éstas, tanto en los planos sociales, intelectuales, culturales y espirituales. Podemos observar una semántica que relaciona la noción de 'naturaleza superior' del ser humano que hemos identificado en el marco conceptual de FUNDAEC (atracción al conocimiento, aspiraciones 'elevadas', etc.) con la construcción de comunidades dotadas de un sentido de propósito diferente, en este caso de relaciones 'sanas' e integrales (que lleva a la idea de construcción de civilización). Este contenido es profundizado en otros textos, como en el siguiente apartado, en que se analiza al cuerpo humano como un modelo también para la construcción de sistemas y procesos sociales más orgánicos.

5.5.3.2 Selección 8: Texto "Elementos Primarios de las Descripciones, Unidad 2 Sistemas y Procesos, Capítulo 9 El Cuerpo Humano, Capítulo 11 Células y Tejidos y Capítulo 14 El Sistema Nervioso"

Esta serie de extractos corresponde a la segunda unidad del texto "Elementos Primarios de las Descripciones", titulada "Sistemas y Procesos" y también del programa PAS, que siendo un texto relacionado con el área de las capacidades de lenguaje, fiel al principio de la integración del conocimiento de FUNDAEC, aborda contenidos relacionados con la biología y el cuerpo humano. Pero como señala el mismo texto, el propósito no es ser un curso de 'anatomía', sino más bien el utilizar esta información para avanzar en la capacidad de describir, pensar sobre y entender los conceptos de sistemas y procesos, en el contexto de los procesos de construcción de comunidad que FUNDAEC promueve y las destrezas, cualidades, actitudes y conceptos que un proceso de transformación social de este tipo requiere. De esta forma, algunos de los contenidos que se abordan en este texto son los siguientes: sistemas, el estado de un sistema, cambios en el estado de un sistema, el tiempo, la medida del tiempo, interacciones, cooperación y competencia, procesos, el cuerpo humano, estructura y función, células y tejidos, el sistema cardiovascular, el sistema gastrointestinal, el sistema nervioso, el ciclo menstrual, el sistema inmunológico y protección. En este sentido, en el contexto de presentar al cuerpo humano y analizar con detalle algunos de sus componentes, tales como las células y los tejidos, y de describir algunos de sus sub-sistemas y los procesos que contienen (el sistema nervioso en ese caso), el texto presenta algunos ejercicios de reflexión que conecta esos contenidos 'biológicos' con transformaciones en las dimensiones sociales y culturales que están promoviendo los participantes de los programas en cuanto impulsores de bienestar comunitario, que citamos en nuestra selección (ver anexo 1.8).

Aunque es difícil apreciar esta temática en toda su profundidad al no poder citar la información relativa a los sistemas biológicos que van analizando en este texto, es muy interesante la manera en que conectan estos contenidos con la pregunta sobre la construcción de modelos de comunidad basados en interacciones mas colaborativas y cooperativas, y las cualidades asociadas a éstas, junto con los conceptos y destrezas necesarios. En este sentido, el entender el funcionamientos de ciertos sistemas y procesos, y cómo están gobernados por principios de

apoyo mutuo y cooperación en el caso del cuerpo humano, genera una semántica novedosa que promueve un análisis similar que busca identificar y construir patrones de conexión y unidad, a diferencia en los sistemas y sub-sistemas de la sociedad, en su mayoría gobernados por otros principios en el marco cultural moderno, pero que por medio de este contenido pueden ir transformándose a través de un proceso de investigación y acción. Es interesante observar como desde esta semántica, la sociedad moderna podría ser equivalente al ejemplo de un cuerpo que sufre 'cáncer' debido al surgimiento de 'células' que dejan de cooperar con el cuerpo, en el sentido de ser una sociedad ' 'patológica' que privilegia la división y la competencia por sobre la cooperación, y las consecuencias que ello genera.

5.5.3.3 Selección 9: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo 1 Desarrollo, Reflexiones 2"

Presentamos nuevamente un segmento del texto "Ciencia, Religión y Desarrollo" del programa de Especialización, el que conecta las interrelaciones entre lo material y lo espiritual con el tema de la superación de la dicotomía 'dentro y fuera' que surge en general en los procesos de desarrollo y transformación social.

Podemos observar en este segmento del texto una semántica que conecta un contenido espiritual (la unicidad o la interconexión esencial de la realidad) con el proceso de construcción de civilización, que de alguna manera se asemeja a algunos de los DT que relevamos acerca de la relacionalidad y la noción de que los procesos de crisis civilizatoria trascienden a un sector de la humanidad (países subdesarrollados por ejemplo), sino que mas bien serían propiedad del sistema global o planetario de la humanidad. En este sentido, los procesos de transformación, llámense desarrollo o construcción de civilización, tendrían bajo esta lógica la búsqueda de un proceso de participación amplia o 'universal' de sectores diversos de la humanidad (tradicionalmente vistos como 'opuestos', superando dicotomías como 'dentro y fuera', o 'ellos y nosotros'), lo que requeriría también una serie de capacidades de diverso tipo, incluyendo actitudes y 'cualidades' espirituales que facilitarían la investigación conjunta de la realidad, etc., proceso al cual FUNDAEC dirigiría también sus programas.

5.5.3.4 Selección 10: Texto "Promoviendo un Ambiente Sano, Unidad 2 Ecosistemas, Capítulo 1 Los componentes de un ecosistema"

Para cerrar este apartado ponemos otra selección de un texto del área de las capacidades para promover los procesos de la vida comunitaria, en este caso la Unidad 2 del texto Promoviendo un Ambiente Sano, titulado "Ecosistemas", del programa PAS. En algún sentido, similar al caso de la unidad "Sembrando Cultivos" que hemos analizado más atrás, por medio de una serie de historias este texto ilustra el rol que un grupo SAT o grupo PAS impulsaría en el seno de una comunidad, y las actitudes y cualidades asociadas a las acciones de 'servicio' para el bienestar de la comunidad que desarrollarían, aplicando los conocimientos científicos adquiridos para un fin social. En este texto se integran una serie de conceptos, destrezas, actitudes y cualidades para aumentar las capacidades para investigar y actuar en la promoción de ambientes sanos, abordando temas como los componentes del ecosistema, interacciones, biodiversidad, la cadena alimenticia, equilibrio dinámico, captura de carbono, ciclos de los nutrientes, el manejo de los ecosistemas y proyecto de servicio. En este sentido, en el primer capítulo del texto por medio de una historia de un grupo de jóvenes que están trabajando como un grupo ecológico en la comunidad, se presenta el concepto de 'componentes de un ecosistema', abordando información científica relevante, al mismo tiempo que es aplicado a una problemática socioeconómica, ilustrando las capacidades y actitudes que FUNDAEC está buscando generar en los participantes de sus programas (ver Anexo 1.10).

Al igual que en las selecciones anteriores, llama la atención en este segmento la gran cantidad de conocimiento científico expuesto y la forma en que es aplicado para entender determinadas realidades sociales y poder actuar sobre ellas para superar procesos de desintegración y promover procesos constructivos. Junto con las capacidades 'científicas' que reflejan los personajes de esta historia, se refleja fuertemente una postura de 'investigación' y 'aprendizaje' coherente con el marco conceptual de FUNDAEC, como uno de los elementos determinantes de la manera en que se aplica el conocimiento y la motivación de los diferentes actores (expresión de principios espirituales como la justicia y la unidad orgánica). También se refleja la visión de las interacciones que buscan separar ideas de 'dentro y fuera' o 'ellos y nosotros' al perseguir procesos de transformación social, al mismo tiempo que se esfuerzan por encontrar

soluciones integrales y no simplistas a los problemas complejos. Esto también refleja la postura 'matizada' y 'nutrida' que promueve FUNDAEC, en el sentido de no llegar a conclusiones rápidas y evitar análisis extremos que opongan elementos como la producción económica y la naturaleza, conscientes también de la necesidad de aprender y generar en el tiempo estructuras y sistemas sociales que permitan una mayor armonía entre el ser humano y los sistemas de la naturaleza con los cuales interactúa, proceso de investigación que requeriría de ciertas actitudes y principios (espirituales) para su avance.

5.5.4 Recapitulando

Luego de este análisis de la *semántica* que FUNDAEC ha ido generando en sus programas en el despliegue de su marco conceptual evolutivo, con un contenido construido sobre la base de las relaciones con las comunidades con quienes ha estado interactuando en el espacio social del CUBR, podemos cerrar este apartado resaltando algunos de los elementos centrales identificados en los tres enfoques: innovaciones en la conexión entre lo material y lo espiritual, innovaciones en la interacción entre sistemas de conocimiento (moderno/tradicional) e innovaciones en las relaciones esenciales en el mundo (entre personas y con la naturaleza).

- La ilustración práctica de la noción de capacidad como la combinación de conceptos, cualidades, actitudes y destrezas, al servicio del bien común, donde los principios espirituales serían elementos claves en la aplicación de los conceptos y destrezas de manera constructuva y madura ('matizada') en el impulso de procesos de transformación, como una de las dimensiones concretas de conexión entre lo material y espiritual (la aplicación de principios espirituales que guían 'avance' material).
- La ilustración de la postura de aprendizaje ('matizada') propuesta por FUNDAEC para abordar problemas complejos y la generación de procesos de transformación social moldeado por la concepción de 'unidad orgánica'.
- La ilustración práctica de una serie de conceptos centrales del marco conceptual de FUNDAEC, como 'civilización material' y 'civilización espiritual', el cuerpo humano como modelo de colaboración e interdependencia, la complementariedad entre sistema productivo y sistema natural, etc.

- La ilustración del concepto de 'integración' del conocimiento por medio de ejemplos prácticos en diversas áreas (agricultura, lenguaje y descripciones, aritmética, economía, biología, ecología, organización, toma de decisiones, etc.), como reflejo del rol del CUBR en cuanto sub-sistema social de la ciencia alternativo (espacio social), buscando el empoderamiento de los habitantes de una micro-región o territorio.
- La ilustración práctica de un grupo 'PAS' en una comunidad como expresión de las capacidades para el impuslo de procesos de construcción e integración en diferentes procesos de vida en una micro-region: un modelo de aplicación de actitudes y cualidades para el uso de destrezas y conceptos para la investigación y acción en el impulso de transformaciones y la resolución problemas (la superación de dinámicas de desintegración y la construcción de una civilización más interdependiente).

Es muy interesante observar como en estos programas la noción de capacidades refleja de alguna manera la esencia de esta conexión entre lo material y lo espiritual, o lo espiritual como un 'estado', que propone FUNDAEC, expresado en la importancia del aprendizaje de determinados principios espirituales y actitudes como elementos claves para la la aplicación constructiva y madura ('matizada') de los conceptos y destrezas que provienen de la ciencia, contribuyendo a la generación de comunidades más 'saludables' en cuanto a su bienestar material, así como sus relaciones 'internas' y con el mundo a su alrededor, ayudando a la generación de procesos de transformación más integrales. En la siguiente sección analizaremos el efecto que este tipo de enfoques ha tenido sobre una comunidad concreta, desde la experiencia de los mismos participantes, tanto de la organización como de la comunidad.

5.6 Estudio fenomenológico de la experiencia (organización y comunidad)

Como mencionamos en la introducción, en esta sección desarrollaremos un estudio fenomenológico de la interacción con el contenido espiritual y material de FUNDAEC en el contexto de una comunidad, registrando y analizando sus experiencias y vivencias. Como explicamos en el capítulo 2, en esta sección sobre el estudio fenomenológico seguimos una serie de pasos para acercarnos a la esencia del fenómeno en cuestión, en este caso las *vivencias y*

experiencias sobre la interacción e influencia del contenido espiritual/material de los programas de FUNDAEC en una comunidad en particular.

5.6.1 Vivencias y experiencias desde la organización

Como primer paso, realizamos una serie de entrevistas semi-estructuradas con miembros actuales de FUNDAEC y cuatro de los fundadores (10 entrevistados en total). El objetivo de este primer paso era, junto con conocer más sobre la historia de FUNDAEC y sus principales enfoques, realizar un primer levantamiento de algunas de las dimensiones donde se podría ilustrar esta articulación entre elementos espirituales y materiales, así como identificar algunas opciones de comunidades concretas donde poder observarlo. Las entrevistas fueron transcritas y leídas varias veces, analizándolas utilizando el software *Atlas-ti*, codificando las citas en base al proceso interpretativo mencionado. Además se tomaron notas de las conversaciones, identificando algunos de los conceptos y temáticas que emergían. Casi la totalidad de los miembros de la organización han sido en algún momento también participantes de los programas de FUNDAEC, en su mayoría la Licenciatura en Educación Rural (el que tiene contenidos muy similares al SAT y PAS), pero también de la especialización en Educación y Desarrollo, por lo que en las conversaciones también hicieron referencia a sus propias experiencias y vivencias personales, junto con referirse al proceso de desarrollo e implementación de los programas de la organización.

En base a este análisis hermenéutico sobre las citas, se identificaron diferentes 'unidades de significado', las que luego fueron agrupadas en categorías mayores, reflejando temáticas centrales. La siguiente tabla resume los temas eje que surgieron en estas conversaciones sobre la experiencia de Fundaec en aplicar un contenido espiritual y material en sus programas, como una primera aproximación al objeto de estudio.

Tabla 12: Unidades de significado y temáticas centrales – entrevistas a miembros de FUNDAEC

Unidades de significado	Temáticas centrales
Fundaec como un entorno centrado en el aprendizaje Noción de que todos tienen conocimiento, hay que hacerlo aflorar y dialogar Fundaec como una organización que cumple, con coherencia Siempre transparentes sobre su inspiración bahá'í, pero ha evolucionado en la manera de presentarla	Organización centrada en el aprendizaje
Integración actitudes, conceptos y práctica Diálogo de saberes e integración del conocimiento Metodología basada en la experiencia de los campesinos El enfoque integrado de sus programas, que incluye lo espiritual Experiencia de integrar lo teórico y lo práctico de manera concreta El concepto de capacidades como una manera de integrar diferentes áreas y dimensiones del conocimiento Principios centrales: material y espiritual, teórico y práctico y abstracto y concreto	Integración del conocimiento
Otras nociones sobre religión Noción de religión entorno a las cualidades espirituales y el potencial del ser humano Lo espiritual como un cuerpo de conocimiento, otras maneras de ver a la religión, impacto en los participantes de los programas Cambiando nociones de la religión en tensión con lo material (no poder prosperar, etc.)	Una noción más amplia de religión
Espiritualidad y reflexividad Espiritualidad y acción Espiritualidad y servicio Espiritualidad e idealismo (convicción) Idealismo y transformación gradual Noción de nobleza del ser humano como expresión de contenido espiritual	Lo espiritual como acción transformativa
Otros modelos de liderazgo Actitud de cuidar Enfoque comunitario de los programas de Fundaec Sentido de 'salvación' colectivo en vez de individual Enfoque de Fundaec en formar grupos y equipos de agricultores Noción de ¿sendero' de desarrollo Despliegue del potencial de la comunidad. Empoderar a otros	Empoderamiento y sentido de comunidad

Presencia del principio de la unidad en diversidad Conexión entre salud medio ambiental y salud humana Base espiritual para iniciativas económicas (honestidad, unidad, solidaridad) Diseño programas permite iniciativas crecientemente complejas Visión de fortalecer la economía local	Aplicación concreta entre lo espiritual/material
El SAT como la influencia de un modelo educacional en el país Efecto positivo de los egresados en las comunidades Cambios a nivel de la cultura en la comunidad por grupos PAS Programas transforman la vida de las personas (propósito, mirada realidad, decisiones) Modelos combinan pequeños emprendimientos con beneficios a la comunidad Grupos PAS se convierten en actores sociales en su comunidad Supera consecuencias abandono proyectos por dinámicas clientelares agencias externas	Impacto positivo en comunidades locales

Fuente: elaboración propia

Como podemos apreciar, en las entrevistas emergió la noción de FUNDAEC como una organización centrada en el aprendizaje, que ha evolucionado en el tiempo tanto en la manera de entender lo que está haciendo así como de plasmarlo en sus programas, incluyendo la relación entre lo material y lo espiritual. Esto se conecta con el principio de la integración del conocimiento, que junto a lo teórico y lo práctico, lo concreto y lo abstracto, incluye lo material y lo espiritual. Pero con relación a esto, se comenta que en este contenido se presenta una noción más amplia de religión que la que circula en la sociedad en general (referido a la práctica de ritos, dogmas, etc.), y que esta visión tiene un impacto positivo en los participantes de los programas, que comienzan a ver de otras maneras los temas espirituales. Esto se conecta con la noción de espiritualidad y transformación (individual y social) que se presenta en varios de los textos, una noción de acción y servicio a la comunidad que llevaría a que en los participantes de los programas se genere una especie de 'idealismo', pero no en el sentido 'iluso', sino que más bien en una convicción de las posibilidades de la transformación social. Esto también está basado en una noción de cambios graduales y pequeños, pero concretos, evitando la frustración o decepción. Los entrevistados se explayan sobre muchas maneras en que estas actitudes y cualidades 'espirituales' han sido reflejadas por los participantes del programa, en particular en su capacidad de liderazgo, pero en un sentido más comunitario, y en el desarrollo de una actitud de cuidar y empoderar a otros. Esto reflejaría el sentido más comunitario que subyace a los programas de FUNDAEC, expresado en la noción de un 'sendero' de desarrollo. En las entrevistas se presentaron también varios ejemplos de cómo en los textos del programa, o algunos de los proyectos de servicio que surgen de éstos, se plasmarían este contenido espiritual y material. Finalmente los entrevistados comparten varios ejemplos concretos sobre el impacto de algunos de sus programas en la sociedad colombiana, desde el nivel nacional con la influencia del programa SAT en los modelos de educación del Ministerio de Educación, el nivel mas regional con los maestros egresados del programa de Licenciatura Rural y la Especialización, que luego han trabajado en escuelas, municipios u ONG's, hasta el nivel comunitario, con varios ejemplos de estudiantes o egresados de los programas SAT o PAS y las iniciativas que impulsan en sus comunidades, pasando a ser actores sociales.

En estas entrevistas emergieron varios posibles lugares donde poder realizar el estudio fenomenológico en una comunidad, en especial de la zona del Pacífico Norte, donde ha crecido mucho el programa PAS recientemente, o de la misma zona de Norte del Cauca. Como es de nuestro interés analizar experiencias en la región del Norte del Cauca, el caso de la vereda de **Alegrías** emergió como una muy buena opción, por ser una comunidad que ha atravesado varias etapas en su relación con Fundaec y su contenido de inspiración bahá'í, pudiendo reflejar una experiencia con un impacto más profundo en el tiempo. A continuación presentamos una descripción general de la comunidad donde hemos realizado este estudio, para luego pasar a nuestro análisis de las vivencias registradas.

5.6.2 El contexto de la observación fenomenológica: la Vereda de 'Alegrías'

La 'vereda' de Alegrías es una comunidad afro-descendiente de la zona de Norte del Cauca, administrativamente ubicada al sur del Departamento del Cauca, cerca del río Quinamayó y el pueblo de Santander de Quilichao. Como describimos en la caracterización de la región, el origen de Alegrías es en los palenques de 'negros libertos' que a mediados del siglo XIX se liberaron de la esclavitud, y que gradualmente fueron adquiriendo una autonomía relativa al tener acceso a tierras propias que podían cultivar, aunque siempre bajo la amenaza de las presiones por demandas de mano de obra de los grandes 'señores' (hacendados), o las relaciones de control y dependencia generadas por los poderes del estado (ver **Anexo 3** para una pequeña descripción de la historia de la comunidad). Desde mediados del siglo XX, las presiones de los procesos de modernización, tales como la expansión del monocultivo del azúcar, se expandieron por esta zona, con sus efectos desintegradores. Fue en ese contexto que a fines de los años setenta los primeros programas de FUNDAEC fueron aplicados en esta comunidad, al mismo tiempo que se iniciaron algunos procesos y actividades educativas relacionadas con las enseñanzas de la fe bahá'í, que había llegado hace poco a la región. En términos del tamaño de esta comunidad, de acuerdo con las estadísticas entregadas en total son aproximadamente **1200 habitantes en la Vereda de Alegrías**, quienes cuentan desde el punto de vista administrativo con una Junta de Acción Comunal (de ahora en adelante JAC) establecida a mediados de los años setenta, el cual los representa frente al Estado y otras entidades, e impulsa una serie de iniciativas sociales. Desde el punto de vista de las actividades

de la fe bahá'í, de acuerdo con la información disponible existen 188 bahá'ís en la vereda, alrededor de un 16% de los habitantes de la comunidad, quienes cuentan también administrativamente con una Asamblea Espiritual Local, entidad compuesta por 9 personas elegidas cada año, la cual administra sus asuntos..

Desde esa fecha hasta el presente, han pasado tres generaciones de niños, jóvenes y adultos de la comunidad por los programas de FUNDAEC, teniendo un efecto evidente tanto en los procesos económicos y sociales de la comunidad, así como en las capacidades intelectuales y de colaboración individual y colectiva, los que caracterizan sus relaciones con otras comunidades y actores de su entorno. Junto con todo eso, nuevos desafíos, producto también de un nuevo contexto cultural, socioeconómico y político, se presentan ante la comunidad hoy en día, con efectos tanto constructivos como desintegradores, y ante los cuáles deben seguir tomando decisiones.

En los siguientes relatos, captados en entrevistas individuales y grupales con individuos de la comunidad, vamos a destacar algunos elementos de esta experiencia, intentando dar cuenta de las percepciones y visiones del impacto del contenido 'material' y 'espiritual' con el cual fueron interactuando a través de los programas de FUNDAEC, así como algunas actividades educativas de la fe bahá'í. Tal como dijimos más atrás, nuestras referencias a la religión bahá'í en este caso no están enfocados en aspectos tradicionales del análisis religioso, tales como la 'conversación' y las prácticas rituales, sino que desde la perspectiva de la influencia de ciertos 'principios' y 'conceptos' en un determinado contexto o espacio social, independiente de la pertenencia o no a la religión en sí, como es muy claro en este caso.

A continuación presentamos un mapa del municipio de Santander de Quilachao, donde se puede apreciar la ubicación de la 'vereda' de Alegrías (la segunda 'vereda' al sur de Sántander, en el costado oriente de la carretera panamericana, después de "El Tajo").

Mapa 2: ubicación de la vereda de Alegrías en el Municipio de Santander de Quilichao[39]

[39] Fuente: http://tierradeoro-santander.blogspot.com/2012/10/inicio.html

5.6.3 Estudio fenomenológico de la comunidad de Alegrías

Los pasos para realizar el estudio fenomenológico en la comunidad de Alegrías fueron los siguientes:

- Se realizó una primera reunión con representes de la comunidad, donde participaron **15 personas** (7 mujeres y 3 hombres adultos, 3 mujeres y 1 hombre jóvenes, 1 niña). En esta primera reunión se presentó el fenómeno de investigación, por medio de una serie de preguntas, a medida que la conversación avanzaba. La entrevista fue grabada, para el posterior análisis del investigador. Sobre la base de esta conversación emergieron las temáticas iniciales vinculadas a las experiencias y vivencias compartidas, sobre las cuáles el investigador tomó notas en su cuaderno de campo.
- Siguiendo la técnica de 'bola de nieve', el siguiente paso fue realizar entrevistas semi-estructuradas para profundizar en las temáticas que habían emergido en la reunión comunitaria, las que se realizaron **con 5 participantes de esa reunión** (4 adultos y 1 joven adulto). Además, se realizaron **5 entrevistas adicionales con personas nuevas**, con 2 jóvenes (1 hombre y 1 mujer) y 3 adultos hombres (2 de ellos dirigentes de la JAC).
- Finalmente, en una posterior visita, el tercer paso fue una entrevista grupal con **3 personas** que ya habían participado en las entrevistas anteriores (1 joven adulto hombre, 1 mujer adulto y 1 hombre adulto), con el objetivo de saturar la información, incluir temas nuevos que surgieran y aclarar dudas.
- De este modo, **en total** participaron **20 personas** de la comunidad en las diferentes entrevistas individuales y grupales. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas, y luego codificadas (*Atlas-ti*). También el invesigador tomó notas de las conversaciones.

En base a este análisis hermenéutico sobre las citas, se identificaron diferentes 'unidades de significado', las que luego fueron agrupadas en categorías mayores, reflejando temáticas centrales. La siguiente tabla resume los temas eje que surgieron en estas conversaciones sobre la experiencia de la vereda de Alegrías de interactuar con el contenido espiritual y material de los programas de FUNDAEC.

Tabla 13: Unidades de significado y temáticas centrales – entrevistas en la vereda de Alegrías

Unidades de significado	Temáticas centrales
Lo espiritual y lo académico juntos (estructura la mente) Relación entre educación del individuo y el avance comunidad Distinción por la preocupación por la educación Conexión entre educación espiritual e intelectual entre los jóvenes Participación en programas de becas Empoderamiento a través de la educación para pensar en su propio avance Ayuda a los jóvenes a enfocarse, muestra un camino	Identidad en 'cultura de la educación'
Cultura de educación intelectual y espiritual de los más jóvenes Ciencia ayuda a poner en acción conceptos de la religión Concepto de cualidades espirituales Enfoque ayuda a los campesinos mismos a investigar Universidad con preocupación intelectual y espiritual Ligado al servicio en la comunidad Inspiración espiritual en interacción con la ciencia Ciencia y religión interactuando en los programas	Conexión entre lo espiritual y la ciencia
Apoyo mutuo en la generación y aplicación de conocimiento Propósito social del conocimiento: compartirlo Preocupación por educar a los más jóvenes Acompañamiento mutuo en el proceso de aprendizaje y desarrollo de capacidades Generosidad en compartir el conocimiento Empoderamiento a través de la educación Educación intelectual de base espiritual	Apoyo mutuo en el aprendizaje
Conexión con sentimiento de liberación por pasado esclavista Cumplir anhelos de 'mejora' de los abuelos Libertad en el entendimiento y la investigación Empoderamiento de las mujeres Mujeres vinculadas con la agricultura, lo social y el comercio	Liberación y empoderamiento

Trabajo familiar y cuidado de los hijos Freno a la migración forzada Mujeres acceden a educación Un sentido de libertad bien entendido, no rechazo a los padres/abuelos Madres enseñan a hijos sobre agricultura	
Identidad espiritual abierta a la investigación Creencia pero avanza en conceptos nuevos Noción de espiritualidad y acción Religión conectada con educación y entendimiento Religión no centrada en la forma Transformación personal y social en la educación	Religión y entendimiento
La educación para progreso material y espiritual Sendero de desarrollo Procesos espirituales y científicos Grupos y emprendimientos solidarios Aprendizaje de cualidades espirituales Excelencia, honestidad, responsabilidad, justicia, no engañar al otro	Prosperidad material de base espiritual
Aplicación de conocimiento agrícola en la comunidad. Sentido de apoyo mutuo como agricultores Involucramiento de la mujer y la familia en la agricultura Enfoque que ayuda a los mismos campesinos a investigar Distinción en la agrícola Combinación entre lo agrícola y las actitudes espirituales	Identidad en agricultura familiar
Preocupación por la comunidad. Cultura de apoyo mutuo como agricultores Enfoque de empoderamiento desde dentro de la misma comunidad Generar reales iniciativas desde la comunidad Descripciones de la propia realidad Formación ligada al servicio en la comunidad Selección de profesiones para servicio a la comunidad	Identidad en servicio a la comunidad

Anhelo de trabajo en conjunto Experiencias de trabajo comunitario y solidario, trabajo colectivo para servicios públicos	
Complementariedad entre deseo de cambio y visión Fundaec, sendero de desarrollo Iniciativas para toda la comunidad Colaboración con actores sociales Comercio con propósito social Trabajo comunitario para servicios públicos Superando dependencia a favores políticos	Integración en la vida del territorio
Nuevos desafíos emergiendo Impactos del mercado competitivo Limitaciones estructurales tenencia tierras Impacto conectividad regional	Intensificación fuerzas desintegradoras en la región

Fuente: elaboración propia

Para analizar estos diferentes temas centrales que hemos identificado como expresiones de la 'esencia' de estas experiencias y vivencias en torno a la interacción con el contenido material y espiritual de FUNDAEC (de inspiración 'bahá'í) en esta comunidad, presentamos a continuación una selección de citas para cada una, junto con nuestros comentarios. A modo de contexto, presentamos a continuación una cronología de la presencia e interacción entre la comunidad y los programas de FUNDAEC, y algunas iniciativas de la comunidad bahá'í en la zona:

- A comienzos de los años ochenta retorna de un miembro de la comunidad, recién casado con su esposa, ambos estudiantes de FUNDAEC, quienes inician los primeros procesos de investigación-acción en la comunidad.
- A raíz de las 'descripciones' de la comunidad, cuál era la metodología con que iban interactuando y estableciendo 'lazos' con las familias, combinados con procesos educativos, van emergiendo las aspiraciones y las diferentes necesidades de la comunidad, como un enfoque de 'desarrollo' desde la propia comunidad.
- Los jóvenes de la comunidad, incluyendo varias mujeres, comienzan a estudiar el programa SAT, y por medio de los cursos van generando poca a poco diferentes iniciativas, tanto de servicio como emprendimientos agrícolas, entre estos el método de los lotes diversificados de alta eficiencia, o cultivo de 'subsistemas'
- La 'escuela tutelar' es una de las primeras iniciativas de servicio a la comunidad que emerge, ante la necesidad de dar educación básica a sus hijos, por la lejanía de las escuelas. Esta iniciativa, impulsada en colaboración con el Instituto Ruhí de la comunidad bahá'í y la JAC, dura hasta fines de los años noventa. La mayoría de los actuales adultos jóvenes de la comunidad fueron educados durante sus primeros años en esa escuela.
- Otra segunda iniciativa es la 'tienda comunal', que surge con el propósito de financiar los maestros que trabajan en la escuela tutelar. Además tiene un fin social, de facilitar el intercambio y comercio en la comunidad, a un precio justo.
- A partir de esta época la Asamblea Espiritual Local de los bahá'ís en Alegrías comienza a colaborar estrechamente con la JAC en una serie de iniciativas comunitarias
- Durante los años noventa se forman varios 'grupos solidarios', basado en un programa de microcrédito de FUNDAEC, para apoyar iniciativas y emprendimientos agrícolas

colectivos, basados en un programa especial de capacitación y formación. El 'núcleo' formado entre los grupos solidarios también promueve el trabajo colectivo en la comunidad.

- En años posteriores varios de los nuevos jóvenes de la comunidad siguen participando en el programa SAT, así como en el programa de Licenciatura en Educación Rural, en el CUBR, trabajando en escuelas de la región u otras agencias.
- En el presente FUNDAEC se centra principalmente en ofrecer el programa de "Apoyo a líderes", que consiste en becas para estudiantes universitarios, combinado con la participación en el programa PAS.
- Varias de las familias que iniciaron proyectos agrícolas aun mantienen esos esfuerzos en la actualidad, y varias de las 'parcelas demostrativas' originales siguen teniendo una influencia en la comunidad, a pesar de los desafíos de un mercado regional crecientemente competitivo que afecta a las economías campesinas

5.6.3.1 Identidad en una 'cultura de la educación'

De acuerdo con lo relatado por los miembros de la comunidad, uno de los elementos centrales que identifican en su experiencia de interacción con los conceptos vinculados a los programas de FUNDAEC y las actividades de la fe bahá'í es una especie de *identidad colectiva* alrededor de una 'cultura de la educación', como es expresada en sus propias palabras, o podríamos decir de *construcción de capacidad*, donde dialogan elementos materiales y espirituales, o científicos y religiosos, modernos y tradicionales, y que como veremos a lo largo de este análisis temático, ha tenido un impacto prolongado en su *calidad de vida*, así como en las *interacciones* con otras entidades. Los siguientes extractos reflejan algunos de estos elementos, referidos a las experiencias con el programa SAT, la escuela tutelar y otras iniciativas educativas que emergieron en la comunidad.

> "… *yo a la vez que estudiaba mi formación oficial, también empecé con el primer grupo de ingenieros a estudiar los primeros textos del SAT, para primer nivel que era el nivel Impulsor. Yo pertenezco a esa primera generación de impulsores que se graduaron en el año 1984*" (Hombre adulto).

"Contribuyó bastante a los avances dentro de la comunidad... Que la gente pueda entender el papel de la educación dentro del individuo y dentro de la comunidad... Muchos de los que pasaron por la escuela son brillantes en muchos campos, están poniendo en alto su aprendizaje, eso es fundamental… se pudo lograr un equipo de jóvenes que daban en los jóvenes esa seguridad de aprendizaje… fundamental que muchos jóvenes adquirieran el hábito del estudio… a la educación espiritual e intelectual… exigían a uno que fuera a la comunidad y aplicara y pusiera en práctica" (Hombre adulto).

"Si uno mira el proceso en comparación con las comunidades vecinas, hay varias sobresalientes. Una de las importantes es la preocupación por la educación" (Hombre adulto)

"Las Escuelas Tutelares eran, donde iban los niños a adquirir sus primeras destrezas para el aprendizaje. En ese entonces, en el país no existía todavía un programa de educación infantil, o sea antes de ir al primer grado, no existía, habían unos programas de atención, pero más dedicados a lo que era la nutrición y el cuidado, no tanto a la educación de los niños, o al aprestamiento como se le llamaba oficialmente… Las niñas de algunas de estas veredas, se capacitaron y ellas fueron y formaron Escuelas Tutelares. Entonces, en Alegrías se formó una de las primeras de estas Escuelas. Y esta Escuela funcionó como del año 1984 más o menos hasta el año 1998. A esa Escuela ingresaban los niños de 4 y 5 años. Ahí hacían esos dos años en la escuela y luego pasaban ya al sistema nacional de educación. Ya eran niños con muchas capacidades de saberes, con lo que aprendían con estas primeras cartillas…Entonces, llegaban a la escuela con un nivel muy alto, inclusive las escuelas públicas, en Santander los recibían sin ningún inconveniente. Incluso muchos niños llegaban con un grado superior a otros, en primer año, los promovían al grado siguiente, porque ya sabían escribir, tenían muchas destrezas, entonces eso era la escuela." (Hombre adulto)

Sobre el impacto de la escuela tutelar en la comunidad, uno de los ex-alumnos, quien después estudio en los programas SAT y de Licenciatura, y también otros programas de estudios superiores, y quien coordina en la actualidad el programa denominado 'Programa de empoderamiento espiritual de prejóvenes', comenta lo siguiente:

"*… fuimos estudiantes de la 'escuela', yo creo que por no decir todos… claro y la fortaleza de la escuela, bueno, lo académico era de mucha calidad porque cuando iban al pueblo se destacaban,*

pero el componente espiritual, era como lo más especial… claro, y usted habla por ejemplo, con la gente de mi generación… ellos le darán muy buenas referencias de la educación bahá'í, tanto en la escuelita bahá'í como en los grupos prejuveniles, y los grupos juveniles que eran en ese tiempo... pues, son los padres de los niños, los prejovenes, que incluso piden a la comunidad bahá'í, que vuelva la escuela, y que tenga las actividades, que invite a sus hijos." (Hombre adulto-joven)

En cuanto a esta 'cultura de la educación', sigue expresándose en la generación actual de jóvenes, quienes han entrado a estudiar los programas de FUNDAEC o participan en el programa de 'Apoyo a Líderes'.

"Yo desde niña entre al proceso de clases de niño… fui creciendo, pase a pre-jóvenes… cuando crecí tuve la experiencia de entrar a Fundaec , una de las experiencias más bonitas de mi vida … ayuda a los jóvenes a enfocarse, no es que se les va a imponer, ayudan a hacer su trabajo, muestra el camino, ayuda a una ver si sigue o no … no es una universidad donde uno va sólo por lo intelectual, sino que se preocupa por lo espiritual, y va ligado al servicio en la comunidad … comenzamos a hacer servicios en la comunidad y hasta ahora tengo mis clases de niños … y desde allí uno sabe si va a seguir o no … con todos esos textos que estudiamos…". (Mujer, joven)

5.6.3.2 Conexión entre lo espiritual y lo científico

Justamente vinculado con esta última cita, un tema estrechamente conectado con el anterior es el contenido espiritual y material que caracteriza a este proceso educativo, reflejado en una interacción con un contenido científico, pero al mismo tiempo combinado con estos elementos espirituales y religiosos. Los extractos siguientes reflejan este tema, dando a entender de alguna manera que esta combinación fue lo que justamente permitió dirigir sus esfuerzos de transformación de la manera adecuada.

"*…se inició todo este proceso de la fe bahá'í y de FUNDAEC en Alegrías, iban paralelamente, esos dos procesos. Entonces, en Alegrías… empezaron los niños a participar en las clases de niños, que no estaban tan estructuradas como ahora, pero siempre ha habido clases para niños. Y por otro lado, estaban los cursos del Instituto Ruhí, que iban ayudando a educar un poco más, llevando clases a los niños*" (Hombre adulto)

"… estaba Fundaec, la parte académica, y la fe la parte espiritual, con que podía estructurar mejor su mente, eso la comunidad de Alegrías se ha visto beneficiado desde el comienzo…estaban los círculos de estudio…introdujo el programa SAT. Estaban las dos personas beneficiándose de los dos procesos…" (Mujer adulto)

"Algunos programas que trajo Fundaec era una investigación en parcelas demostrativas, hacía que los campesinos pudieran investigar… contribuyó a que la gente se motivara… apareció el concepto de la seguridad alimentario y comenzó a mover una cosa que era novedosa … acompañado de los créditos se creó toda una dinámica" (Hombre adulto)

"*Fundaec trae sus programas, como organización de inspiración bahá'í, para mejorar técnicas de producción … tiene harto contenido de poner en acción las cosas religiosas... enseñaba lo que era la excelencia, la honestidad, la responsabilidad, ser correctos, la justicia, no engañar al otro, aun la gente sin necesidad de decirlo uno ve que la gente actúa con cierta justicia … relación de trabajo, en el comercio, … estos principios y cualidades que tiene el ser humano contribuyen tanto al desarrollo espiritual y material …*" (Hombre adulto)

"*… ahí ya conocí, más de cerca, ahora sí, toda la filosofía de FUNDAEC y más aún los principios de la Fe (bahá'í) y cómo estas dos se iban dando paralelamente en una comunidad y especialmente en la comunidad donde yo vivo actualmente…que es la Vereda Alegrías*" (Hombre adulto)

El siguiente comentario resume estas diferentes dimensiones del proceso educativo que han tenido en Alegrías a lo largo de las últimas décadas, en cuanto combinación de diferentes dimensiones, científicas y religiosas, técnicas y espirituales, pero que finalmente marca la diferencia por el propósito más profundo o 'elevado' con el cual dota las diferentes iniciativas que ido generando en el tiempo, justamente como diríamos 'avances' en el proceso de construcción de 'civilización'. Podemos también apreciar en este comentario varios de los elementos que relevamos en el marco conceptual de FUNDAEC:

"*… pero ha sido sostenible, el proceso, digamos educativo, está dando frutos y seguirá dando frutos…ya, desde ahora en adelante… digamos los primeros logritos… quienes como que han ido corriendo la frontera de los logros académicos, han sido producto del proceso educativo bahá'í,*

y de FUNDAEC, por ejemplo, los primeros profesionales, de aquí de la Vereda, surgieron de todo ese proceso del SAT y del Instituto, y uno diría que es lógico ¿no?... no sé cómo habrá sido en otros lugares, pero a mí me parece que un cambio de cultura, que uno puede notar, no sé, en diez o quince años, pasamos de que se pensara que a los hijos había que darle unos cuantos años de estudio, 'para que aprendieran a contar los billetes y listo, se fueran a trabajar y no sé qué'… pasamos a asegurar que todos los muchachos se eduquen hasta niveles universitarios, y eso fue generalizado, después todas las familias tenían como esa visión, pasar de una visión así 'cortica' de la educación , a una cosa más allá, más amplia, me parece que ese es un cambio cultural, en un tiempo no muy largo… entonces, muchos de los logros en educación aquí en Alegrías, o sea si, lo cognitivo, lo intelectual ha sido mucho, pero yo creo que lo más significativo y que realmente ha influenciado a la gente es toda esa parte, es la aplicación de las cualidades espirituales, esa visión del ser humano que tiene 'doble naturaleza', y que esa naturaleza espiritual es como lo más importante para vivir en comunidad, que es muy importante desarrollar esa naturaleza espiritual para poder bien, encauzar bien todo el conocimiento, digamos intelectual y todas las herramientas que uno gana por otro lado, yo creo que ese es un elemento que hace diferente, digamos, el proceso educativo de acá, ese componente espiritual, o del discurso religioso que trae…" (Hombre adulto-joven)

5.6.3.3 Apoyo mutuo en el aprendizaje

Esta 'cultura de la educación' y su contenido espiritual y científico, es asociado por los miembros de la comunidad con el tema de la cultura del aprendizaje, el cual como vimos en los comentarios más arriba, de alguna manera sintetiza el enfoque que han seguido sus esfuerzos basados en la interacción con estos contenidos. Una cultura donde el conocimiento sobre su realidad y necesidades lo genera la propia comunidad, en un espíritu de compartirlo con otras personas y así apoyarse mutuamente en este proceso de construcción, reflejo de una noción de bienestar individual conectada con el bienestar colectivo que veremos en el siguiente tema.

Los siguientes comentarios arrojan más luz sobre esta cultura del 'aprendizaje' y 'acompañamiento mutuo', al recordar la manera en que uno de los primeros 'ingenieros' en bienestar rural interactuaba con otros agricultores de la comunidad en el uso de su 'parcela

demostrativa', un tipo 'liderazgo' diferente al tradicional, centrado en la construcción de capacidad en 'otros':

> "*'¿Cuándo va ser el día que va a sacar para usted? ¿Cuál es lo suyo?' Decía… '¿a dónde va a establecer su parcela, y qué es lo que va a sembrar? ... ah, ¿te regalo la semilla?', y así….entonces, le venían y le preguntaban, '¿pero entonces a qué distancia siembro?, y ahora ya lo sembré, ¿y ahora qué le echo?' … una constante asesoría que mantenía ahí con los agricultores… otros aprendían… el solo hecho de trabajar en la parcela con él, aprendían automáticamente, porque ellos veían 'ah esto lo sembramos a tal distancia, ah pero se le echa tal cosa', entonces, ellos iban y volvían y lo aplicaban… Entonces los que no venían a trabajar acá, venían y le preguntaban, '¿Cómo hago entonces? ¿Qué le echo? ¿Y a qué distancia siembro? ¿Y ahora qué?'… y así… Entonces, a veces, era un problema para la venta, porque a veces le tocaba organizarles la venta también, '¿dónde vamos a vender?', 'allá en Santander les abrí un mercado para los productos' y eso, entonces, era una cosa así, bien completa, como que 'ya me metí en esto, entonces tengo que hacerle hasta el final'. Ellos sí que de verdad, lamentaron bastante la perdida, la comunidad perdió ahí (en referencia a su muerte)…"* (Mujer adulto)

Justamente uno de los agricultores que recibió este apoyo de parte de este primer ingeniero en bienestar rural, cuenta tiempo después cómo él ha hecho lo mismo con otras personas, especialmente jóvenes, a lo largo de los años:

> "*… combinó muy bien la parte espiritual con la parte agrícola… actualito de aquí la gente no reconoce eso pero me siento como un maestro que le he enseñado a muchos que trabajan conmigo o se han levantado después de mí que … yo no he sido egoísta … uno le enseña a los muchachos … y hay muchos que han desarrollado buenas labores … hay mucha gente que ha trabajado conmigo y son bien recibidos en las escuelas … muchachos que todavía no están estudiando, de 14 o 15, uno les da trabajo y les paga y ellos aprenden con uno … compartiendo*" (Hombre adulto)

Una dimensión que esta cultura del aprendizaje refleja también es la capacidad darse cuenta hasta dónde pueden llegar las iniciativas que iban surgiendo, o cuándo era el momento de hacer ajustes, al surgir nuevos contextos, y en ese sentido nuevas necesidades, y nuevos desafíos, como fue el caso con la escuela tutelar.

> "*Luego de esto, la escuela avanzó un grado más. Y ya empezó a dar lo que era la primaria. Y cuando llegamos a la primaria ya tienes un poco de dificultad. Teníamos que cumplir todas las*

exigencias legales que tiene el Estado. Y nuestra escuela, no tenía las capacidades para atender todas esas exigencias. Tales como residencia de infraestructura, número de estudiantes, de continuidad en el proceso, o sea de asegurar continuidad a los estudiantes, eso implicaba que cada año tenía que ingresar a un nuevo grado e ir avanzando. Entonces, no podíamos, porque no había la suficiente cantidad de niños… Entonces, nos tocó como dejar ese proceso hasta allí, los niños que lograron llegar hasta tercer año de primaria. Ya con tercero ya no podíamos más, porque ya empezamos a no actuar de acuerdo a las normas, empezamos a tener dificultades, ya con los mismos jóvenes para pasarlos a otro grado. Porque no era una escuela reconocida oficialmente por el Estado. Entonces, tuvimos que dejar el proyecto hasta ahí. Y dedicarnos más a fortalecer lo que era los conocimientos de estos jóvenes. Entonces surgió un grupo de nosotros que habíamos ayudado a estos jóvenes a mejorar sus capacidades de entendimiento y conocimiento ayudándoles un poco, en horarios por las tardes. Entonces, formamos lo que era un Centro de Excelencia. Donde los jóvenes, los niños terminaban sus estudios, y en las tardes había un grupo de personas que les ayudamos a ellos a avanzar, a hacer más ejercicios, de la escuela, a comprender más los conceptos. Y realmente nosotros consideramos que, eso fue un buen aporte. Porque todos los jóvenes que participaron de estos procesos, pues son jóvenes sobresalientes ahora en sus profesiones, en todas sus actividades como de desarrollo." (Hombre adulto)

5.6.3.4 Liberación y empoderamiento

En el relato de los miembros de la comunidad, aparece una relación entre este proceso educativo con contenido científico y espiritual, y una cultura centrada en el aprendizaje mutuo, con la generación de un proceso de liberación y empoderamiento en la comunidad. Esto se expresa en varias dimensiones: por un lado, se expresa en una conexión entre los anhelos de sus antepasados por un 'futuro' mejor, y su condición de descendientes de esclavos; también se refleja en el rol de varios grupos internos de la comunidad postergados en el pasado, como las mujeres y los jóvenes; estos cambios tienen un impacto profundo en la misma comunidad, en particular en el fortalecimiento de las opciones de vida familiar, con un impacto positivo en la educación de los hijos; además, se refleja en la relación de la comunidad con las fuerzas externas que los discriminaban y excluían de ciertos procesos. Sin embargo, este sentimiento de 'liberación' no se describe como un proceso que 'rechaza' a otros, sino que se realiza de una manera 'adecuada', combinando nuevas capacidades con nuevos entendimientos.

"*La mujer ha tenido un papel protagónico en Alegrías … ha sido la que ha estado en la parte social, en las reuniones, en el frente en el trabajo cooperativo, etc… si hace esa comparación con otros comunidades cercanas, un elemento es que las mujeres aquí se vincularon con la agricultura y trabajo de comercio, de la comunidad, eso permitió que los hijos estuvieran muy cerca de su cuidado… a diferencia de otras comunidades en que debían ir a trabajar a Cali, por el servicio doméstico, dejándolos al cuidado de los abuelos o de otros … aquí estuvieron vinculados a sus hijos … se dedicaron a la agricultura, ayudaban a sus esposos en la parte agrícola …*" (Mujer adulto)

"*Los jóvenes en esos tiempos, estaban interesados en el entendimiento y el servicio a la comunidad, la fe bahá'í llega y hace una complementariedad, entra buscando llenar espacios… de ver dónde está faltando para tratar de cumplir con esos anhelos que muchos abuelos tienen… el hecho de descender de la esclavitud hizo querer salir mucho de esos lazos, darse mejores cosas… El conocimiento permitió que la libertad fiera bien entendida, no era una libertad de que ya no quiero y se va otro lugar, me peleo con mi papa*" (Mujer adulto)

"*El número de mujeres que llegaba a la escuela de señoritas era mayor aquí que en otras más cercanas a los colegios, en Quinamayó. Les dieron más importancia. Ahora si ha cambiado, pero aquí empezó antes.*" (Mujer adulto)

"*Viendo la historia del desarrollo de Alegrías, es una concepción de desarrollo muy diferente a la concepción convencional, que es crecimiento económico únicamente … esta influenciada por las enseñanzas bahá'ís… el primer esfuerzo fue empoderar la gente, a la propia comunidad para que pudiera gestionar su propio desarrollo … darse cuenta que las iniciativitas que se han hecho apuntaban a las reales iniciativas de la comunidad … no que viene de afuera … la misma comunidad ha estado pensando en un proceso de aprendizaje de que lo que necesita … como la escuelita, los insumos, la agricultura … la fortaleza ha sido eso, que la misma gente se ha empoderado a través de la educación para pensar en su propio avance, o progreso …*" (Hombre adulto-joven)

Con relación al tema de las relaciones de género, y para dar contexto a las transformaciones que se han ido dando en el tiempo, el siguiente relato describe cómo era la situación de las

mujeres en el pasado, en particular con relación al matrimonio, donde debían pasar de la 'tutoría del padre' a la 'tutoría del esposo':

> "*Analizando con una mirada, desde hoy, a pues si eso se daba, pues eso, de alguna manera permitía que la mamá estuviera más cerca de los niños, porque estaba ahí muy cerca…pero con un agravante, el agravante era que la mujer no recibía educación, o sea, era claro que la mujer, no tenía derecho, según los abuelos nuestros, no tenía derechos, ¿pues para qué?…si ella tenía que atender al esposo, y es para atender las cosas de las labores, no merecía, no se le consideraba que tenía educación o que debería tener… que ella iba a la escuela o tal vez no iba, si iba, tal vez hasta lo que alcanzara avanzar, tal vez dos años … Cuando la señora ya está en su hogar, ya se supone que la duración de ese hogar depende de ella… , pues en cuanto es ella la que se va a comportar muy bien, depende de ella, no tiene derecho como a reclamar al esposo, 'a decir'…no tiene derecho a nada, es el señor el que tiene derecho a salir, a andar...*" (Mujer adulto)

Luego continúa, describiendo las transformaciones más recientes con relación al rol de la mujer y su relación con lo que estaban viviendo

> "*Entonces, si miramos, la mujer, también va haciendo esos avances, a medida que la educación avanza, y en la medida que va cambiando, siempre con las restricciones del mundo occidental hoy todavía, pero en las comunidades rurales, se sentía con las decisiones, no con los recursos… mi mamá me contaba que tenía algunas fincas, que el papá, le había dado, y ella iba, ella misma a recoger las cosechas, y ella se las traía a mi papá… a que él dispusiera, era él que decidía qué hacer con los recursos. Entonces ella no tenía oportunidad de decidir, ella tenía cierta autonomía de pronto para mandar a los hijos… pero para asuntos económicos, no tenía la capacidad de decidir qué hacer… la fe bahá'í fue la que nos ayudó … eso hizo que las niñas de aquí, fueran primero a la escuela, antes de irse para Cali, a los trece catorce años, que salían del cuarto o del quinto, en vez de ir a buscar un cupo al colegio para mantenerse… cambio acá, tenían interés de que los hijos debían ir a la escuela… Entonces, en ese proceso, la mujer va adquiriendo cierta libertad … entonces yo pienso, que eso es producto de las instituciones, del acompañamiento de instituciones, porque aquí llegaron, llegó FUNDAEC mas directamente, con la fe llega FUNDAEC, llegan las instituciones, y con las instituciones llegan profesionales, profesionales de todas las aéreas, porque tuvimos la oportunidad de contar con profesionales que ayudaban a explicar cosas de las siembras, o a irme noche a mirar cómo sembrar mejor, cómo se produce mejor, cómo se organizan las asociaciones de ventas, empieza a fortificarse el trabajo de la*

agricultura, porque detrás de mano de la fe bahá'í, esta todo ese acompañamiento de FUNDAEC… Entonces, yo siento que, la libertad de la gente, de nosotras las mujeres, fue un proceso que fue acompañado por instituciones, fue acompañado por el aspecto religioso y fue digamos, fortalecido por el tejido mismo social que existía dentro de una comunidad, por las necesidades mismas de la comunidad, hacían que poco a poco se volviera necesario que la mujer participara, y que fuera la que se encargara de algunas labores eminentemente sociales, para el crecimiento de la comunidad, y poco a poco, ya la gente, uno ve que, ya no importa quien esté liderando procesos de comunidad o en la casa, o sea, aquí en esta comunidad, la parte de…digamos la parte del sexo ha ido avanzando, pero de alguna manera, no es que se voltee la torta, sino que, sencillamente ha ido creciendo un poco parejo." (Mujer adulto)

Como narran los miembros de la comunidad, con el paso del tiempo se fueron dando transformaciones sociales en el mismo país, como el surgimiento de los derechos políticos para las mujeres, el acceso a la cédula de identidad (registro civil), la promoción de nuevas políticas estatales (el 'desarrollo' rural y modernización que hemos descrito en otros apartados), y cambios culturales que gradualmente se fueron extendiendo, junto con el acceso a más educación para la generación de los que fueron niños o niñas en los años setenta; sin embargo, al ser una comunidad rural, esos procesos estaban marcados por las dinámicas de separación entre el 'campo' y la 'ciudad', debiendo recorrer grandes distancias para llegar al colegio, a lo que se sumaba la distancia 'social' y 'política' entre los 'centros' de dominación y las comunidades 'dependientes' a su alrededor. En este sentido, los relatos de la comunidad asocian la llegada de los programas de FUNDAEC y las iniciativas de inspiración bahá'í como una forma de empoderar a las comunidades para responder mejor al contexto de transformaciones que se estaba dando en el país, liberándose de la dependencia hacia 'caudillos' o 'gamonales' locales, al mismo tiempo que les permitía dirigir estos esfuerzos en una dirección diferente y novedosa.

De acuerdo a los relatos, en época Quinamayó era la comunidad más grande y que en esa época incluía administrativamente a todas las demás 'veredas', y donde se concentraba los principales beneficios que llegaban desde el Estado, pero que no fluían hacia las otras comunidades:

"*… esta comunidad, este pedazo de la comunidad grande, como sufre un estrés por rechazo… en qué sentido, desde el punto del movimiento de aportes económicos del Estado, por ejemplo, el Estado aporta cosas, o aportaba para poder usar en el pasado, aportaba recursos, porque había una movilización de la comunidad, ya existe la Vereda, por ende existe la región, y existe la Junta de Acción Comunal… la región grandísima, pero su acción central está en el lugar de Quinamayó, que está más abajo… ellos recibían la acción del gobierno… pero todo se volvía a quedar allí, entonces, ese pedazo de esa región, que era donde funciona la cabeza de la Junta, entonces, ahí se quedaban los recursos, para la energía, se quedan muchas mejoras, incluso están las escuelas que correspondían a todo, esa vereda es grandísima, y estaban las dos escuelas allá, entonces uno tenía que caminar hasta allá para ir a las dos escuelas… cuando estaba la escuela en esta misma región, nosotros somos los niños, y en ese tiempo, seguramente, estamos hablando de los años 60 ,70… lo que somos los adultos y los viejos ahora aquí en la comunidad… Entonces, ellos, centran allá los recursos, pero genera una acción de los habitantes, que empieza a ver la belleza de allá, y entonces como que hay rechazo y desprecio… porque no lo comparte… siempre ponen allá los recursos, si porque allá están los gamonales de la vereda, que son las 'cabezas', porque de pronto, uno acá, no se metía a ser el presidente de la Junta, entonces allá, estaban los que firmaban todo…la energía llegó allá primero, entonces eso generaba, que allá era diferente, entonces, eso hacía que la gente lo mirara con rechazo, en otro lugar de la vereda, decían 'pueblo de lata' a este pedazo de acá, 'nosotros acá tenemos y ustedes no, pueblo de lata', había como una discriminación…Entonces por eso digo yo, que esta comunidad venía con un estrés… Entonces, en ese proceso, cuando, eso es como en 1970, que la gente decide buscar propiamente su propia independencia, desde el punto de vista desde del Estado, al conformarse como Vereda, y al conformarse como Vereda, pues obviamente, se hace la personería de la Junta (JAC), se establece la Junta y se le busca personalidad jurídica, para que quede legalmente constituida la Junta, y entonces, ya le tengan directamente en cuenta, la asignación de recursos, que en ese tiempo algunos recursos eran asignados, otros eran disputados por cuestiones políticas, 'ustedes votaron así que no les damos de esto'.... entonces, los mayores de nosotros, ellos lo que hacen, que empiezan a gestionar eso, y entonces ahí es donde arranca el proceso de lo que hoy se llama Alegrías, por eso nosotros asumimos el nombre, nos tomamos ese nombre de la historia de Alegrías, como quien dice, a la hora de escoger el nombre, la historia de los esclavos…*" (Mujer adulto)

Entonces es muy claro que la JAC que surge en Alegrías en los años setenta es fruto también de una búsqueda de mayor independencia y autonomía frente a este proceso de 'modernización excluyente' que hemos estado analizando a lo largo de este capítulo, y los procesos de desintegración social, económica y política que generaba, debiendo las comunidades encontrar formas de lidiar ante el contexto de fuerzas sociales en 'competencia' para acceder a los pocos beneficios que el Estado 'desarrollista' de la época comienza a generar, pero en el contexto de clientelismo político y dependencia cultural que implicaba (la llamada 'revolución de las expectativas' ante los beneficios del estado, que en esa época estaba más lejano de los 'márgenes' de la sociedad, pero finalmente reducido a una serie de 'paquetes' y bienes materiales que se 'repartían' de manera descoordinada, como el acceso a luz eléctrica o 'energía', la construcción de acueductos, la tecnificación de la agricultura, los intentos de reforma agraria, etc.). En este contexto entonces es cuando llegan los programas de FUNDAEC y las enseñanzas de la fe bahá'í a esta comunidad, dando de alguna manera mayor 'impulso' a este proceso de *empoderamiento* que estaba emergiendo, por medio de estas conexiones y 'acoplamiento' de procesos, pero que lo va llevando en un sentido diferente. Como señala el relato, ayudó a que la comunidad estuviera 'lista' para aprovechar las 'posibilidades' que se iban dando con estas transformaciones sociales y políticas en el país, pero también para impulsarlo en una dirección novedosa:

> "*Entonces si uno mira eso, en la medida que cambian los procesos del Estado, que son lentos, pero que a la parte rural, llegan mucho más lentos de lo que están en las ciudades, entonces, así mismo las familias, también van siendo como afectadas en sus proceso de dinámicas de vida. Entonces es allí, donde yo analizo, que la comunidad de nosotros, seguramente esos cambios los asumía mucho mejor, que otras comunidades, que de pronto no iban a la par con esos pequeños cambios del Estado. Yo siento, como si hubiese sido una 'llave', siento que si usted estaba más listo, le sacaba mayor provecho al pequeño cambio del Estado y a las posibilidades que daba, pero si no estaba tan listo, ahí, entonces se iba quedando rezagado*" (Mujer adulto)

5.6.3.5 Religión y entendimiento

Siguiendo con el hilo de nuestro análisis de los temas centrales de este estudio fenomenológico, y sus interconexiones, podemos decir que este proceso de transformación y liberación, basado en un proceso educativo de contenido espiritual y científico, implicaba

acercarse a nuevas nociones para entender a la misma religión y su rol en la sociedad. Sin embargo, este no fue un proceso de ruptura con sus tradiciones y creencias, sino más bien les permitió hacer un diálogo, o en sus propias palabras, 'enlazarlos' con el conocimiento moderno. Los siguientes relatos dan cuenta de estas dinámicas.

> "*… era muy fuerte la enseñanza de la creencia en Dios, muy presente y tajante… era un deber participar. Era un momento propicio, justo en un momento en que le permite enlazar…. Hace que los jóvenes encontremos una libertad de servir y creer en Dios, y no se así cohesionados, sino que da una posibilidad de libertad, tengo la posibilidad de indagar, decidir, complementar… no una creencia ciega de una manera… nos permitió a nosotros encontrar, no romper la relación con Dios y amar a Dios, pero también avanzar en conceptos nuevos*" (Mujer adulto)

> "*… no me permitía a mí a ciertos entendimientos, porque de pronto sí se le prohíbe, sí se le dice, lo preparan a uno para una vida después de la muerte como único propósito, como que uno se asusta pues, pero no le prepara para una vida diaria, aunque le pueden decir… Pero la fe bahá'í, por ejemplo, le permite decir a uno, 'que no, que es desde ya que estamos viviendo el proceso', entonces empieza uno a querer cambiar, y esos cambios introducirlos en la vida…*" (Mujer adulto)

Llama la atención una en estos relatos, y en conexión con los que reflejaban procesos de empoderamiento, una especie de conexión entre lo espiritual y la capacidad 'reflexiva', de 'análisis', que hemos visto también como uno de los elementos que buscan o reclaman los discursos de transición civilizatoria. También las maneras en que esta reflexividad ha ido empoderando o 'liberando' capacidad en las personas para asumir ciertos procesos en la vida de la comunidad, en especial las mujeres, al tener una mayor seguridad económica por un lado, pero al mismo tiempo dirigiéndola hacia un fin más profundo, como el dar prioridad en su uso para la educación de los hijos, o el estar más cerca de ellos al permanecer trabajando la finca en la comunidad en vez de migrar para buscar trabajo en las grandes ciudades, etc, como vimos más atrás.

Al parecer, detrás de este proceso de empoderamiento, con implicancias tanto internas como en sus relaciones con entidades externas, había una transformación mas 'profunda' en el nivel de 'lo cultural', expresada muchas veces en aspectos aparentemente 'sencillos' pero que

reflejaban cambios mayores, como los que hemos visto en las relaciones entre los géneros, en el desarrollo intelectual, en la relación con el conocimiento científico, en la capacidad de aprender y generar un diálogo entre los avances de la modernidad y los elementos 'propios', y una noción de religión que permitía o mejor dicho propiciaba eso. Esta relación entre formas de expresión de lo espiritual en la 'vida cotidiana' y a la par del avance de las capacidades intelectuales, es a lo que nos hemos estado refiriendo como transformaciones en el proceso de construcción de civilización.

5.6.3.6 Prosperidad material de base espiritual

Los relatos registrados sugieren que este proceso de transformación se ha plasmado en una noción de prosperidad donde lo material está establecido sobre una base espiritual, permitiendo que esta comunidad comience a recorrer un 'sendero' que lo lleva a la creación de algo nuevo, donde lo individual y lo colectivo, el bienestar personal y el bienestar social, están cada vez más conectados. Los siguientes relatos dan cuenta de esta dimensión, el cual se conecta también en los otros temas que comentaremos después.

> "*Esa relación entre el conocimiento religioso que llegó a la comunidad y el desarrollo, y también el avance de los individuos y como comunidad, yo creo que se empezó a manifestar desde el primer momento cuando las personas comenzaron , a través de las enseñanzas de la fe, empezaron a ver que aquí hay una fuente, entonces la cuestión religioso solamente del dogma y del rito no es suficiente, ese nuevo conocimiento que trae es devoción y servicio, transformación personal y social ... comenzó a manifestarse en la educación, que estaban mencionando … comenzó a verse en esas dos líneas de acción …. Siempre han estado involucrados en la vida social de la comunidad… la educación, escuelita, la tienda comunal, los grupos solidarios, la agricultura e iniciativas de desarrollo… todo eso ha sido inspirado de las enseñanzas de la fe, y también se ha consultado con la ciencia… pero la inspiración ha sido de la fe, el progreso de los individuos, pero debe estar conectado con el progreso de la sociedad*" (Hombre adulto-joven)

> "*… lo bueno es que los que han crecido, que han hecho su economía más sostenible, o sea han sido más prósperos, como ya traían esa parte espiritual, están haciendo buen uso de sus dineros. Entonces por ejemplo, han mejorado sus casas, tienen sus casas más dignas, están también aportando para la educación de sus hijos, entonces, no es una cosa que bueno 'crecieron material,*

pero no sirvió', porque está siendo bien invertido, y también ayudan a otros… Luis estaba contando, que además que él se ha beneficiado de su parcela, también muchos, otras generaciones se han beneficiado, en el sentido de que él va y les enseña cómo se hace y eso… Y el hecho de que uno no encuentre un 'trabajador' aquí, eso también es una muestra de crecimiento… Cada uno tiene su parcela, ya no trabajan a otros, trabajan ellos en lo de ellos, y también hacen mingas para ayudar a otros… y va a dar más porque hay generaciones que vienen ya educadas, también van a poder mucho más de lo que pudieron hacer los padres aun con la escasa educación que tenían…" (Mujer adulto).

"*Entonces, ¿cómo se financiaba esta escuela? Para financiar esta escuela, entonces, en estos procesos de desarrollo comunitarios, nosotros nos reunimos y creamos una tienda comunitaria. Y de los recursos que esta tienda comunitaria generaba, eran para pagar los sueldos y los gastos de las escuelas. Entonces esto ayudaba significativamente para cubrir los costos de la escuela. ¿En esa tienda qué hacíamos? E propósito de esa tienda era vender, acercar los bienes de consumo a la gente, todo lo que tenía que ver con víveres y enceres, que la gente necesita. Y también comprar parte de la producción. Y a veces se generaban unas actividades de trueque. La gente llevaba sus productos y se le podían intercambiar por bienes que ellos necesitaban. Entonces esa tienda tenía una estructura, que era una persona que la atendía básicamente, que hacia toda la gestión de atender el negocio. Y una Junta, que era la que tomaba las decisiones, de qué compra, de precios, de qué se vende, era guía de precios. El propósito no era ganar mucho con ella, pero si prestar un buen servicio. Ya que, en ese momento no habían tiendas cercanas ahí en la comunidad. Era difícil adquirir cualquier tipo de productos. Y teníamos allí también, la venta de insumos para los agricultores, además de víveres, vendíamos ahí los insumos. Y los vendíamos de una manera muy particular. Vendíamos las cantidades que la gente necesitaba. Lo que en el comercio no era así, la gente tenía que comprar las cantidades que el comercio ofrecía, no las que ellos necesitaban. Entonces, en la tienda, hacíamos el trabajo de detallar o vender al granel, si alguien necesitabas un kilo, necesitabas una libra, necesitaba cinco kilos de un determinado insumo agrícola. La tienda tenía esa capacidad de pesar, medir, del agricultor. Entonces, esa tienda, iba ahí paralela con lo que era la educación, que era lo que le ayudaba para esto.*" (Hombre adulto)

Como mencionamos más atrás, con el apoyo de FUNDAEC fueron surgiendo varios proyectos productivos en la comunidad, pero que también eran aplicados sobre la base de ciertos 'principios espirituales' tanto individuales como colectivos:

> "*FUNDAEC logró hacer investigaciones agrícolas a través de parcelas ahí también de la misma comunidad. Donde encontraron algunas maneras de organizar la producción, y para lograr que fuera más productiva y rentable la tierra de los campesinos de ahí de la vereda. Entonces, establecieron lo que FUNDAEC llama 'cultivos asociados'. La gente empezó a tener cultivos. A tener en un mismo lote, varios cultivos. Se lograba mayor productividad de la tierra, lograba un mejor flujo de ingresos, porque habían varias cosechas en el año, eso le generaba un poquito más de estabilidad, y también la gente podía aprovechar mejor este recurso de tierra, y toda esa alelopatía que se da entre una planta y otra, que una contribuye a una cosa, la otra contribuye a la otra…Entonces las producciones eran muchos más eficientes. Y aun se incorporaron nuevas especies que no existían en la comunidad… Ahora, esos programas de crédito venían acompañados de más capacitación. La gente tenía un conocimiento tradicional pero, pues la ciencia avanza. Entonces, FUNDAEC lo que llevó fue ese conocimiento más actualizado. Obviamente un balance entre lo que la gente sabe y lo que decían los nuevos descubrimientos científicos. Entonces, este tipo de cultivos y las condiciones de la gente mejoró. Mucha gente mejoraron sus viviendas, mejoró su ingreso, pudo mucha gente mandar a sus hijos al colegio, que también había escasez de recursos económicos y esto proyectos ayudaron bastante.*" (Hombre adulto)

Pero lo que es interesante es que todos estos programas y proyectos productivos iban acompañados de un proceso de capacitación, incluyendo la aplicación de determinados principios espirituales en combinación con los aspectos técnicos:

> "*Este programa tenía unos componentes, tenía un componente técnico, que era donde se le daba toda esta capacitación técnica acerca de los proyectos, que la gente podía desarrollar. Entonces, habían unos cursos muy específicos… Igualmente tenía un curso de subsistemas, donde se le enseñaba a la gente como preparar el terreno, que cultivos son los apropiados para esos terrenos, cómo sembrar, a qué distancias, cuáles son sus ciclos vegetativos, y toda la parte técnica relacionada con cultivos, con los subsistemas específicos. Hay otro curso que era el de negocios. Entonces, el curso decía como escoger y mejorar un negocio. Era, despertar en la gente ese interés de tener una actividad productiva, digamos de tipo comercial. Identificar de pronto una necesidad*

y de establecer un negocio que, pudiera satisfacer esa necesidad en la comunidad, y a la vez pudiera generar ingreso a la persona… Eso por el lado de la parte técnica. Pero, paralelo a eso, había todo lo que llamamos una capacitación básica, que era la que formaba a la gente en valores humanos. Y ahí en esa capacitación técnica había una serie de cursos, teóricos también, pero que también se iban dando en la práctica, así la gente lo iba aplicando. Un curso de eso era La Unidad. Le enseñábamos a la gente cómo es que debemos ser unidos. Y como resultado de ese curso de Unidad, la gente finalmente formaba lo que llamamos los Grupos Solidarios, que tenía que ver un poco con la organización, cómo la gente se organiza para la producción. Después del curso de La Unidad, pues, la gente se seleccionaba, todos los participantes seleccionaban, en sus dos o tres, o cuatro compañeros con los cuales podría trabajar y así formar lo que era un Grupo Solidario. Y en ese grupo solidario, ellos tenían acceso al crédito, se apoyaban mutuamente para avanzar y establecer los proyectos. Otro curso que se veía ahí, también era La Responsabilidad. Así que también se hablaba ampliamente la responsabilidad, acerca de cómo es uno tiene que ser responsable, cómo es que uno es solidario con los demás, si es que uno no piensa solamente en uno como individuo, sino que, como ser humano vivimos en comunidad, vivimos en sociedad. Las acciones de uno ayudan o perjudican a otro, dependiendo lo que hagamos. Eran cursos, y también con muchas situaciones reales de la gente. Lo que trataban ahí en esta parte de los cursos era cómo aumentar ese nivel de valor que requieren para vivir más en sociedad. Hay otro curso que era La Confianza, la honestidad en los negocios, usted tiene que ser honesto cuando va a hablar con otra persona, cómo usted es honesto no sólo de pensamiento sino también cuando actúa, cuando usted va y vende un producto, cómo es que uno selecciona, no va engañar vendiendo productos malos, o pesando de pronto menos, a la hora de pesar, en vez de pesar un kilo, pesa 900 gramos, o empezando como a comparar, en este caso la honestidad es fundamental. El otro curso era La Excelencia, tenía que ver cómo es que uno es excelente cuando uno hace las cosas, y que es mejor hacer las cosas bien y con excelencia, que hacerlas regular o mal, porque el que las hace regular o mal, las tiene que volver a repetir, y no se le ve progreso… Además con la otra particularidad del ejemplo también, que se mostraba. Nosotros siempre dábamos confianza, la gente eran nuestros amigos, todos nos consideramos como amigos y eso eran un poco más, los principios que fuimos colocando… la gente que estuvo ahí, lo veía como algo novedoso, y realmente que era emocionante… la gente… escuchar estas cosas que nunca las habían escuchado, no había visto algo de esa manera, como integral… del conocimiento técnico y este conocimiento de

información en valores que nosotros llamamos así, pero que cotidianamente era más…se llama principios y valores religiosos y con la moral" (Hombre adulto)

Estos relatos reflejan la 'semántica' o 'lenguaje' que estaba emergiendo en los programas de FUNDAEC y con la cual interactuaba esta comunidad, combinando las dimensiones técnicas con las 'espirituales' en la aplicación de estos enfoques en la vida individual y colectiva (por medio del concepto de 'principios espirituales'); así, cuando se impulsaban proyectos productivos, estos iban no sólo en beneficio individual o familiar, sino que en términos también de las necesidades de la comunidad, bajo la noción de ofrecer un 'servicio' a ésta y horizontes sociales como la solidaridad, con las dimensiones de excelencia y honestidad que implicaba. Además estos esfuerzos de aplicación de conocimientos científicos iban en armonía, o en una actitud de respeto, hacia el conocimiento tradicional de la comunidad, viendo maneras de ayudar a recuperar ciertas prácticas, al mismo tiempo que aplicaban los avances de la ciencia con un fin social y comunitario, como el caso de los cultivos asociados o lotes con subsistemas de alta eficiencia. Aquí se puede apreciar la dimensión 'civilizatoria' que reflejan estas vivencias de interacción con este contenido, que podrían pasar por ser partes de un programa de desarrollo más, pero que contenían toda una filosofía y visión del mundo sobre una manera más integral de hacer las cosas, así como sobre otro tipo de relaciones sociales e interpersonales, fortaleciendo aspectos como la vida 'en comunidad' y la 'armonía' entre los propósitos individuales y los colectivos, justamente uno de los aspectos más abordados por los discursos de transición civilizatoria, con sus críticas a la sociedad 'materialista' de consumo, reclamando un verdadero cambio 'cultural'.

5.6.3.7 Identidad en agricultura familiar

Esta temática se conecta rápidamente con otro elemento que aflora claramente de estas vivencias, cual es una especie de identidad en la opción agrícola familiar en esta comunidad, aunque no exenta de desafíos (como veremos al final de este análisis). El proceso de capacitación y transformación que hemos descrito los lleva a aprovechar cada vez más sus pequeñas parcelas, desarrollando un modelo de agricultura campesina basado en pequeñas unidades familiares, las que por medio de los cultivos de subsistemas pueden dar seguridad alimenticia a la familia a lo largo del año, en el contexto de un entorno regional de monopolio

de la tenencia de la tierra y alta competencia que dificulta otras opciones económicas. Pero detrás de este modelo también había una visón de transformación en los estilos de vida y patrones de consumo, como parte de un proceso de cambio civilizatorio también. Los siguientes relatos presentan algunas experiencias bajo esta temática.

> "*Soy uno de los primeros frutos de impulsores de FUNDAEC, del SAT. Eso contribuyó mucho a que nosotros despertáramos la visión, me parece que crecimos muchísimo, pudimos aplicar lo aprendido dentro de la comunidad, apoyando sobre todo la parte agropecuaria, hablamos de subsistemas y empezamos a contribuir a la parte de la subsistencia de la comunidad.*" (Hombre adulto)

> "*… lo de la agricultora… mi mama trabajó en FUNDAEC y nos enseña mucho sobre eso… si, la comunidad se refleja como diferente a las demás*" (Hombre joven)

> *"Y en FUNDAEC, se iniciaron los procesos de investigación agrícola para mejorar las condiciones de producción y de vida de los campesinos ahí en la vereda. Con ánimo de mejorar su productividad, mejorar también sus ingresos, mejorar también su manera de vida, porque Alegrías era una comunidad relativamente de bajos recursos… básicamente la gente vivía de la agricultura, Lo que trataba de buscar FUNDAEC, era buscar mejores alternativas, para mejorar la productividad de las tierras que tenían los campesinos."* (Hombre adulto).

> "*Capacitación y después también créditos… en esa época era muy difícil obtener un crédito en el sistema financiero tradicional… FUNDAEC proveyó un programa… muchas personas se beneficiaron para mejorar sus casas, proyectos agrícolas, que siguen ahora…*" (Hombre adulto)

Estos pequeños relatos se observa la mencionada noción de identidad en torno a la opción agrícola, siendo una actividad no solo de los hombres, sino también de las mujeres, lo que tiene un impacto en el desarrollo de una opción de vida familiar en la 'finca'. También se menciona la noción de los subsistemas asociados, cual es el mecanismo que les ha permitido impulsar este modelo, basado también en una interacción entre el sistema de conocimiento científico y otros conocimientos. El siguiente relato describe más lo que significa este enfoque:

"*Sí, aquí en la finca por lo menos esta parcela es una herencia que dejo mi padre para tres, somos tres… Y como usted ve, usted ve frutales, ve plátanos, usted ve pasto, usted ve diversidad de cosas…Que es con la idea de los sub-sistemas… uno viene, arranca una matita de yuca, la yuca dulce…Si la forma del sub sistema… está sembrando maracuyá, está sembrando sandia, o sea uno encuentra de todo un poquito… Me parece que eso, uno lo puede ver en la forma en que la gente se está vinculando, mire que Badí está estudiando seguridad alimentaria, mi hija estudió contaduría y nos está sacando los costos para una producción de piñas, o sea a la gente la tenemos ahí como todo un andamiento un andamiaje que está caminando… si y ahí estamos haciendo unos lagos para peces apenas los estamos adecuando, los estamos desbarrando y los estamos alistando para sembrar… Gran parte, es la dinámica que tiene uno de leer textos, entonces va adquiriendo conocimientos… Sí, claro, las cosas integrales donde uno debe velar por la seguridad alimentaria, usted puede ahí ver gallinitas de corral, de patio, yo tengo unas ovejas también, una vaquita de ahí sale la leche la mujer hace el queso, el yogurt, o sea tenemos las ideas en la cabeza y las ponemos en práctica… Es realmente la posibilidad que tenemos dentro de la comunidad de decir y hacer… Tener la teoría y entrar a la práctica, y la mayoría de los que estamos plantando aquí naturalmente es que la idea a un futuro podamos tener un buen cultivo. Aquí la piña la intercalamos con mango… Sí, entonces estamos integrando los cultivos… Sí, en un sentido es primera vez que se hace, porque aquí la idea es 'donde se siembra piña se tala', se deja limpia así como está allá, entonces nosotros estamos midiendo también cómo se puede lograr las dos cosas, o sea en la cabeza tenemos lo de los subsistemas y lo estamos llevando…*" (Hombre adulto)

Es muy interesante observar en este relato cómo la forma de pensar en subsistemas de alguna forma ha quedado plasmada en una generación de agricultores, quienes siguen aplicando esta conceptualización en nuevas iniciativas, dejando claro que no ha sido una mera técnica la que han desarrollado, sino que una capacidad, que puede ser aplicada a nueva áreas e incluso ampliada. También es sobresaliente la manera en que visualiza las diferentes capacidades que han ido surgiendo en la comunidad a raíz de este proceso, luego de una primera generación que se capacitó en los programas de FUNDAEC, ha venido una segunda generación que junto con capacitarse en esos programas también han estudiado diferentes profesiones, pero lo que es interesante es que las han aplicado en beneficio de la misma comunidad y los proyectos que tienen, reflejando la mentalidad de 'bienestar colectivo' que se ha generado; de hecho, justamente por estas razones la emigración ha sido muy baja, y muchos de los jóvenes o

personas que tradicionalmente debían emigrar para encontrar opciones laborales y educativas han permanecido en la comunidad, o han regresado luego de un tiempo corto de ausencia. Además, como veremos con más detalle en el siguiente apartado, estas capacidades han comenzado a generar una influencia en 'veredas' vecinas, u otras personas al interior de la comunidad que no habían participado tan activamente en estos procesos desde un inicio, e incluso ha tenido un impacto en sus relaciones más allá de la comunidad, como con otras entidades y actores, aunque con diferentes grados de impacto. Desde la perspectiva de los discursos de transición civilizatoria que estamos viendo en este estudio, capacidades locales como las que se mencionan destacan mucho en el contexto de necesidades crecientes de provisión de alternativas productivas y agroecológicas en un contexto de creciente debilitamiento de los niveles de 'seguridad' o 'soberanía' alimentaria, reflejando un nivel de 'autonomía' comunitaria no sólo en términos de organización, si no que más importante aún en procesos de generación y aplicación del conocimiento, justamente uno de los enfoques centrales de FUNDAEC. De hecho, algunos de los agricultores de Alegrías, y de algunas comunidades vecinas, están en este momento explorando la producción de productos orgánicos, por un lado como una alternativa de ingresos ante la presión de las fuerzas económicas externas que amenazan constantemente, así como para contribuir a procesos de producción y consumo más sanos en la región de Norte del Cauca.

Esta identidad de lo agrícola refleja también la articulación entre elementos 'tradicionales' con los 'modernos', permitiéndoles desarrollar una opción de vida que recoge lo mejor de cada uno. El siguiente relato explica la manera en los programas de FUNDAEC fueron abordando esta interacción entre los conocimientos tradicionales existentes en la comunidad y la ciencia:

> "*Y lo que se buscaba era llegar a un punto intermedio… Entonces, lo que FUNDAEC buscaba era, mejorar, y en eso sí, ellos estaban abiertos a aceptar mejoras, por ejemplo, un caso típico era la cría de cerdos. Para la cría de cerdos habían dos situaciones que, yo creo que, eran importantes allí. Una situación era la mejora la de razas de cerdos. Entonces, ellos aceptaron la incorporación de nuevas razas mejoradas, en cuanto a su rendimiento. Y también en la alimentación. Porque el cerdo que lo alimentaban normalmente con sobrantes de la finca, con desperdicios, cosas así. Pero ya con FUNDAEC, se buscaba una mejora en la dieta de los cerdos, de los pollos y de las vacas. Y no es una dieta digamos comercial, sino una dieta que se puede elaborar con los mismos productos que ellos producen, y agregarle un suplemento para la*

mejorar la nutrición de estos animales. Entonces, en el caso de los cerdos se preparó con productos muy típicos de la región, que eran, por ejemplo la yuca, la soja, el maíz, el plátano. Entonces se hizo algo que llamaban el ensilaje… Ahora, en las instalaciones también. Para las instalaciones se utilizaron materiales que la gente tenía, que la única intromisión que tenían era que mejorar el piso, en lo de los cerdos. Entonces la gente tenía anteriormente, esto en piso en tierra. Entonces hay que mejorar, porque si el animal no se tiene en condiciones mejores, en estas cocheras, les daban enfermedades en sus partes inferiores… pero todas las demás estructuras eran cosa de la comunidad… tejas de barro, pero era acercar un poquito eso para ir mejorando. No tenían tecnología moderna, ni conocimiento para aplicarlo, ni los recursos para dotarla. Pero había que llevarles algo novedoso, algo nuevo, que les permitiera a ellos subir a ellos el nivel en que estaban y que no implicara demasiados costos… Entonces ellos incorporaron esos conocimientos, y no había ningún choque o contradicción entre ellos. Ahora la cosa, es porque siempre le dimos importancia al conocimiento de ellos, cómo lo hacen, cómo lo están haciendo ¿Y qué tal les parece si, hacemos esto, esto y esto? porqué estas nuevas razas, esta nueva variedad, implica esto y esto y esto, y ahora tenemos que ir mejorando…esa fue la clave, nunca se desconoció y siempre no hubo choque, o sea no se trató de imponer tampoco nada" (Hombre adulto).

Es muy interesante este relato porque refleja de manera muy práctica y concreta cómo se iba combinando en la dimensión productiva el conocimiento moderno con las prácticas tradicionales, introduciendo pequeñas 'mejoras' en ciertos aspectos de la producción pero que no implicaban un cambio drástico con el estilo de vida, y que además aprovechaba varios elementos que ya estaban en uso (como los productos típicos de alimentación, o de construcción, etc.). Podemos reflexionar un poco sobre este concepto de 'mejora', porque tradicionalmente ha sido parte de la narrativa 'clásica' del desarrollismo, las nociones de progreso y 'mejoramiento'. Pero esto nos recuerda el análisis que hicimos en el capítulo 4, donde la presencia de algún elemento de 'linealidad' o tecnología 'moderna' no implica necesariamente la adopción de todo un paradigma sociocultural, pudiendo darse elementos de integración justamente en este tipo de dimensiones, como entre lo lineal y lo cíclico, o lo tradicional y lo moderno, teniendo más importancia el 'sentido' o propósito a largo plazo con el cual se estaba llevando a cabo la acción. En este caso, no se trata de 'convertir' a los campesinos en grandes productores, o llevarles hacia esa lógica, como intentan supuestamente los proyectos tradicionales de desarrollo, o que implican en sus metodologías; más bien se trata

de buscar alternativas que les permitan enfrentar las fuerzas de desintegración en su entorno, introduciendo pequeñas mejoras tecnológicas en diálogo con sus prácticas culturales que les den mayor estabilidad económica, al mismo tiempo que van avanzando paralelamente en diferentes dimensiones de construcción de un bienestar más integral, encontrando alternativas de transformación. En este sentido, el concepto de 'mejoramiento' se aplica frente a una situación de mundo en 'crisis', promoviendo diferentes formas de acción que buscan la integralidad, lo que puede implicar en algunos momentos avances económicos, en otros casos la deconstrucción de ciertos procesos o tipos de relaciones, o la regeneración de otros, etc. Desde esta perspectiva, se podría decir que los discursos de transición civilizatoria mantienen en un sentido amplio algunos elementos de un discurso de 'desarrollo', en cuanto promoción procesos de transformación social, pero desde una perspectiva crítica a la modernización, buscando un bienestar integral e interdependiente ante la crisis ecológica y social en que se encuentra el mundo. Pero sobre este punto regresaremos en nuestras conclusiones del estudio.

5.6.3.8 Identidad en servicio a la comunidad

Uno de los elementos centrales que aflora constantemente en estos relatos, y que se podría decía es uno de sus elementos 'esenciales' y trasversales, es una identidad cultural en torno al 'servicio'. Esto está muy vinculado al tema del aprendizaje y el apoyo mutuo que vimos más atrás, así como del contenido espiritual, pues finalmente como se ha mencionado se relaciona el propósito del conocimiento y de la educación el 'servir' a la comunidad, un propósito que emerge de ese contenido espiritual (y como hemos visto en los ejemplos sobre proyectos comerciales, agrícolas, educativos, etc., que se han mencionado en los relatos). Lo que es interesante es que también este concepto de servicio no refleja nociones como 'caridad' o 'asistencialismo', que ha caracterizado otros contenidos religiosos o espirituales, sino que más bien lo asocia con nociones de acción y transformación, junto con ideas como construir lazos comunitarios y cooperación.

Describiendo cómo desde un inicio estaban interconectados estos contenidos espirituales y materiales, junto con la construcción de lazos de amistad y colaboración con la comunidad, uno de los 'ingenieros en bienestar rural' que inició estos procesos transformativos en la comunidad menciona lo siguiente acerca del impacto en las familias con que interactuaban:

"… se inició con una clase de niños recuerdo…y eso era una clase con 20 niños que llegaban a esa clase, de ahí nomás, de alrededor. Entonces, se forjó esa buena relación con los padres de estos niños, al mismo tiempo como estábamos estudiando en FUNDAEC, entonces, una de las cosas que nos exigía FUNDAEC era, hacer una descripción de la comunidad, entonces con cada familia, íbamos y tratábamos de hacer una descripción de la familia, que era la demografía…con cuantas personas, las edades y eso…la otra cosa era por ejemplo, la vivienda cómo era, la economía, de qué vive, cuánta tierra tiene, cómo la utiliza. Ese proceso, de describir las familias, nos acercó mucho, lazos de amistad con la familia entera prácticamente, porque por un lado se hablaba con los padres, tanto de la fe, como también…de que si usted tiene, ese pedazo de tierra, entonces, usted puede sembrarlo, podemos hacer tal cosa, entonces, se interactuaba por todos los aspectos de la familia, por otro lado, sus hijos estaban en las clases de niños, los jóvenes empezaban a estudiar también los cursos del instituto, y también 'dentraban' a estudiar los libros de FUNDAEC. Entonces, era una integración bien buena, en todo el proceso, tanto espiritual como de desarrollo económico del bienestar de la familia… Entonces, uno conocía el nombre de cada persona, en el caso mío, que era como una persona que llegaba aquí, el hecho de hacer 'descripciones' me sirvió mucho, porque yo no conocía realmente… y entonces, empieza una familiaridad y una relación que ya es diferente, porque ya es de acuerdo a cómo es la situación de la persona, entonces, ya empieza uno a preocuparse por la persona, cómo es, y ver las necesidades, y eso de verdad como que ayudó mucho pues, a que la gente cogiera confianza también en nosotros …'" (Mujer adulto)

Es interesante observar el tipo de interacciones que esta vivencia transmite, coherente con el marco conceptual de FUNDAEC de ver patrones de 'unicidad' o de superar la tendencia a la 'separación' en el análisis tradicional de la realidad en el mundo del desarrollo, por el énfasis en la dicotomía 'dentro y fuera', que ya hemos analizado. De hecho, este proceso de 'descripción' conjunta de la realidad, una capacidad en sí misma que es abordada en algunos de los textos que analizamos en el apartado anterior (texto de Clasificaciones y también Sistemas y Procesos), fue la que generó la escuela tutelar, así como la tienda comunitaria que se estableció para financiar su funcionamiento, y otros proyectos similares, que fueron todos saliendo de esas 'descripciones' y lecturas de la realidad que FUNDAEC, con sus materiales de investigación-acción en torno a diferentes procesos de la vida rural, promovía, ayudando a los participantes identificar diferentes maneras de 'servir' a la comunidad:

"*Entonces, luego cuando se hizo esa descripción que se hizo, se detectaron las necesidades, entonces, por ejemplo, lo de las mingas para el trabajo de la vivienda… porque habían unas casas que estaban en muy mal estado, que necesitaban como…mejorarlas…era un mejoramiento de viviendas, se llamaba eso, entonces, salió de esa descripción, también salió lo del kínder, de esa descripción, porque había como la necesidad de todos esos niños ahí creciendo, y que con las clases de niños, no hubiera toda la capacidad, como para aprender… y también había una dificultad, para que en la escuela del pueblo, recibieran los niños de las veredas. Cuando uno iba a inscribir su hijo en la primaria, ya estaba el cupo lleno, y generalmente había como un rechazo, porque los niños iban muy atrasados, porque los de allá siempre los mandaban a algún sitio, para que aprendiera a estudiar, a escribir, ya manejaban hasta el lápiz. Pero, después de que se organizó el kínder aquí, ya habían dos escuelas que nos los recibían sin ningún impedimento, porque los niños ya iban muy adelantados, entonces, eso también, fue una necesidad. También lo de la tienda comunal fue una respuesta a la necesidad que había de sostener económicamente a la escuelita, pero también, eso mostró la exclusión también, que era una comunidad donde la comercialización de la tortilla de maíz, era como la base económica principal de la mayorías de las familias, entonces hubo la necesidad de organizar esa parte, por lo menos la venta del maíz, y la idea era organizar el molino también, pero no alcanzamos a llegar allá, para que pudieran moler acá mismo su…el maíz, y todo.*" (Mujer adulto)

Es muy interesante observar los diferentes procesos que iban emergiendo por estas interacciones iniciales entre elementos espirituales y materiales, reflejado en las Escuelas Tutelares, pero después en las otras iniciativas como la tienda comunitaria, que junto con perseguir ciertas necesidades económicas y financieras, tenía un fin social y solidario de proveer un servicio a la comunidad, reflejando la concepción de lo 'espiritual' en la acción que hemos identificado en el marco conceptual de FUNDAEC y el CUBR. Estos relatos concuerdan también con lo que hemos visto en nuestro análisis de marco conceptual de FUNDAEC en cuanto a la metodología perseguida, de analizar determinados procesos de la vida rural y comunitaria, y de promover acciones de investigación-acción que permitan superar fuerzas desintegradoras, en especial en el contexto de comunidades afrodescendientes en los 'márgenes' de los procesos de modernización excluyentes, abordando cuestiones bien prácticas y 'concretas' de la vida 'real'; estos procesos a su vez fueron generando los materiales

educativos que luego pudieron expandir el proceso de capacitación, una vez que se habían demostrado en la acción sus efectos constructivos.

5.6.3.9 Integración en la vida del territorio

Como se ha hecho claro a lo largo de esta secuencia de temas, los procesos que iban surgiendo en la comunidad de Alegrías no estaban dirigidos únicamente a los que participaban directamente de las actividades de la 'fe bahá'í', sino que para toda la comunidad, e incluso más allá. Esta dinámica de participación en la vida de la sociedad ya fue descrita más atrás como un 'encuentro' entre dinámicas de la propia comunidad (deseo de liberación, empoderamiento) y los enfoques que FUNDAEC comenzó a promover a través de los programas que iban surgiendo con la experiencia. Esto permitió a la comunidad, hasta cierto punto, enfrentar un entorno cultural que buscaba la dependencia política a través de políticas sociales, una característica latinoamericana.

> "*No teníamos alumbrado… ha sido por la cuestión política… otras tenían … ha sido una comunidad reservada en el tema político … la energía aquí se hizo con la fuerza de todos … poco a poco fueron teniendo los materiales , para comprar los transformadores… las mingas… se hizo con trabaja comunitario…*" (Hombre adulto)

> "*No teníamos padrinos políticos para el agua, el acueducto… lo hicimos también … ir a buscar los recursos, luego el trabajo, organizar a la gente ,las zanjas … muestra como la comunidad se organizó…"* (Hombre adulto)

Una voz interesante para escuchar entonces es a la misma la Junta de Acción Comunal (JAC), para observar desde su perspectiva cómo ha sido la influencia de este contenido espiritual y material en la comunidad, desde los programas de Fundaec:

> "*… de que cómo ha sido la influencia de la religión con el desarrollo de la comunidad, hay una cosa que en lo personal, lo hemos vivido muy... ha sido como muy acertado, pues para usar una palabra…Y esa entrada de la religión aquí, digamos directamente de la religión bahá'í, a la comunidad, se da con el desarrollo que está iniciando con un nuevo despertar que se está dando en la zona, y quizás ese nuevo despertar y ese vínculo de la religión en esta comunidad, la ha llevado*

a que haya tenido un mejor desarrollo, y que pueda comparar con los que están al lado, con los que estuvieron al lado, que no tuvieron esa oportunidad o que no acogieron la propuesta… Y básicamente del ochenta, que entra, que se inicia la fe bahá'í por acá en la región, y ella entra siempre influenciado la JAC, a pesar de que, la gente que estaba en esa época no conocía pero siempre fueron receptivos… La JAC se crea en el 74´-75', nace como JAC, y ya imaginará usted, la gente que viene, viene gente que tiene la estructura, ha sido la católica, pero esa gente, tenía la mente abierta aceptar la cosa, y quizás que haya sido porque el mismo desarrollo que estaba dando la Junta, una organización nueva que estaba llena de necesidades a resolver, y eso hace que se escuche, y que la propuesta que llegue a escuchar y ver… Y a partir de allí la Junta, sus miembros propiamente han estado… siempre un miembro de la Junta ha sido miembro de la comunidad bahá'í, siempre se ha dado….y algo que marcó pues, ese desarrollo y aun a la gente que está hoy, es que llega junto con las escuelas tutelares de la época, digamos la propuesta la trae la fe, pero el que dice 'yo la desarrollo y yo la cojo, yo la continuo' es la JAC, y eso sirvió para mantener esa atracción muy buena hasta los días de hoy, el hecho es que la gente que inició la escuela tutelar, son muchos, los que hoy están liderando la comunidad donde ellos vienen, se formaron por ellos, y eso ha permitido que esa relación se siga cultivando, no se ha desligado ese aporte." (Hombre adulto)

Este relato es muy revelador y coincide con varios elementos que hemos mencionado hasta el momento, pero en este caso desde la perspectiva de la JAC. Llama la atención cómo conecta el surgimiento de la JAC y sus iniciativas con la llegada de la fe bahá'í, sus conceptos y actividades, dando cuenta de alguna manera de un acoplamiento entre procesos internos de la comunidad, dinámicas externas sociales y la llegada de estos nuevos enfoques, lo que finalmente permitió la influencia que han tenido hasta el momento. Es interesante el comentario que realiza sobre las escuelas tutelares, reconociendo el impacto que esta iniciativa tuvo sobre la educación de las nuevas generaciones en la comunidad, las que en este momento están dirigiendo sus asuntos a través de la JAC. Pero el relato continúa, abordando también cuestiones económicas y sociales:

"*Y también, no era solamente religión, no, también venia la propuesta de desarrollo económico, que también, era un auge que se estaba comenzando a vivir, aquí éramos una comunidad que vivíamos del café, aquí en toda esta zona todo lo que había era café y concidencialmente llegó la comunidad bahá'í, la religión bahá'í, y llega el desarrollo con el auge de la JAC, pero comienza a*

desaparecer el café… por el problema fitosanitario… y aquí, entra con la propuesta de desarrollo económico, que también era un auge, no venía solamente el tema de la religión, también venia un componente económico, que tenía que ver con lo que se proponía en ese entonces, FUNDAEC, y eso hace también, que la Junta, y la gente que está ahí, comienza como a entender esa necesidad de mirar, de mantener esa relación, y aún se mantiene la relación, aquí estamos nosotros… yo no soy bahá'í pero, donde está la fe, y nosotros en los espacios que ocupamos siempre les dejamos y promovemos, sin serlo. Dejamos la importancia a la comunidad bahá'í o a la filosofía bahá'í…Y ha servido también, sus enseñanzas han servido como principio rector para la gente que actuamos, uno puedo hacer un comparativo de aquí alrededor…nos rodean unas 14 comunidades más aquí al alrededor, y si se logra ver el desarrollo personal que hay entre la gente de esta comunidad y la comunidad vecina…es abismal, el desarrollo es muy abismal. Y lo que hemos estudiado, porque también nosotros nos sentamos a reflexionar muchas veces como comunidad, como familia, y atribuimos eso a la presencia de la religión, que ha sido fundamental para desarrollar la parte económica, ha desarrollado la parte personal ha ayudado... intelectual también, aquí la gente tiene un alto nivel intelectual, comparado con la gente de las otras comunidades, las personas de las mismas edades, si uno las compara tenemos más avance nosotros, porque siempre ha habido aquí, la parte que hace la fe (bahá'í); la clase de niños, los grupos de pre-jóvenes…Eso siempre ha ido despertando y ha ido motivando a la población que tenemos aquí, entonces uno puede decir que tenemos un buen avance." (Hombre adulto)

Es muy interesante ver cómo se aborda nuevamente esta doble dimensión interconectada del proceso de transformación en esta comunidad: por un lado la influencia la fe bahá'í y ciertos principios o 'enseñanzas' en la educación de generaciones de habitantes, y al mismo tiempo las propuestas de desarrollo alternativo promovidas por FUNDAEC, y su impacto en las dimensiones materiales. Esta combinación entre elementos espirituales, materiales e intelectuales de transformación es muy particular, y es justamente lo que nos ha llamado la atención de este caso en términos del reflejo de procesos de transición civilizatoria en una escala pequeña, conectando dimensiones de un proceso de 'civilización', como dinámicas de 'refinamiento' ('desarrollo personal') en las interacciones o interrelaciones (más allá de la sobrevivencia o competencia), generando una cultura de transformación y aprendizaje, pero en un sentido de 'apoyo mutuo' y colaboración. Esto refleja bien la noción de 'doble propósito moral' como uno de los elementos del marco conceptual de FUNDAEC, así como hace

resonancia con varios de los discursos de transición que hemos analizado, explorando las relaciones entre la transformación personal (desarrollo en capacidades de entendimiento, intelectuales, y actitudes) y transformación social (innovaciones sociales, económicas, etc.). Son llamativos los comentarios que enfatizan la distinción de la comunidad de Alegrías por estas características en 'comparación' con las otras veredas a su alrededor, tema que volveremos a abordar en otros comentarios. El siguiente relato sobre los Grupos Solidarios, una de las iniciativas que promovió FUNDAEC en sus esfuerzos por impulsar dinámicas de 'integración' y 'construcción' en diferentes procesos de vida rural que mencionamos más atrás, refleja algunas de las dimensiones que tuvieron este tipo de iniciativas y las transformaciones culturales que intentaban iniciar:

> "*Entonces cuando se formaron esto, que nosotros llamamos la organización comunitaria, entonces surgieron lo que eran los Grupos Solidarios. Se unían tres, cuatro, cinco personas que, por alguna razón, se sentían con condiciones afines, y se juntaban para trabajar y aprender… si podíamos hacer una cosa que llamamos Núcleos Solidarios, que era cuando se reunían todos los Grupos Solidarios de una comunidad. En una comunidad podían haber quince o veinte Grupos Solidarios y podíamos estar hablando de treinta o cuarenta personas, que estaban trabajando en proyectos distintos de horto-cultivos. Entonces, cuando se reunían ellos, todos formaban lo que era un Núcleo Solidario, que era la unión de todos estos grupos. Entonces, ahí ya, se veía más de cerca, digamos, la parte práctica, porque ya podían hacer actividades de servicio. Entonces recuerdo que muchas cosas en varias comunidades, se lograron por el empuje de estos Núcleos Solidarios. Iban y arreglaban por ejemplo, la salud. En una jornada de trabajo, te vamos a arreglar salud, a limpiar a pintar, a organizar un puesto de salud. En otros casos, había familias de muy bajos recursos, entonces iban y les ayudaban a arreglar sus viviendas. Tenían viviendas con quizás con algún defecto, entonces le ayudaban a reparar. Incluso como dos o tres casos que recuerdo que, le construyeron viviendas a la gente, un Núcleo Solidario, iban una vez por semana, una vez por mes, se reunían ellos, iban a ayudarle a una familia, y le construyeron casa a una persona. Entonces, era toda una cosa de servicio y de solidaridad. También la otra cosa del Grupo Solidario era que, tenían un fondo solidario…El Núcleo tenía un fondo solidario, y ese fondo solidario aportaban cada vez que ellos recibían un crédito, aportaban una cantidad que el mismo Núcleo había decidido. Y ese dinero era para utilizarlo en actividades del mismo Núcleo o de la comunidad en general. Porque, pues, FUNDAEC, no les cobraba ningún costo por el estudio del crédito, ni nada de esas cosas, como lo hacen en otros lados. Entonces, ellos como*

retribución, ellos pagaban al Núcleo. Y ese Núcleo, tenía ya una Junta más formal, tenían un tesorero, un secretario, un presidente. Que era un grupito, elegido por ellos, quienes decidían las cosas, tomaban las decisiones y a veces ellos mismos administraban ese fondo solidario y decidían cómo lo gastaban y cómo ayudaban a la comunidad, y en algunos casos la comunidad se manifestó también. En que, digamos que a alguien, por ejemplo, le fue mal en un proyecto. Digamos, tenía un proyecto de pollos o de cerdos o de la vaca lechera tuvo algún inconveniente…se perdió, se murió y el cultivo tuvo algún fracaso. Entonces el grupo como tal, tenían que ver cómo resolvían, porque todos eran solidariamente responsables por el crédito. Entonces era una ventaja, porque todos ayudaban a cuidar lo de todos, para que ninguno tuviera fracasos. Pero, cuando venía el fracaso también, mira, todos se unían y lo resolvían, por ejemplo, alguien perdía la cosecha. Entonces tenían que hacer de alguna manera actividades o establecer un nuevo proyecto o un nuevo cultivo, con el fin de lograr pagar, digamos, el crédito de esa manera. O ayudarle a la persona que no le había alcanzado a pagar todo su crédito, pues usted, hacia actividades y le ayudaban a pagar su crédito. Obviamente todo eso tenía su sabiduría, porque pues, ellos sabían quién era realmente que, habían perdido, porque ellos estaban ahí en la misma comunidad, ellos mismos sabían, porque los proyectos estaban ahí, incluso ellos mismos se visitaban, hablaban de sus proyectos, acompañaban a visitar el proyecto del otro socio, sabían porque todos eran colectivamente responsables. Entonces, se necesitaba asegurar que todo estuviera bien, para no obtener fracasos al final" (Hombre adulto).

Nuevamente es muy interesante ver cómo en este esfuerzo se conectaban dimensiones económicas y productivas con la aplicación de ciertos 'principios espirituales', con una visión de ir levantando un nuevo tipo de 'comunidad' en términos de las interacciones en torno a los propósitos que los unían; de hecho, se observa una relación entre este contenido espiritual/ material y el desarrollo de una capacidad de 'agencia' en la comunidad, respondiendo a diferentes necesidades de forma colectiva. A su vez se refleja una especie de cultura de 'apoyo mutuo' y 'bienestar colectivo' que al parecer se ha ido estableciendo gradualmente en el tiempo gracias a esta combinación entre estructuras comunitarias (JAC), la penetración de ciertos 'principios espirituales', y las acciones de capacitación acompañadas por FUNDAEC, aunque no necesariamente libre de desafíos (como veremos en el siguiente tema).

Regresando a los comentarios de los miembros de la JAC, y relacionado con estos procesos de construcción de 'civilización' que hemos identificado, llama la atención que más allá de las dimensiones económicas de las iniciativas que impulsó FUNDAEC, lo que ellos observan es la presencia del 'conocimiento' como motor de esos cambios, y que es algo que perdura en el tiempo, reflejando justamente la esencia de los enfoques de FUNDAEC. Además, dan cuenta de la penetración de una serie de principios que habrían 'permeado' tanto a la comunidad como a la JAC:

> "*… lo mas que no se va a perder, creo que va a perdurar, porque la gente que estamos hoy en la Junta y que la dirigimos y posiblemente los que nos sigan...vienen de la escuela de la fe bahá'í, vienen permeados, vienen tocados, siempre va a haber esa posibilidad de que la Junta…este abriendo las puertas a esa tipo de relación… la cosa llegó, como que estábamos comenzando un ciclo, como le decía ahora, estaba yendo el café, y esta la gente '¿ahora qué hacemos?'...y aparece lo de la fe (bahá'í), y aparece lo de FUNDAEC, y no aparece solamente, en el caso concreto de FUNDAEC, no es simplemente la parte del desarrollo económico, sino que trae conocimientos. Entonces, eso es lo que más creo que ayudó, la semilla que trajo FUNDAEC, pronto las tuvimos, crecieron, alguna se perdieron, pero dejó un conocimiento que recibió Diego, que recibió Weimar, que recibió Edgar…y aun lo tenemos y lo hemos ido trasladando… Hoy la gente que está siendo agricultor aquí, que sigue resistiendo en la parte agrícola…. aun se apoya en esos conocimientos, porque los conocimientos no han perdido vigencia, la gente está trabajando a partir de eso. Y los que hemos quedado, porque algunos de los que lo recibieron ya se fueron, murieron… los que hemos quedado…para decir un caso concreto… el caso concreto de Arcadio, fue el que recibió, y fue una de las fincas que avanzó grande y que sirvió de modelo, y aún sigue de modelo, porque allí todavía se sigue trabajando, esa finca sigue siendo el referente para hacer experimentos, son los sitios que quedaron montados como laboratorios, y no se ha perdido la evidencia y del ochenta han pasado treinta y pico de años. En la finca de Arcadio hay parcelas de investigación…la que le decía, la finca Weimar y Marisela eran como puntos… es difícil que permanezca en el tiempo a veces, pero estamos a cuarenta años de ese proceso y está ahí…. y de pronto no sé, si nos aislamos, nadie siente eso, pero cuando hacemos ese grupo, comienza a hacer la reforestación, y sentimos que está vivo, lo tenemos lógicamente en la memoria, no tenemos escrito, lo tenemos en la memoria, 'ah la finca de ahí, donde se hicieron los primeros ensayos'… la gente intentó con la gente que no lo aceptó y ve en que quedaron y ahí la diferencia… trabajamos harto con FUNDAEC, con los libros, con el sistema SAT... de lectura, y apegado a ello, los*

ensayos que se iban haciendo… fue un laboratorio…pero esa cosecha le aguantó 20 años, como testigo quedaron los hijos… quedó un conocimiento… Ha sido esa relación, la propuesta bahá'í que llegaba, la propuesta de desarrollo de FUNDAEC, y la Junta de Acción Comunal, porque también don Arcadio, era miembro de la Junta, fue muchos, por años miembro de la Junta, y esa gente como que siempre ha estado, si ha habido esa buena relación… en los mismos textos que tenía el sistema del SAT se hablaba de esos valores, estaba la teoría…por ejemplo, usted habla del valor que tiene la tierra, usted lo aprecia porque él es lo único medio que tiene, le incluían el valor… no el valor económico, el valor productivo, el valor que es la sustancia, es el valor que venía detrás, y lo comparaba uno con el valor espiritual del que están hablando. Primero había que tener como ese nivel, y quizás los más fundamentales, esa parte de que usted se tiene que estar informando, esa parte, era lo más fundamental de la enseñanza que trajeron, que se tiene que estar 'alimentando de enseñanza', 'cultivando' esa parte o sino no va a llegar a ningún lado…" (Hombre adulto).

Antes de comentar este relato también muy revelador, es interesante ver los comentarios que este dirigente de la JAC hace al momento de reflexionar sobre cuáles podrían ser los elementos centrales de esta experiencia de transformación por medio de la combinación entre la presencia de los principios espirituales, los programas de FUNDAEC y las acciones de la JAC, identificando dos elementos: por un lado a la educación y sus diversas dimensiones, y por otro ella capacidad de mantener la opción agrícola como estilo de vida y la seguridad alimenticia que entrega:

"… yo creo que las enseñanzas, la educación…aquí la gente, si algo tienen las familias, y padres, es propender porque sus hijos estén educados, aquí no se deja al muchacho que no vaya a la escuela, y si el niño no está… cualquiera de aquí, está preocupado porque el niño no esté…hay un compromiso… Y otro que creemos, es esa fortaleza que se ha mantenido pa' que la gente produzca alimentos…no nos hemos desligado de eso, difícilmente la gente de aquí se ha desligado de producir, de trabajar la tierra… de aquí, de esta comunidad (apunta a una comunidad vecina) la gente se metió a empresas, con el auge que hubo de unos parques industriales que se instalaron en la zona, pero la gente de aquí no migra a buscar trabajo, siempre ha generado su ingreso aquí, es una parte que viene de mucho más atrás de los años sesenta la gente no se ha ido… aquí hubo un tiempo que muchachas se iban mucho trabajar a Cali y de aquí escasamente usted encontraba dos tres personas trabajando en casas de familia… 'que vámonos', pero la gente

se quedó aquí… sí y con eso se subsiste…creo que son los dos puntos clave que hemos tenido, y eso lo potenció, primero las crisis que se avecinaron allí y las soluciones que llegaron, que una de las soluciones fue FUNDAEC y esta parte de la fe bahá'í…porque sí entramos en una crisis cuando se acabó el café…por ejemplo, algo que mucho salvó aquí fue la propuesta de los sistemas que propuso FUNDAEC… subsistemas de cultivo…. Esa fue una propuesta que usted en un mismo terreno en un año tenía cinco cosechas, cuando antes lo hacía con café así nomás… monocultivo era cosecha una vez al año… acá en un año usted tenía cinco cosechas…y tenía las cosechas así escalonaditas, arrancaba sembrando yuca, zapallo, maíz, frijol…a los tres meses tenia comida….porque tenía frijol y al mes siguiente tenia maíz y a los cuarenta y pico tenia zapallo… una cosa muy interesante y aún se sigue conservando ese modelo…" (Hombre adulto).

Estos relatos sobre sus vivencias son muy ilustrativos de las diferentes dimensiones de este proceso de transformación que estamos analizando: por un lado la presencia del conocimiento científico, y el enfoque de FUNDAEC de conectarlo con un proceso de investigación-acción sobre ciertos procesos de la vida rural que estaban enfrentando dinámicas de desintegración progresiva; conectado con eso, el surgimiento de la JAC y el contexto de crisis de la siembra del café, que era el 'monocultivo' del cual dependían en esa época; pero el conocimiento científico no se da como una simple 'transferencia tecnológica', sino de manera profunda en términos de construcción de capacidad, conectada con una dinámica de experimentación e investigación, generando ciertas fincas que pasaron a ser como 'modelos' o 'laboratorios' para el aprendizaje de la comunidad, 'puntos' desde los cuáles se fue aplicando y generando 'nuevo' conocimiento en torno a la opción agrícola, manteniéndose firmes antes las fuerzas sociales que circulaban a su alrededor y que les presionaban a dejar sus lotes e ir a trabajar a la gran ciudad, abandonando la 'seguridad alimentaria' que daba este modelo de vida; y esto se combina con la penetración de una serie de 'principios espirituales', aprendidos en espacios como las escuelas tutelares o el programa SAT (como el caso mencionado de la relación con la 'tierra' no solamente desde una perspectiva productiva o comercial sino que también como una metáfora para representar ese contenido espiritual con relación al 'cultivo' de la dimensión interior, similar a otros ejercicios que hemos visto en nuestro análisis de los programas de FUNDAEC), conectando estos procesos de 'desarrollo' con un 'sentido' o 'propósito' más

profundos; y esto se expresa también en la cultura del 'apoyo mutuo' y 'unidad' que estaba en la base de esta dinámica de transformación.

Para ir cerrando esta sección, una última experiencia interesante es el impacto que ha tenido este proceso en el entorno de esta comunidad es el caso de una agrupación de 12 agricultores de la zona llamada 'Frupasa', en la cual participan algunos miembros de la comunidad de Alegrías con el apoyo de la JAC, y que por su propia iniciativa iniciaron un proceso de investigación sobre el cultivo de la piña en el sector, acercándose a la Universidad Nacional (especializada en agricultura) para proponer un proyecto de investigación en conjunto, reflejando capacidades de análisis y colaboración que impresionaron a los profesionales de la misma universidad. El siguiente relato resalta algunos de los elementos de esta experiencia:

> "… *aquí en la comunidad nos unimos un grupo de 12 agricultores, sembradores de piña. Entonces un día en una reunión nos pusimos a dialogar, a consultar cual serían las necesidades que teníamos en la zona, donde hubiera problema que necesitáramos arreglar, entonces, pusimos en la mesa lo de la piña, porque hicimos una pequeña evaluación dentro de todos y vimos que la mayoría sembrábamos piña, entonces. Pero había un desorden en el cultivo de la piña y, también llegamos a la conclusión que cultivar piña sale demasiado caro… y que la calidad no era la mejor, entonces quisimos meternos en un proyecto de investigación, dijimos 'vamos a hacer un proyecto de investigación con la piña de cómo mejoramos calidad y bajamos costo'… entonces quisimos hacer una parcela para ver cómo podíamos mejorar calidad y bajar costo, pero dentro de ellos que tenía buena relación con la Universidad Nacional… Entonces fuimos allá y les dijimos que queríamos entrar en un proceso de investigación porque queríamos mejorar la calidad y bajar costo entonces ellos se vieron sorprendidos, porque unos campesinos ir a la universidad y entonces dijeron '¿y cómo lo piensan hacer?', entonces les dimos, la cogieron, lo miraron y dijeron 'no esto… con esto que van a hacer no encuentran lo que ustedes van a buscar', entonces ofrecieron ayudarnos y la ayuda fue que ellos diseñaban la forma cómo establecer la parcela y también podían ayudar en hacer digamos la parte de los análisis, la parte poner lo académico , y verdad, dijimos que sí que estábamos de acuerdo… Entonces diseñaron una parcela así como ésta que esta consta de 32 parcelitas que la dividamos en 4 bloquecitos de aquí a ahí, de estas 4 estacas un bloquecito, mas o menos 150 matas , que caben aquí y habían unas posibilidades que nosotros nos consiguiéramos a unas personas o a unas empresas que producían el abono para la piña, también la Universidad dijo 'yo puedo también sacar 3 formulas diferentes para abonar la piña'*

a ver cuál se da mejor, dijimos 'listo y ustedes también saquen una del sector', entonces nosotros sacamos dos, dos formas. Esta parcela consta de 8 formas de fertilizar la piña, los agricultores tienen 2, la universidad tiene 3, y hay dos de empresas comerciales que trajeron su producto a aplicarlo… incluso ya sacamos la semilla para ponerla en otro lugar y la Universidad está haciendo todo, está cotejando las producciones… esta parcela hicimos 4, en 4 fincas diferentes entonces ya está que sale el estudio para ver cuáles son los resultados, entonces la idea que tenemos ahora es, con estos análisis que se hagan aquí, la mejor plantarla en otra parte a ver si hay consistencia en la producción, a ver si es buena para poder empezar a desarrollar eso en la zona y que a la gente podamos decirle 'esta es la forma de abonar la finca de aquí de esta región' y está pero magnífico, la Universidad quedó contentísima porque fuimos de aquí buscarlos hasta allá y a decirles 'queremos esto'… y a raíz de esto también hubo un avance fundamental que de esta parcela van a salir 9 tesis de grado… me pusieron como representante legal de la organización pero estamos ayudando en lo que más se pueda, pero este nos va a arrojar un resultado muy bueno… hay unas cosas que van a servir realmente a la comunidad" (Hombre adulto)

Es muy interesante observar en este relato el liderazgo que algunos de los miembros de la comunidad de Alegrías están ejerciendo en la zona, con sus capacidades para impulsar procesos de investigación y experimentación en la comunidad, así como su vocación para buscar opciones agrícolas, influenciando en las relaciones con entidades que van más allá de la comunidad, tales como universidades y empresas en la región, una capacidad que invierte totalmente la dirección 'clásica' de los procesos de 'desarrollo'. Pero esta experiencia la debemos analizar también en el contexto de los desafíos que la comunidad sigue enfrentando a nivel de las fuerzas económicas, sociales y políticas que circulan en el ámbito regional, como mencionamos más atrás, proceso que se ha ido intensificando con el avance de las dinámicas de globalización y modernización neoliberal que siguen expandiéndose en la zona (como analiza con bastante crudeza Arturo Escobar), sufriendo el efecto de los grandes productores que monopolizan el sector agrícola y los bajos precios que imponen los intermediarios, junto con la falta aún de una real regulación y presencia del Estado, debiendo constantemente buscar alternativas los agricultores ante esta realidad. En la siguiente sección analizaremos entonces los alcances que han tenido hasta el momento estos procesos de transformación en Alegrías, los desafíos que surgen en este nuevo contexto, y las preguntas que están emergiendo.

5.6.3.10 Intensificación fuerzas desintegradoras en la región

Como decíamos más atrás, en el escenario actual la comunidad de Alegrías enfrenta una serie de nuevos desafíos que están afectando a sus habitantes, mientras que a la par continúan algunos de los esfuerzos 'constructivos' que FUNDAEC ha impulsado en la zona, en particular con un énfasis en la educación. Aunque varias de las capacidades que emergieron por estos procesos aún permanecen en la comunidad, influenciando las generaciones que siguieron como hemos visto en los temas anteriores, nuevas situaciones han surgido con el paso del tiempo, al 'acercarse' más la vida 'moderna' a las zonas rurales con el proceso de globalización neoliberal (antes más aisladas), con impactos socioculturales que requieren dinámicas de transformación más amplias que al nivel de una comunidad, en una dimensión mas bien 'regional' o incluso más allá. Algunas de estas dinámicas se han comenzado a impulsar de alguna forma por medio de la expansión de varios programas de FUNDAEC en la región o en otras zonas del país (como el SAT, la Licenciatura en Educación Rural, etc.), pero se requiere un proceso constructivo de una intensidad mucho mayor y de coordinación entre múltiples actores a diferente nivel, para que puedan contrarrestar la profundidad al que están llegando las llamadas fuerzas 'desintegradoras' en la región. Y además, estos nuevos desafíos se dan por una combinación de factores tanto internos como externos a la comunidad, complejizando más la situación. A continuación presentamos una serie de extractos de relatos que de alguna forma reflejan estos diferentes desafíos interconectados que está vivenciando la comunidad:

> "*De todas maneas sabemos que hay unas fuerzas allí que van en la otra dirección … el mercado… que finalmente terminan impactando … en el caso de la piña, primero con la yuca … un tiempo con la yuca la mayoría quebraron … construyeron una rayandería aquí, un lugar para transformar la yuca en almidón, y tener más beneficios y todo, era una empresa comunitaria, pero al final el tema de los precios de la oferta y la demanda, el pequeño comerciante tiene, pues termina… pues sí, ese tema del monocultivo fue muy complicado de evitar…*" (Hombre adulto-joven)

> "*… recuerdo que mi papá estaba con la asociación del municipio de usuarios campesinos ... estaban pensando en proyectos … y surgió el contacto con una fábrica de jugos que hay en el norte del valle … y en ese contacto se llegó a la posibilidad de comercializar el mango que se da en toda esta zona … directamente, para jugos … porque el mango que se producía aquí no era un*

mango comercial … hicieron estudios y les daba muy buenos rendimientos … comenzó un proceso de comercialización … y bueno eso era entonces trabajar con la gente para que cosecharan el mango, los requisitos de empacado, el estado del fruto para poder… es un negocio que ya está, funciona … lo que pasó es que no se tomó como un negocio familiar exclusivo , sino que se abrió para que otros también tuvieran contactos con la empresa y pudieran comercializar sus productos … y allí también están todos los valores del mercado que hicieron que entrara la competencia … ahora funciona pero ya no tiene ese sentido como comunitario … varias personas compran y venden …" (Hombre adulto-joven)

"*… incluso la agricultura está dejando aquí de ser el fuerte de la economía… si uno se pone a ver cuántas familias viven ahora de la agricultura en comparación con hace 20 años… también el crecimiento de las familias hacen que la tierra no sea suficiente…*" (Hombre adulto-joven)
"*… estudian y tienen otros empleos… de agricultura no se puede educar a un niño, o cuando son varios… las becas han ayudado mucho en ese sentido … nos hemos vuelto expertos en eso, 'ha llegado la época para ir a sacar el aval para la beca, vaya y regístrese, busque, los créditos condonables'… transmitir a los muchachos para aprovechar oportunidad para universidad … porque para el lado económico de la familia no alcanza … entonces muchos han podido estudiar con esa modalidad de becas … pero una vez que estudian ellos quieren ir y buscar trabajo…*" (Mujer adulto)

"*… pero también lo otro… esa es una salida a la falta de acceso a los recursos productivos, por ejemplo nosotros aquí somos una familia de cinco hijos con una hectárea y media, eso se divide en cinco, entonces ya no es suficiente para uno pensar que 'voy a vivir de eso', de lo que produzca en la tierra que tengo… y la mayoría de las familias están así…*" (Hombre adulto-joven)

"*… se volvió costoso todo, para poder producir hay que tener un capital, entonces se volvió costoso los abonos, todo… Se puso mala la venta de piña, hay mucha piña, resulta que pues la gente prefiera que pierda porque no vale ni la recogida, vale más cara cultivarla…*" (Mujer adulto)

"… una de las soluciones que uno ve ahora para la gente que produce es crear un tipo de comunidad alternativa, o redes de mercado especiales, que protejan al campesino, al pequeño productor de la agresividad del mercado … lo que pasa con la piña es que los ingenios también

producen, inundaron el mercado... tienen la posibilidad de producir mucho mas barato… " (Hombre adulto-joven)

"… le atribuyo por lo menos dos factores que son fundamentales, uno es la competencia de las empresas, y el otro es que no aprendimos a producir para tener otra posibilidad, como es digamos lo orgánico… apenas está empezando… ese es un factor que habrá que despertarlo… " (Hombre adulto)

"*Aquí hay una situación, que quieren construir una carretera, una doble calzada, a Popayán ... afecta a muchas comunidades … la ley obliga a que deba haber una consulta, como territorio afro, el Consejo Comunitario tiene que aprobar el proyecto … ha sido muy bueno porque el Consejo Comunitario ha jugado un papel muy importante para frenar el impacto ambiental por un lado … porque esos proyectos arrasan … y los impactos sociales … cómo van a comprar la tierra a la gente, cuáles van a ser las reparaciones, 'va a tumbar la casa porque allí va a pasar la carretera'… muy pendientes y bien asesorados con expertos … no ha sido fácil para el Consejo … los concesionarios siempre quieren la máxima utilidad en los proyectos, pero el Consejo no ha permitido … al punto que la construcción está parada…*". (Hombre adulto-joven)

"*… uno de los casos graves que tenemos es la construcción de la doble calzada entonces ahora estamos diciendo que es el Consejo el que nos va a ayudar a eso… como ayudar a tener un solo que pueda hablar un solo idiomas de las comunidades que vamos a estar afectadas, así como nosotros la carretera nos pasa por ahí nos divide la finca… porque eso como ya está ellos vienen con abogados ahí tras que 'si no vende uno lo expropian'… pero si bueno si va a vender cómo va a vender, porque también a veces pasa que a usted no le dan lo suyo, lo engañan y es un problema grave que tenemos, ahí vamos a ver como lo solucionamos. Ellos le llama desarrollo a eso, pero hay mucha gente que lo atrasa, yo aquí en este espacio que tengo, tengo casi una hectárea y media… yo estaba haciendo cálculos y me toca casi darles media hectárea, es lo que hay que venderles a ellos entonces me dejan un pedacito chiquitito. Plata no es todo, yo por lo menos me paro, que sé cultivar la tierra y que mi tierra vale más que la del vecino allí en el monte, mi tierra está sembrada… porque cuando hicimos estas casas lo hicimos pensando en eso, de no estar tan cerca allá la carretera, el polvo que levantan los carros cuando pasan, eso es contaminación y nos van a montar la otra acá al otro lado, entonces nos dañan, entonces vamos a ver qué pasa con esa*

situación… Para hacer esa carretera el Ministerio del Interior tiene que dar un concepto, cuando iban a hacer los trazos y todo y el concepto es qué población vive en la zona, y ellos lo que aludían es que aquí no vivía gente negra… y la mayoría lo somos, por no decir de pronto un 80% de aquí para arriba son negros y el Consejo Comunitario como tiene unas posibilidades de la consulta previa porque donde 'habemos' gente indígena o negros radicados tienen que hacer la consulta previa si estamos de acuerdo o no con la doble calzada, y no lo hicieron entonces se pidió una verificación de Bogotá que vinieran…. Que se dieran cuenta de que si habíamos negros y eso lo hicimos un trabajo muy bonito y ya salió la resolución que sí hay gente negra… un trabajo muy bueno por lo menos aquí yo colaboré con eso y mandé la copia de una escritura de mis tatarabuelos, nosotros somos la quinta generación aquí en este espacio casi 300 y pico de años… Una escritura viejísima de mis abuelos que compraron, ellos les compraron a unos que eran esclavizadores, entonces no, con esa evidencias … allá una señora que tenía 104 años la entrevistamos, fue buena memoria… ellos dicen que estamos parando el proyecto, pero sí era algo que tenían que hacer y lo hicieron… entonces estamos en espera de ellos a ver si de pronto hay la consulta, porque ellos en todo quieren es llegar y taparlo a uno, entonces ahí tenemos que ponernos vivos de eso… en esta vida uno casi que el 50% del tiempo se la pasa solucionando problemas, no generando ideas, que es lo que le digo a mi gente, ojala uno tuviera el tiempo para sentarse y pensar cómo me queda esto mejor, pero no, usted le salió un problema y otro ahí, entonces se le va solucionado problemas y no le da oportunidad a desarrollar las capacidades… yo creo que eso hay que desenvolverlo de una forma sabia… ahí lo más triste que dentro del territorio de nosotros nos van a montar un peaje… claro hay que pagar y el transporte sube, si usted va en un público también le suben, entonces tenemos un poco cosas ahí en medio de cosas entonces lo que estábamos diciendo que si ya estructuraron el peaje hay que dejarlo que pase, hay que ver cómo el peaje contribuye al desarrollo de la comunidad, entonces le estamos como apuntando a eso, que nos dé una beca cada uno o dos años para que nuestra gente estudie, haga sus posgrados, sus maestrías, hay que darle bueno, si uno puede cosechar el problema para fortalecer otro campo creo que no hay problema, entonces vamos a estructurar cómo sacarle algo a ellos, algo que nos pertenece, '¿si porque yo vendí mi terreno ahí para que cobren ellos?"' (Hombre adulto)

Es muy interesante observar en esta serie de extractos justamente lo que estábamos comentando: por un lado la intensificación de las fuerzas desintegradoras tanto del mercado competitivo, ante los cuáles la economía de los pequeños agricultores no puede lidiar, reflejado

por ejemplo en que los ingenios de azúcar han comenzado a diversificar su producción, incluyendo la producción de piña en grandes cantidades, el cual era uno de los productos principales en la comunidad, bajando fuertemente los precios; algo similar se observa en otras áreas, como la producción de yuca, de mango, etc.; incluso estas fuerzas estarían erosionando en algún grado las prácticas de colaboración y venta comunitaria que emergieron en los años ochenta y noventa, pero que han perdido fuerza por la penetración de las fuerzas de 'competencia'; al mismo tiempo, ciertas necesidades, como de enseres para la misma producción, o de la oferta educativa universitaria que ha aparecido en la región como una futura opción laboral, se han encarecido, obligando justamente a entrar en esta dinámica de 'competencia' para la sobrevivencia; a esto hay que sumar la dinámica interna de herencia de tierras y crecimiento de la población, siendo cada vez más difícil para las generaciones más jóvenes encontrar una alternativa de vida en la producción agrícola por la reducción de los tamaños de los predios al distribuirla entre los hijos, una realidad común en el mundo rural en América Latina. Otro elemento relevante son las presiones de las dinámicas de conectividad, como la ampliación de la carretera (doble calzada), en respuesta a las presiones económicas en la región y el continente, pero que tiene un impacto considerable en el medio ambiente, así como en la calidad de vida de las comunidades, perdiendo porciones considerables de sus ya pequeños lotes de tierra con los planes de expropiación. Es interesante el rol que está jugando el Consejo Comunitario de comunidades Afrodescendientes al cual pertenecen, poniendo el proyecto en jaque al menos temporalmente, reflejando también la dimensión regional en que operan muchas de estas fuerzas; por otro lado, es un signo de la complejidad de la situación y las múltiples dimensiones con que deben lidiar, expresado finalmente en la postura de intentar obtener lo mejor posible de cada situación o problemática que enfrentan.

Frente a estos relatos, surge naturalmente la siguiente pregunta: ¿fueron en vano los esfuerzos desplegados por FUNDAEC en la comunidad (y otras similares) durante estos 40 años? ¿Han fracasado en sus intentos de impulsar procesos de desarrollo alternativo o 'construcción de civilización', contrarrestando las fuerzas desintegradoras que avanzan intensamente? La respuesta a esta pregunta no es sencilla, y requiere de varias perspectivas de análisis. Desde un punto de vista, se podría decir que sí, efectivamente las fuerzas de desintegración se impusieron, sobrepasando estos intentos, como refleja la situación actual que hemos descrito más arriba; pero desde otro punto de vista se podría decir que aún es algo abierto y por verse,

que tal vez se 'perdió la batalla', pero que no se ha 'perdido la guerra', que de hecho se generó una experiencia, se generó conocimiento, hubo un impacto inicial, se generó una metodología, y que podría aprovecharse para enfrentar estos nuevos desafíos. Analicemos un poco más esta segunda respuesta.

Por un lado se podría afirmar que más bien no correspondía únicamente a FUNDAEC enfrentar por sí solo todas estas fuerzas en la región, una pequeña organización en comparación con los gigantes económicos como son los ingenios de azúcar y otros grupos, sino que también a muchos otros actores, en particular al Estado; es más, FUNDAEC ha operado bajo todas las restricciones que implica el sistema de financiamiento internacional para el desarrollo, con la necesidad constante de conseguir donantes para sus diferentes proyectos y con presupuestos muy pequeños en comparación con los grandes poderes económicos de la zona. Además, junto a lo que hemos comentado sobre el impacto de las fuerzas del mercado en la región, debemos agregar otros elementos aún mas destructivos durante los años ochenta y noventa, como ha sido el conocido conflicto en Colombia entre la guerrilla, el ejército, los paramilitares y los narcotraficantes, que también afectó a esta región (y que en gran parte tiene su origen en estas disparidades estructurales), pero que luego de un tiempo decayó y las comunidades pudieron volver a surgir de alguna manera. ¿No es acaso responsable el Estado colombiano de otorgar mayores garantías a sus ciudadanos frente a los poderes económicos que circulan en la región, así como los conflictos sociales? Tiene razón entonces Arturo Escobar (Escobar, 2016, p. 216) cuando se refiere a esta zona como de un desarrollo regional 'fracasado', donde han operado fuerzas económicas sin regulación, con un algo impacto social y medio ambiental, y los enfoques de 'desarrollo' han carecido de coordinación, reflejo de la fragmentación del conocimiento de los enfoques modernizadores.

Pero ante este escenario, la experiencia de los esfuerzos creativos e innovadores de FUNDAEC, y que hemos analizado como una manera de visualizar sus vivencias y experiencias, sí tuvo un impacto concreto, gracias al cual esta comunidad pudo superar los procesos de desintegración que estaba enfrentando en ese momento en diversas dimensiones de la vida rural, y con lo que se ha mantenido hasta el momento en una mejor 'posición' que sus comunidades vecinas para enfrentar ciertos desafíos, pudiendo educar a las nuevas generaciones, con lo que han llegado ahora al escenario actual; pero es más, esta experiencia ha

generado un enfoque y nuevo conocimiento, que posiblemente si es ampliado a más dimensiones o experimentado por más individuos y comunidades, podría generar aun más conocimiento, con lo cual abordar nuevas situaciones y desafíos. El enfoque de analizar diferentes procesos de vida, de identificar las fuerzas desintegradoras que se están enfrentando, e iniciar procesos de investigación-acción en que la ciencia, junto con la religión, colaboran para no solo aplicar conocimiento, sino que para generar nuevo conocimiento, un nuevo 'contenido' con el cual construir alternativas de vida y luego levantar capacidad en otros para diseminarlo, es un aprendizaje muy relevante, como un enfoque que podría ampliarse a más áreas y niveles de acción, el cual es digno de ser estudiado con más profundidad, en especial en el contexto actual de búsqueda de maneras de impulsar transiciones societales y civilizatorias ante las crisis social y ecológica. Pero este enfoque ha tenido también ciertas condiciones: por un lado una manera de abordar a la ciencia, con un enfoque amplio y no reduccionista; y por otro lado, de una forma de ver a la religión, que en algún sentido también es 'científica' en su manera de operar, reflexionando sobre la acción, analizando la experiencia, identificado los pasos a seguir, y generando nuevo conocimiento, en este caso aprendiendo gradualmente sobre la aplicación y 'traducción' de 'principios espirituales' en la realidad social. De hecho, podríamos decir que de alguna manera esta forma de pensamiento religioso permite o propicia esta manera particular de abordar el rol de la ciencia, facilitando esta interacción o combinación, y mostrando en la experiencia de que es posible encontrar maneras de articular un contenido material con uno espiritual en la exploración de procesos de transformación social. La pregunta que surge ahora es cómo este enfoque, este aprendizaje, puede contribuir a la generación de mas conocimiento en estas nuevas áreas, y seguramente junto a otros esfuerzos similares, contribuir a la construcción de nuevos modelos y enfoques en otros niveles y dimensiones de acción, incluyendo no solo lo regional, sino que también internacional y global. De hecho, los esfuerzos en la dimensión territorial o de una 'microrregión' son claves para generar experiencias concretas de aplicación de estos contenidos innovadores, pero al mismo tiempo no son 'entes aislados' , y están sujetos a la influencia de fuerzas que operan en los niveles regionales y globales, por lo que finalmente un proceso de aprendizaje para las transiciones civilizatorias requiere de una red de investigación y acción a nivel mundial, esfuerzo en el que también participa FUNDAEC y la comunidad bahá'í (Karlberg y Correa, 2016), al igual que muchas otras organizaciones, y que requiere grados cada vez mayores de sistematización, coordinación y diseminación.

5.6.4 Análisis de la esencia fenomenológica

Para terminar esta sección, presentamos algunos breves comentarios acerca de la esencia fenomenológica que parece emerger en nuestro análisis de las vivencias y experiencias relevadas.

Como se pudo observar, hay una especie de secuencia o conexión lógica en los diez temas centrales identificados en las entrevistas realizadas. Sin lugar a dudas hay un impacto de este contenido espiritual y material en la comunidad, percibido tanto por quienes han participado más directamente en los procesos como por otros actores de la misma comunidad o cercanos. Hay una fuerte identidad colectiva en torno a conceptos y valores como el servicio a la comunidad, la educación espiritual y material, el aprendizaje y apoyo mutuo, y la búsqueda de opciones de vida individual y colectiva que reflejen esos elementos. Esto incluye un estilo de economía agrícola basado en unidades familiares, el cual de alguna manera ha permitido que los miembros de la comunidad puedan sobrevivir a los embates de un proceso modernizador excluyente y desintegrador, mantener sus familias unidades, e sostener un proceso de empoderamiento basado en una cierta forma de combinación entre conocimiento científico y religioso/espiritual. Grupos como las mujeres, o ellos mismos como comunidad en un entorno discriminador, han encontrado maneras de liberar capacidades que estaban latentes, teniendo un impacto en varias generaciones que han participado de las diferentes iniciativas educativas, comerciales, agrícolas y sociales que han generado.

Esta experiencia parece no ser un típico programa de desarrollo, aunque tiene algunas características similares, pero presenta también elementos que reflejan un enfoque alternativo a los procesos modernizadores, tales como una combinación de conocimientos locales o tradicionales con técnicas modernas, una opción de vida rural alternativa a los enfoques modernizadores y urbanos a su alrededor, y un enfoque civilizatorio que enaltece la figura del ser humano tanto en su dimensión interna como externa, o espiritual y material. No es una experiencia que romantiza el pasado, pero si entra en armonía con muchos de los procesos que la comunidad misma estaba viviendo, en particular su sentido de liberación y empoderamiento como descendientes de esclavos en un entorno explotador; al mismo tiempo, tampoco les impone un estilo de vida, sino que entrega herramientas técnicas y principios espirituales para

ir definiendo un sendero, un camino de desarrollo, con dimensiones civilizatorias, pues busca generar otro tipo de relaciones en el mundo social e intersubjetivo, basadas en la solidaridad, la cooperación, la unidad, la confianza, etc., al mismo tiempo que se relaciona con el mundo objetivo o natural de una manera respetuosa, realizado una producción agrícola pero a escalas manejables, manteniendo un nivel de consumo razonable, y buscando alternativas agrícolas que sean amistosas con el medio ambiente.

Ante los desafíos actuales que analizamos emerge la pregunta de cómo seguir hacia adelante. Esto excede los alcances de esta investigación, pero lo que si podemos decir es que, tomando en cuenta tanto sus límites como alcances, esta experiencia contiene muchos elementos valiosos que pueden ser muy útiles para otras iniciativas de transición civilizatoria, en particular su metodología en torno al aprendizaje y exploración de nuevos sendas y experiencias, utilizando tanto a la ciencia como a la religión, desde una perspectiva particular, para generar y aplicar conocimiento, y el contenido espiritual y material que ya ha generado por medio de ésta. Pero varias de las experiencias concretas que ya han sido generadas son muy valiosas, y seguramente se podrán generar también otras nuevas.

5.7 Análisis integrado

De este modo en este capítulo hemos realizado un estudio de caso en base a una experiencia en el Norte del Cauca, que explícitamente utiliza un contenido espiritual y material para impulsar procesos de construcción de civilización. Hemos analizado esta experiencia y la semántica emergente desde tres grandes perspectivas, primero desde sus documentos institucionales; segundo, desde el contenido de algunos de sus programas; y tercero, a partir de un estudio fenomenológico de las experiencias de interacción de una comunidad con este contenido.

En el primer enfoque, hemos identificado diversos conceptos que han emergido de la experiencia del grupo de FUNDAEC de intentar impulsar procesos de transformación basados en una noción de bienestar 'integral', donde una comprensión más profunda del rol de la ciencia y la interacción entre sistemas de conocimiento estaría en la base de este proceso de investigación y aplicación para respuestas constructivas a las diferentes dimensiones de

desintegración que estaría viviendo las comunidades locales en un mundo moderno en crisis, un proceso que se reflejaría en la metáfora de transitar desde la edad de la 'adolescencia' hacia la 'madurez', dinámica de construcción de 'civilización' donde también la búsqueda de nuevas formas de interrelación entre las dimensiones materiales y espirituales, entre la ciencia y la religión, estarían en la frontera de su aprendizaje.

En cuanto al análisis de la breve selección de segmentos de programas de FUNDAEC, hemos identificado la semántica novedosa en torno a tres ejes de análisis: desde las intersecciones entre contenido material y espiritual, desde la perspectiva de la interacción entre sistemas de conocimiento, y desde la perspectiva de las relaciones esenciales entre diferentes entidades. En estas se pueden apreciar claras conexiones con los elementos del marco conceptual evolutivo que relevamos en los documentos institucionales, pero con un énfasis en la aplicación práctica, así como el desarrollo de determinadas capacidades para promover procesos de bienestar en las comunidades donde se impulsan estas iniciativas.

Por último, en el estudio fenomenológico, nuestro análisis de las experiencias y vivencias ha identificado 10 temas centrales que reflejan de alguna manera la esencia de la experiencia de esta comunidad en la interacción con este contenido espiritual y material, reflejando elementos como una fuerte identidad basada en la educación espiritual y científica, en una cultura del aprendizaje y el apoyo mutuo, en un sentido del liberación y empoderamiento, en la generación de formas más amplias de visualizar el rol de la religión, en una identidad basada en la opción agrícola, una identidad basada en el servicio a la comunidad y el involucramiento constructivo en los asuntos de la sociedad, etc. Finalmente, se observa que están enfrentando un nuevo contexto regional desafiante en términos de fuerzas económicas y sociales que ponen en riesgo su estilo de vida, pero están viendo maneras de aplicar lo que han aprendido y utilizar las herramientas que tienen para salir hacia adelante, manteniendo su opción de vida en comunidad y basado en la agricultura familiar, en combinación con la educación y desarrollo de capacidad de las generaciones mas jóvenes de la comunidad.

El objetivo de este estudio de caso ha sido ilustrar, contrastar y poner en tensión varios elementos de los DT latinoamericanos que hemos relevado en el capítulo anterior, ejercicio que hemos ido comentando a lo largo de las diferentes secciones, y que profundizaremos en el

capítulo de conclusiones de la investigación. A grandes rasgos podemos decir que por un lado en este caso se puede ver una experiencia concreta y práctica de intentar impulsar un proceso de construcción de civilización sobre la base de un contenido tanto espiritual y material, ideando maneras *creativas* y a la vez *sistemáticas* de hacerlo. Tanto por la metodología de seguir procesos de investigación y acción en diferentes procesos de vida rural, como el contenido mismo generado (por ejemplo la misma noción de espiritualidad como un 'estado' y una acción más que una doctrina religiosa), resuenan con e 'iluminan' muchas de las ideas que emergen en los DT. La experiencia refleja la gran complejidad de la tarea, y su naturaleza educativa y científica, como un proceso que se debe ir descubriendo en la marcha, a través de una dinámica seria y rigurosa de aplicación y generación de conocimiento; las transiciones no son 'atajos', ya sea políticos o técnicos, requieren muchas generaciones y mucha experimentación, y la capacidad de afrontar y superar desafíos. Esto pone en tensión algunos de los DT que hemos relevado, que aunque plantean una visión compleja y profunda de transformación, están distantes de una aplicación práctica y concreta, que con pasos pequeños y sistemáticos van generando una experiencia a lo largo del tiempo. Por último, y este es un tema que volveremos a mirar en la conclusión, este caso refuerza e ilustra el marco de discurso de transición que hemos elaborado a partir de nuestro análisis, identificando elementos de resistencia, reacción y resonancia, intentando superar las tensiones entre tradición, modernidad y la construcción de una nueva civilización. La metáfora de la niñez, adolescencia y madurez de la humanidad podrían corresponder con las dimensiones de resistencia, reacción y resonancia, proveyéndonos por un lado de una semántica que permite conectar un contenido espiritual con esos procesos, así como una manera gráfica de visualizar las implicancias de esas transiciones; además, y esto es tal vez un elemento que requiere aún más investigación, el contenido que FUNDAEC ha generado explorando maneras de elaborar un lenguaje 'reflejo' de la madurez, en especial en sus programas, y de ver maneras de superar la dicotomía entre tradición y modernidad, o de encontrar elementos de continuidad entre la 'niñez' y la 'adolescencia' , conscientes al mismo tiempo de la emergencia de procesos nuevos, puede ser de mucha ayuda para algunos de los DT en sus esfuerzos por encontrar grados mayores de coherencia entre contenidos materiales y espirituales, o grados cada vez mayores de 'resonancia'. De hecho, la semántica de contenido espiritual y material generada por FUNDAEC y sus programas refleja muchos elementos de resonancia, como la idea de espiritualidad y acción, espiritualidad y reflexividad, de conexión entre lo espiritual y lo

científico, una vision de la realidad como un cuerpo interconectado, etc., y por otro lado el estudio fenomenológico dio cuenta de una identidad en el servicio y el aprendizaje mutuo, el inolucramiento en los asuntos de la sociedad, una nocion de religión ligada al entendimento, y una identidad en la educación y prosperidad de base material y espiritual, siendo la comunidad de Alegrías, por decirlo, un entorno con altos grados de 'resonancia' y conexión mutua (abierta a otros, no en términos de una comunidad cerrada o *ghetto*). ¿La pregunta que emerge es como se podría por un lado ampliar el radio de estas interacciones de resonancia, y por otro cómo ampliarlo a otras esferas y dimensiones? Pero esto lo exploraremos en el capítulo de las conclusiones del estudio.

CONCLUSIÓN

De este modo, luego de un largo recorrido de descripción y análisis de los DT civilizatoria latinoamericanos y sus articulaciones de contenido espiritual/material, en la forma de discursos intelectuales, y un estudio de caso de una experiencia práctica en un territorio latinoamericano que de manera directa ha impulsado procesos de construcción de 'civilización' con enfoques que combinan un contenido espiritual y material, podemos volver a nuestras preguntas iniciales y ver hasta qué grado las hemos podido responder. ¿Es acertada nuestra *tesis* de que está emergiendo en América Latina un contenido espiritual y material con posibilidades de tener un rol creativo y dinamizador de 'resonancia' y movimientos de corte civilizatorio?

Recapitulando el análisis

Como pudimos observar en nuestro análisis del campo discursivo de los DT, en que construimos la estructura narrativa que lo sostiene y las principales temáticas asociadas a cada una, una primera conclusión clara es que en todas se presentan diferentes formas de articulación entre un contenido espiritual y material. Como pudimos dar cuenta, esto se refleja en diferentes grados, desde lo bajo hasta lo alto, con una gran cantidad de variedad intermedia (medio-bajo, medio, medio-alto). Como explicamos en nuestros comentarios, este contenido espiritual-material se refleja en una especie de *continuo ascendente*, desde niveles más bajos en las narrativas Impulso tecno-ambiental y Biosocialismo, hacia niveles mayores en las narrativas Eco-social, Comunal-relacional y Civilizatorio-indígena, aunque con pequeñas diferencias internas asociadas a las diferentes variantes identificadas. De hecho, del total de textos analizados en la muestra de autores representativos, 2 tienen un nivel bajo de contenido espiritual/material, 3 medio-bajo, 2 medio, 2 medio-alto y 4 alto, reflejando en términos resumidos una tendencia levemente mayoritaria hacia un contenido entre medio-alto y alto (6 en total), mientras que 5 estarían entre medio-bajo y bajo. Al mismo tiempo, como comentaremos más abajo, un enfoque mas comprehensivo vería estas 'mediciones' de una manera más interconectada, en un continuo entre lo material y lo espiritual, donde una menor presencia de lo 'espiritual' es una forma de contenido *en sí mismo*, en términos de que observa y 'demanda' a lo espiritual y lo religioso de una cierta manera o perspectiva. Tipos de articulación

espiritual/material como el que denominamos 'Diferenciador-secular' y 'Laicismo-progresista', aunque en cierto nivel rechazan a la religión, como hemos visto, podría ser interpretado también como el rechazo a ciertas 'maneras' en que un contenido espiritual y religioso ha sido articulado en el pasado, o que tal vez representaba una cierta época pero que las condiciones y realidades han cambiado. Bajo esta perspectiva más comprehensiva, este tipo de contenidos más 'materiales' también ofrecen una manera de observar el contenido espiritual que debe ser considerado de manera complementaria con las otras articulaciones, las que pueden caer también en el otro extremo de tender hacia el romanticismo en sus articulaciones de lo religioso, como ocurre en algunas expresiones indígenas; lo que este enfoque comprehensivo sobre la diversidad de tipos de articulación ayudaría es a identificar los hilos en conexión entre estas diferentes semánticas que podrían propiciar en conjunto un contenido espiritual/material más 'equilibrado' o reflejo de la civilización de la interdependencia que estarían justamente pesquisando estas narrativas.

Continuando con nuestro análisis, en este sentido, y en respuesta a nuestras preguntas iniciales sobre en qué tópicos emerge este contenido y cómo se combina, podemos decir que hay una tendencia hacia el acoplamiento con temáticas relacionadas a la ecología, el diálogo de saberes, la relacionalidad, la solidaridad, la comunalidad y las cosmovisiones indígenas, aunque no exclusivamente y con una gran variedad de articulaciones y especificaciones internas. Pero en especial en este tipo de temáticas, lo espiritual emerge como un factor dinamizador de transiciones y transformaciones, como pudimos mostrar con la tipología de contenido espiritual-material que elaboramos. Lo que es interesante es que para que se den esas nociones transformativas, lo espiritual es articulado de ciertas maneras: asociado a la reflexividad, a la complejidad e interconexión entre saberes y sistemas de conocimiento, vinculado a las dimensiones cósmicas, y asociado a estructuras y prácticas de relacionalidad, solidaridad e interdependencia. En este sentido, en estos discursos, para ser dinamizadores de transiciones o movimientos civilizatorios, lo espiritual-religioso debe ser *enactado* bajo esos términos, pues sino es visualizado como un factor de dogmatismo e incluso opresión. Pero es sobresaliente de que no sólo lo espiritual es articulado de esa manera para facilitar dinámicas de transformación, sino que otras áreas del saber y la acción, como la misma ciencia, pero también el estado, la economía, los partidos políticos, etc. Parece que en estos discursos está emergiendo una 'demanda' de formas y esferas de espiritualidad, conocimiento y acción que propicien

relaciones más dialógicas y de complementariedad, abiertas a la investigación y el aprendizaje mutuo, en vez de otras más asociadas con el 'control', la 'competencia', el 'dogmatismo', la 'dominación', la 'dependencia', la 'propaganda', etc., en que estarían cayendo diferentes instituciones y prácticas modernas.

Sin embargo, como pudimos dar cuenta también, este contenido no es homogéneo, y existen diversas tensiones internas. A través de nuestro análisis semántico de este contenido, según grados de resonancia entre tensiones de resistencia y reacción al interior de cada narrativa, pudimos ver que los tipos de espiritualidad que tienden a tener una mayor coherencia entre lo material y lo espiritual coinciden con los que reflejarían un grado más intenso de resonancia, en el sentido de contener más elementos que intentan transitar hacia la interdependencia, y que son los que reflejarían una mayor presencia de elementos dialógicos y de complementariedad entre sistemas de conocimiento (pues todos contienen este tipo de elementos, pero en diferente grado de presencia o intensidad). Por su puesto, este es un análisis hermenéutico y no una conclusión empírica exhaustiva, pero no deja de ser interesante en términos de sus implicancias. Estas diferentes narrativas estarían reflejando, al parecer, intentos de trascender la dicotomía entre tradición y modernidad al momento de buscar maneras de impulsar el orden social deseado, o construir vida en común. Ante las confusiones de la crisis contemporánea, sus transformaciones aceleradas y efectos desintegradores, son naturales las respuestas que tienden hacia el esencialismo o búsqueda de formas del pasado que son articuladas de manera romántica, o por otro lado la generación de nuevas dicotomías en el rechazo hacia lo nuevo y sus expresiones opresoras. El desafío es que este tipo de resistencias y reacciones estarían generando más fragmentación, en vez de encontrar maneras de superar las confusiones y crisis contemporáneas. Es interesante observar entonces que en varias de estas narrativas, aunque hay presencia de elementos de resistencia y reacción, también hay de resonancia, y justamente el contenido espiritual/material que articulan se conecta con esa dimensión de resonancia e interdependencia, impulsándola o dinamizándola.

La pregunta que emerge es cómo se puede por un lado asegurar que estos discursos sigan avanzando en este 'sendero' de la resonancia, por decirlo de una manera, y que no devengan en nuevas versiones de reacción o resistencia, que podría ocurrir con el paso del tiempo. Otra pregunta que surge es cómo se puede llevar a la práctica esta demanda de contenido

espiritual/material novedoso y dinamizador, de qué maneras se construye y como aumenta en intensidad. Muchas de estas narrativas están asociadas a experiencias prácticas o movimientos sociales, pero como observamos durante nuestro análisis, en este mundo de los DT muchas veces se presentan desafíos para traducir desde el plano de lo teórico concepciones sofisticadas a estrategias y acciones concretas en la vida diaria de las personas y comunidades. Aquí es donde nuestro estudio de caso puede ilustrar, contrastar y tensionar algunas de estas dimensiones, aunque por supuesto no de manera exhaustiva, pudiendo también generarse un diálogo y aprendizaje mutuo, junto con la contribución de otras experiencias similares.

Entonces, conectando con nuestro estudio de caso, es interesante observar por un lado la diferente naturaleza de las experiencias estudiadas en esta investigación. Por un lado, discursos intelectuales de alto contenido teórico y académico en el campo de los DT, y por otro la semántica de una organización que ha impulsado procesos de transformación con un contenido espiritual y material, junto con las experiencias y vivencias de una comunidad rural en un territorio latinoamericano. Sin embargo, por un lado llama la atención la combinación en esta experiencia de un alto contenido teórico y de análisis científico, junto con una capacidad de aplicación práctica y concreta de estos contenidos en la vida cotidiana. Por otro, es interesante ver lo que emerge al momento de enlazar discursos y experiencias desde diferentes planos, un proceso analítico creativo que propicia ideas novedosas y con alto valor transformativo, como es el interés de nuestra investigación bajo un paradigma crítico.

Se puede observar en el estudio de caso una semántica evolutiva que se ha esforzado por articular un contenido espiritual y material que se diferencia de las nociones prevalecientes de su entorno, ya sea el dogmatismo religioso, el reduccionismo científico, la propaganda política e ideológica, o las fuerzas competitivas del mercado. Hay una vocación de generar procesos de investigación y acción que propicien el impulso de dinámicas de transformación en diferentes áreas de la vida individual y colectiva, lo que finalmente se traduce en procesos de transición civilizatoria o 'desarrollo alternativo'. Como comentamos en el capítulo 5, resalta que este grupo no se desgastó en discutir si se utilizada o no la palabra 'desarrollo', sino que pasó a resignificarla en la práctica y en la teoría, generando todo un marco conceptual que conecta lo abstracto y lo concreto, lo teórico y lo práctico. Estas características se pueden observar claramente en los extractos de programas que analizamos, presentando por un lado una

semántica elevada de contenido material y espiritual, pero conectada con acciones concretas, articulando elementos de los sistemas de conocimiento 'moderno' y lo 'tradicional', así como propiciando ciertas formas de relacionalidad e interdependencia. En este sentido, como era una de nuestras preguntas de investigación, identificamos diversos ejemplos de innovación semántica en estas áreas. Una dimensión que resalta es el esfuerzo de articulación de una noción de lo espiritual vinculado a la acción, encontrando en el servicio para el bienestar de la comunidad la manera concreta de manifestar sus elementos prácticos, así como la esencia del marco conceptual, expresión de un doble propósito moral de transformación individual y colectiva con la cual fomentar dinámicas de transición hacia una 'civilización' que sea el reflejo de un estado de mayor 'madurez' de la humanidad. Como vimos después en el estudio fenomenológico en la comunidad, y la identificación de los diez temas centrales que dan cuenta de alguna manera de la esencia de esta experiencia, emerge una identidad colectiva a la vez abierta y cohesionada, donde la educación espiritual y científica, una liberación basada en el conocimiento y el entendimiento, un sentido comunitario, el apoyo mutuo y la solidaridad, el aprendizaje, el servicio público y a la comunidad y la búsqueda de opciones de vida antes las fuerzas de la desintegración social, son sus características principales. A pesar de los nuevos y grandes desafíos identificados en el escenario actual, luego de casi cuarenta años de interacción con el contenido espiritual y material en estos programas, los miembros de la comunidad siguen usando estas capacidades para la exploración, investigación y aplicación de alternativas creativas para un estilo de vida tanto material como espiritualmente próspera, buscando mayor armonía con el mundo social y natural. Recordando nuestro marco conceptual y analítico, así como del enlace empírico, se observan en estas prácticas la presencia de patrones de co-existencia con características civilizatorias, en el sentido de que asocian al desarrollo material 'apropiado' ciertos estándares de interacción, como la confianza, la unidad, la solidaridad, la rectitud y la justica, dando un sentido social a los esfuerzos individuales. En la base de estos patrones estaría el contenido espiritual y material que hemos relevado, presentando una imagen de 'nobleza' del ser humano, junto con una articulación de un sentido de bienestar colectivo.

Contrastes, tensiones e ilustraciones

Luego de este repaso y ampliación de algunas de los hallazgos de nuestra investigación, frente a las preguntas de investigación que realizamos, en estos últimos párrafos vamos a ensayar

algunas conclusiones que emergen al momento de enlazar los dos enfoques que perseguimos en este estudio.

Si recordamos la afirmación que hicimos en la introducción de la tesis acerca de la crisis contemporánea, en torno a las dinámicas de aceleración de procesos destructivos y desestabilizadores en el mundo (escalada), vimos que para revertirlo tal vez sea necesario oponer a éstas otras fuerzas y dinámicas de construcción e integración más intensas. La pregunta es qué conexión podría tener con esto el contenido espiritual y material que hemos relevado en este estudio, en términos de un contenido con un rol creativo y dinamizador de 'resonancia'. Ante esta pregunta, la combinación de hallazgos entre el estudio de caso y el análisis del campo discursivo parece ofrecer algunas perspectivas interesantes.

Por un lado, hemos visto que justamente las narrativas con mayor grado de 'resonancia' serían las que presentan grados mayores de coherencia entre contenidos materiales y espirituales, como la ciencia y la religión, la tecnología y lo espiritual, el diálogo de saberes, las nociones de complejidad y complementariedad, etc. El desafío es cómo llevar éstos a la práctica y de manera creativa. Aquí es donde el estudio de caso puede ilustrar un posible camino y manera de hacerlo, aunque no el único por su puesto. En este sentido, el enfoque de FUNDAEC de iniciar procesos de investigación y acción en diferentes procesos de la vida (en el caso de su experiencia en Norte del Cauca, en el ámbito rural, pero podría aplicarse a diferentes dimensiones), aplicando de manera práctica y creativa contenidos materiales y espirituales para superar procesos de desintegración y fomentar fuerzas constructivas, podría ser una forma de generar dinámicas más intensas de resonancia en oposición a la escalada y aceleración de procesos desestabilizadores y destructivos. Lo que está en el centro de la experiencia de FUNDAEC es por un lado la centralidad del aprendizaje, en cuanto enfoque y proceso de investigación científica, y por otro un contenido novedoso que conecta de manera creativa dimensiones aparentemente contrarias, y que como hemos visto en el estudio fenomenológico, ha tenido un impacto concreto en modos de existencia duraderos. En este sentido, como decíamos en la conclusión del capítulo 5, se podría afirmar que la comunidad de Alegrías refleja un territorio con altos grados de 'resonancia', en cuanto la presencia de dinámicas de conexión mutua, servicio comunitario, entendimiento, solidaridad, investigación y aprendizaje en la exploración de alternativas de vida en el mundo. Además, resonancia 'comunitaria' en un

sentido abierto y no cerrado, a diferencia de algunos 'comunitarismos' que más bien reflejan dinámicas de refugio y resistencia.

El desafío que ha enfrentado esta experiencia es cómo ampliar esta dinámica a más áreas y a otros niveles, como el regional e internacional, para superar los efectos de la desestabilización y escalada que se están expandiendo crecientemente desde esos niveles, pues finalmente para que las alternativas de vida en diferentes territorios o micro-regiones puedan perdurar en el tiempo, deben darse dinámicas de transformación a múltiples escalas. Pero aquí es donde experiencias como la de FUNDAEC puede complementarse también con las experiencias de otras iniciativas de transición que están aprendiendo sobre transformaciones en la articulación de actores sociales, o más en el nivel institucional (como de alguna manera sugiere el PNUD en su propuesta centrada en asegurar grados mayores de gobernabilidad y de ejercicio de derechos). Pero lo que parece ser una contribución valiosa a este proceso de aprendizaje es por un lado el enfoque basado en procesos de investigación y acción científica junto a una comunidad, y por otro el contenido material y espiritual que han generado en sus programas, el que puede ser aplicado a otros niveles y dimensiones, complementando los esfuerzos de otras iniciativas de transición que están buscando modelos de vida de mayor equilibrio urbano-rural, o que se centren en el diálogo entre sistemas de conocimiento, así como la búsqueda de otros patrones de interacción; la semántica en particular de espiritualidad como un 'estado', reflejado en la acción por el bienestar comunitario, y en combinación con los métodos de la ciencia, refleja una concepción de alcances más universales, libres de formas de sectarismo o dogma, coherente con las exigencias y demandas que los DT civilizatoria están teniendo hacia la religión y el contenido espiritual.

Una manera de ver la complementariedad de estos esfuerzos es por medio de la noción de 'unidades de civilización', donde diferentes comunidades y territorios similares a Alegrías o más grandes, pueden impulsar procesos de transformación de base material y espiritual (en las dimensiones relevadas, pero también muchas otras más que aún se pueden investigar), aprendiendo en el tiempo sobre cómo aplicarlas en sus vidas individuales y colectivas, generando alternativas de vida. En la medida en que más comunidades o 'unidades' van aprendiendo sobre estos procesos, territorios más amplios van impulsando procesos de transición civilizatoria, abarcando regiones enteras o más. Pero el avanzar este tipo de procesos

requeriría grados crecientes de colaboración y coordinación a niveles regionales, nacionales e internacionales, como ya mencionamos, a medida que van aumentando las capacidades, propiciando estrategias de colaboración y diseminación del aprendizaje sobre las transiciones entre las diferentes 'unidades'. Pero las experiencias como las de FUNDAEC y la comunidad de Alegrías reflejan algunas de las posibilidades que existen, y la necesidad de generar dinámicas cada vez más creativas.

Análisis integrado

Para ir terminando, vamos a recordar nuestro marco de análisis integrado que presentamos en el capítulo 1, donde visualizamos la interconexión entre los diferentes conceptos que relevamos, en el *continuo de transición civilizatoria*. A este marco podemos ahora sumar las metáforas de 'infancia', 'adolescencia' y 'madurez' que emergen de la semántica de FUNDAEC, y que se asemejan de alguna manera a las dimensiones de 'resistencia', 'reacción' y 'resonancia' que utilizamos para analizar las semánticas de los DT, explorando maneras de superar la dicotomía entre tradición y modernidad en la búsqueda del orden social deseado. Esta semántica complementa y enriquece nuestro análisis, ilustrando diferentes dimensiones de la dinámica de transformación y transición civilizatoria que estamos investigando.

En sentido, para el paradigma civilizatorio emergente de la interdependencia, o del reconocimiento, uno de sus rasgos centrales seria justamente una articulación más 'madura' entre diferentes dimensiones, como entre espiritualidad o religión y la ciencia, u otras formas de conocimiento, pero también en las relaciones interpersonales, sociales y con la naturaleza; la misma noción de 'resonancia', como decía Rosa (2009), implica una grado mayor de conexión y respuesta con los mundos subjetivo, intersubjetivo y objetivo, dando cuenta de una mayor 'madurez' en las relaciones sociales y con el mundo. En este sentido, está metáfora ilustra otras dimensiones de un proceso de transición civilizatoria que pueden ser útil tanto para un marco analítico así como para sus aplicaciones prácticas, haciendo un símil con el periodo de transición en la vida del individuo hacia la adultez, tanto en un sentido cognitivo, emocional, biológico y social. Recordando a ciertos psicólogos sociales y del desarrollo cognitivo, como Vygotsky y Piaget (Domingues, 2000: 477), la adolescencia podría reflejar un periodo de aprendizaje en que los nuevos poderes y capacidades en desarrollo del individuo se van

acoplando o coordinando progresivamente con los elementos del marco conceptual con el cual vivirá durante la madurez. Es un periodo turbulento, resultado de las emociones que naturalmente surgen, donde se traslapan elementos de la niñez con los poderes emergentes del adulto pero aun en estado transitorio, junto con fenómenos de desconfianza y temor. La metáfora de la adolescencia es una manera de ilustrar un proceso de transformación orgánica de gran magnitud, guardando siempre también las limitaciones de la misma metáfora; en este sentido, como veíamos más atrás, el individuo que transita desde la niñez, pasando por la adolescencia, y avanzando hacia la madurez, es el mismo individuo; pero en otro sentido, no es el mismo, pues tiene otro grado de entendimiento, otras experiencias, una conciencia mayor, y un manejo diferente de las capacidades físicas e intelectuales con que ha sido dotado producto de un proceso de aprendizaje individual, expresándose en otro tipo de interacciones con otros individuos, así como con sí mismo. En términos de la civilización planetaria emergente, esto se reflejaría en un proceso de aprendizaje social hacia un tipo de sociedad más 'madura', un proceso civilizatorio que, recordando a Linklater (y Elías), implicaría un 'si mismo' ampliado, con una 'conciencia más amplia, que considera las implicancias de sus acciones para los intereses del otro y de la naturaleza. Otros conceptos similares que han sido acuñados que podrían también agregarse a este marco es la referencia de algunos teólogos a las nociones de 'vínculo', 'reconocimiento' y 'emancipación' al momento de analizar procesos históricos de larga duración y la crisis de la modernidad (Azcuy, Schickendantz, Silva, 2013). Siendo coherente con lo que hemos afirmado hasta el momento, el *reconocimiento mutuo* sería la condición más cercana a la idea de 'resonancia' mutua característica de esta civilización de interdependencia que estarían buscando y demandando de alguna manera los DT, luego de las largas etapas históricas anteriores y necesarias de *vínculo* (tradición) y *emancipación* (modernidad).

Una posible crítica a este marco es atribuirle una cierta tendencia 'evolucionista', al momento de hablar de transiciones societales. El peligro de aplicar de forma literal nociones evolucionistas desde la biología a la sociología ha sido advertido en el pasado (Giddens, 1984, p. 237), y con razón. En este caso, el énfasis no está una interpretación textual de las metáforas que estamos utilizando, como ya mencionamos más atrás en nuestras advertencias sobre las nociones etnocéntricas de 'civilización'; más bien, su utilización recaería en enfatizar la dimensión de 'aprendizaje colectivo' que estaría subyacente en las nociones de transición civilizatoria, en el sentido de reflejar el aprendizaje de patrones y estándares de co-existencia

más amplios, o a mayor escala, posibilitando en este sentido la 'emergencia' de mayores 'poderes' o capacidades colectivas como consecuencia de esa nuevas estructuras, en términos de los grados de colaboración y relacionalidad. Estos procesos sociales no se pueden reducir a una simple linealidad, siendo más complejos y discontinuos en muchos aspectos, pero al mismo tiempo en su dimensión organica podrían identificarse ciertas tendencias comunes en determinados periodos de tiempo o 'episodios' (eras 'axiales'), como expusimos mas atrás en nuestras discusiones sobre el concepto de modernidad como 'conciencia del mundo' y punto de quiebre, donde es posible combinar ciertas nociones de un 'telos' junto con dimensiones de discontinuidad dialógica (Joas, 1996).

Una pregunta similar puede surgir sobre las nociones de post-desarrollo y desarrollo en la transición, tensión que se ha manifestado a lo largo de nuestro estudio. En un sentido podríamos afirmar que el post-desarrollo ha sido una crítica muy necesaria y fructífera a las consecuencias desastrosas del proceso de modernización en el mundo, y los programas de desarrollo asociados, aunque como muchos de los mismos teóricos del post-desarrollo han concluido, insuficiente. Por ello, en la noción de 'transición' o 'transiciones' civilizatorias subyace la posibilidad de acción e incluso ciertos grados de intervención, pero no simplemente para impulsar una noción de 'progreso ciego': más bien, como hemos mencionado, estas iniciátivas podrían dirigirse tanto a la reconstrucción, o re-dirección, o de-construcción de procesos, pero también al diseño y construcción de alternativas, o a la regeneración y la protección de opciones y experiencias, etc., y estas diferentes alternativas 'combinadas' podrían ser equivalentes a la idea de 'mejoramiento', o en un sentido amplio, de alguna forma de 'desarrollo' de capacidad para construir un camino propio y compartido de bienestar.

Regresando a nuestros comentarios anteriores, agregamos ahora estas últimas nociones de 'madurez' y 'reconocimiento muturo' a nuestro marco de análisis, resumiendo las diferentes dimensiones que hemos explorado en nuestro estudio sobre los discursos y procesos de transición civilizatoria en América Latina. Recordando nuestras preguntas al inicio del estudio, podríamos plantear entonces que en estos DT civilizatoria que hemos relevado en América Latina, está emergiendo un contenido espiritual y material que intenta encontrar otras maneras de responder a la pregunta por la construcción del orden social deseado, considerando tanto a lo espiritual y lo material, o ciertas formas de entender a la religión y a la ciencia, como posibles

‘referencias’ de certidumbre, generando procesos de co-construcción de alternativas a lo largo de un sendero de aprendizaje; en este proceso la realidad no se reduciría a lo ‘dado’ versus lo ‘producido’, o la ‘tradición’ versus la ‘modernidad’, o la ‘religión’ versus la ‘ciencia’, sino que recordando la metáfora de la ‘madurez’, se esforzarían por descubrir otras formas de interacción y entendimiento entre estos diferentes saberes, co-construyendo opciones de vida más acordes con sus aspiraciones y en respuesta a los procesos destructivos y desestabilizadores de la crisis del periodo de la modernidad, o transición:

Tabla 14: Marco de análisis integrado final

Enfoque	**Dimensiones**		
Transición	Resistencia	Reacción	Resonancia mutua
Sociológico	Tradición	Modernidad	Nueva civilización/paradigma
Ontológico	Dependencia	Autonomía	Interdependencia
Afectivo	Vínculo	Emancipación	Reconocimiento mutuo
Existencial	Espiritual	Material	Coherencia dinámica
Epistemológico	Religión	Ciencia	Complementariedad
Histórico/Cognitivo	Infancia	Adolescencia	Madurez
Certidumbre	Dado	Producido	Co-construido
Evolutivo	Proceso civilizatorio y de aprendizaje colectivo		

Fuente: elaboración propia

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Acosta, Alberto y Gudynas, Eduardo (2010) *El buen vivir más allá del desarrollo*; DESCO: Lima.

Adams, William M. (2009) *Green Development. Environment and Sustainability in a developing world*. Routledge: London.

Arbab, Farzam (1985). *Universidad rural: Aprendizaje sobre educación y desarrollo* [Also published in English, as Rural university: Learning about education]. IDRC: Canadá.

Arbab, Farzam, Correa, Gustavo y de Valcárcel, Francia (1988), *FUNDAEC: Sus Fundamentos y Líneas de Acción*, CELATER/FUNDAEC.

Arbab, Farzam (1991), *La Senda del Aprendizaje en Latinoamérica: Opción Moral*, primera edición, Editorial Nur Ltda., Cali,

Arbab, Farzam (2000), *Promoting a discourse on science, religion and development*, En *The Lab, the Temple and the Market. Reflections at the Intersection of Science, Religion and Development*, Otawa, Canada: IDRC/Kumarian Press.

Archer, Margaret (2012). *The Reflexive Imperative of Late Modernity*. Cambridge University Press: New York.

Baraona Cockerell, Miguel y Herrera Castro, Ernesto (2016). *Danzando en la bruma junto al abismo. Las cuatro crisis y el futuro de la humanidad*. Editorial Arlekín: Costa Rica.

Bárcena, Alicia y Guimarães, Roberto (2003). *El desarrollo sustentable en América Latina y el Caribe desde Río 1992 y los nuevos imperativos de institucionalidad*. En Leff, Enrique, Ezcurra, Exequiel, Pisanty, Irene y Romero, Patricia (Eds.), La Transición hacia el Desarrollo Sostenible. Perspectivas de América Latina y el Caribe. México: Instituto Nacional de Ecología.

Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI: Madrid.

Beck, Ulrich , Bonss, Wolfgang Bonss y Lau, Christoph (2003). The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme. *Theory and Culture*. Vol 20, Issue 2.

Beling et al (2017), Discursive Synergies for a 'Great Transformation' Towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue Between Human Development, Degrowth, and Buen Vivir. *Ecological Economics*, Volume 144, Pages 304-313.

Beling, Adrián, Vanhulst, Julien y Gómez, Francisca (2014). Del Sumak Kawsay al Buen Vivir: Filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna. En Gómez, Carlos

Miguel (Ed.). *La religión en la sociedad postsecular. Transformación y relocalización de la religión en la modernidad tardía.* Bogotá: Universidad del Rosario.

Bengoa, José (2007). *La Emergencia Indígena.* FCE, México.

Beyer, Peter (2013), Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world, International Sociology, n°28: 663.

Blaser, Mario (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23: 5, 873-896.

Blühdorn, Ingolfur (2007) Sustaining the unsustainable: Symbolic politics and the politics of simulation, Environmental Politics, 16:2, 251-275.

Boff, Leonardo (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres.* Editorial Trotta: Madrid.

Boff, Leonardo (2002). *El Cuidado Esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Editorial Trotta

Boff, Leonardo (2006), *Florecer en el Yermo. De la crisis de la civilización a una revolución radicalmente humana*, Brasil: Editorial Sal Terrae.

Boff, Leonardo y Hathaway, Mark (2014). *El Tao de la liberación.Una ecología de la transformación*. Madrid: Editorial Trotta.

Burchardt, Marian and Wohlrab-Sahr,Monika (2013), 'Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age' – Introduction, *International Sociology*, n°28: 663.

Caicedo Fernández, A. (2017). Vida campesina y modelo de desarrollo: configuraciones de despojo/privilegio en el norte del Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(1), 59-89.

Cameron, Geoffrey y Schewel (Eds.) (2018). *Religion and Public Discourse in an Age of Transition. Reflections on Bahá'í Practice and Thought*. Wilfred Laurier University Press: Canada.

Capalbo, Lucio (1995). *El Planeta Subdesarrollado. Buenos Aires:* EBILA.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. The Univesity of Chicago Press: USA.

Castoriadis, Cornelius (1986). *Los dominios del Hombre: Las Encrucijadas del Laberinto.* Gedisa Editorial: Madrid.

Cipriani, Roberto (2011). *Manual de Sociología de la Religión.* 2da edición ampliada. Siglo XXI editores: Buenos Aires.

Collins, Randall (2002). *The sociology of philosophies a global theory of intellectual change*. Harvard University Press: USA.

Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales (1995), *Nuestra Comunidad Global*, Alianza Editorial: Madrid.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), (2013). *El desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe: seguimiento de la Agenda de Naciones Unidas para el Desarrollo post-2015 y Río+20*. Santiago: CEPAL.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), (2016), *Horizontes 2030: la igualdad en el centro del desarrollo sostenible* (LC/G.2660/Rev.1), Santiago.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), (2018) *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe. Objetivos, metas e indicadores mundiales*. Santiago: CEPAL.

Coraggio, José Luis (2011). *Economía social y solidaria El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.

Correa B. S. (2015). *¿Agentes de cambio? los estudiantes del programa Pas en el departamento de Córdoba*(Doctoral dissertation).

Correa, G., & de Valcárcel, F. T. (1995). *Para salvar las barreras. El Sistema de Aprendizaje Tutorial-SAT*. Cali: FUNDAEC.

Creswell, J. W. & Poth, C. (2015). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

Cristiano, Javier Luis (2010). La 'creatividad' de la acción. La teoría joasiana y la cuestión de lo imaginario. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 25 (2010.1)

Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Hidalgo Capitán, Luis y Domínguez-Gómez, José Andrés (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. Revista del CLAD *Reforma y Democracia*, No. 60, Oct. 2014, pp. 27-58, ISSN 1315-2378

Dag Hammarskjöld Foundation (1975), *What Now. Report on Development and International Cooperation*, on the occasion of the Seventh Special Session of the United Nations General Assembly, New York, I to 12 September 1975.

Dalton, Anne Marie (2013), Beyond functionality: religion and international development, *Canadian Journal of Development Studies*, vol. 34, No.2, 158-174.

Delgado, Freddy y Rist, Stephan (Eds.), (2016). *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo.* Cochabamba: AGRUCO/UMSS.

Denzin y Lincol, eds., *The Sage Handbook of Qualitative Resarch*, U.K., Sage Publications.

Dillon, Michelle (2003), *Handbook of the sociology of religion*. Cambridge University Press: Cambridge.

Donella H. Meadows et al (1972). *Limits to Growth*, A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, Universe Books, New York.

Domingues, José Mauricio (2000a). *Social Creativity, Collective Subjectivty and Contemporary Modernity*. Palgrave Macmillan: UK.

Domingues, José Mauricio (2000b). Creativity and Master Trends in Contemporary Sociological Theory. *European Journal of Social Theory*, 3(4): 467-484.

Domingues, José Mauricio (2009). *La modernidad contemporánea en América Latina*, Siglo XXI Editores: Argentina.

Duhart, Daniel (2013), "Un discurso sobre ciencia, religión y desarrollo en Chile: algunas reflexiones en torno a los resultados de una investigación preliminar ", XXIX Congreso ALAS Chile, 29 septiembre – 4 octubre 2013, Santiago.

Duhart, Daniel (2014), "El contenido espiritual en el discurso del 'Buen Vivir'. Implicancias para la pregunta por 'otro desarrollo' en la modernidad contemporánea", Ponencia para el Congreso Chileno de Sociología y Pre-Alas, octubre, La Serena.

Duhart, Daniel; Sirlopu, David (2015) (Eds.). *Espiritualidad, bienestar y cultura. Diálogos desde la psicología, la filosofía y la sociología*. Universidad del Desarrollo, Escuela de Psicología, Concepción.
Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad.* Buenos Aires: Ariel.

Ederv-Vass, Dave (2010). *The Causal Power of Social Structures. Emergence, Structure and Agency.* Cambridge University Press: New York.

Elbers, Jörg (2013). *Ciencia Holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: CEDA.

Eisenstadt, Shmuel (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, Vol. 129, No. 1.

Elías, Norbert (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* 1ª ed. - México: FCE.

Elizalde, Anotnio (2003). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Santiago: UB/PNUMA

Elizalde, Antonio y Osorio, Jorge (2005) (Eds). *Ampliando el Arcoíris. Nuevos paradigmas en educación, política y desarrollo.* Universidad Bolivariana: Santiago.

Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, New Jersey, USA: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (2000). *De la naturaleza del lugar y el lugar de la naturaleza: ¿globalización o postdesarrollo?*, En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (Ed.), CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Escobar, Arturo (2015a). Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation. *Sustain Sci* 10:451–462

Escobar, Arturo (2015b). Transiciones: a space for research and design for transitions to the pluriverse. *Design Philosophy Papers.* 1, 13-23, DOI:10.1080/14487136.2015.1085690

Escobar, Arturo (2015c). Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: una conversación preliminar. *Interdisciplina* 3, no 7: 217-244.

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal.* Editorial Universidad del Cauca: Popayán.

Escobar, Arturo (2017). Diseño para las transiciones. *Etnografías contemporáneas* 3(4): 32-63.

Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(33), 149-174.

Estermann, Josef (2014), *Cruz y Coca. Hacia la descolonización de la religión y teología*, Ediciones Abya-Yala: Quito.

Esteva, Gustavo (2013). *La insurrección en curso.* En Ornelas, Raúl (Ed.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: UNAM.

Esteva, Gustavo y Escobar, Arturo (2017). Post-Development @ 25: on 'being stuck' and moving forward, sideways, backward and otherwise, *Third World Quarterly*, DOI:

Fairclough, Isabela and Fairclough, Norman (2012), *Political discourse analysis: a method for advanced students*, England, Routledge.

Fairclough, Norman (1992), *Discourse and social change*, England, Politiy Press.

Fairclough, Norman (2013), Critical discourse and critical policy studies, *Critical Policy Studies*, Vol. 7, No.2, 177-197, Routledge.

FAO (2012), *Hacia el Futuro que Queremos: Erradicación del hambre y transición a sistemas agrícolas y alimentarios sostenibles*. Roma: FAO.

Farid, Sona (2016). *Moral Empowerment. In Quest of a Pedagogy*. Bahá'í Publishing: Wilmette, Illinois.

Feola, Giuseppe, Jaworska, Sylvia Jaworska (2018). "One transition, many transitions? A corpus based study of societal sustainability transition discourses in four civil society's proposals". Sustainability Science, https://doi.org/10.1007/s11625-018-0631-9.

Fontana y Frey, (2005), "The interview: from natural stance to political involvement", en Giampetro Gobo, Jaber Gubrium y David Silverman (Eds), *Qualitative Research Practice*, London: Sage Publications.

Francisco, S.S. (2015). *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común.* Carta Encícilica, Conferencia Episcopal de Chile. Ediciones UC: Santiago.

Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2004). *Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas. Unidad 1: Sembrando Cultivos*. Editorial Nurani: Cali.

Geertz, Geertz (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.* USA: University of Californa Press.

Giddens, Anthony (1994). *Consecuencias de la Modernidad.* Alianza:Madrid.

Gobo, Giampetro (2004), "Sampling, Representativeness and Generalizability". En Clive Seale (ed.), (2004), *Qualitative Research Practice*, pp. 435-456.

Groenewald, Thomas A. (2004). Phenomenological Research Design Illustrated. *International Journal of Qualitative Methods*, 3(1).

Gudynas, Eduardo (2004) *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*, Montevideo: CLAES.

Gudynas, Eduardo (2011). *Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa*. En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (Eds.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.

Gudyna, Eduardo (2012) *Hay alternativas al extractivismo. Transiciones para salir del viejo desarrollo*. Lima: RedGe/CLAES.

Gudynas, Eduardo (2014), "El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo", en Quintero, Pablo (editor) (2014), *Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir*. Ediciones del Signo/Center for Global Studies and the Humanities, Duke University: Buenos Aires.

Gudynas, Eduardo (2018). *Religion and cosmovisions within environmental conflicts and the challenge of ontological openings.* En Evan Berry y Roberto Albro (Eds.), *Church, Cosmovision and the Environment. Religion and social conflict in contemporary Latin America.* pp. 225-247, London: Routledge.

Habermas, Jürgen (2010). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomos I y II. Editorial Trotta: Madrid.

Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph (2006). *Dialéctica de la Secularización. Sobre la razón y la religión*. Ediciones Encuentro: Madrid.

Hall, Stuart (2003). *The work of representation*. En Hall, Stuart (Ed.), Representation. Cultural representations and signifying practices, London: The Open University.

Hanley, Paul (2014) *Eleven*. FriesenPRess: Canada

Hébert, Louis (2019), *Tools for Text and Image Analysis: An Introduction to Applied Semiotics*. Quebec: Université du Québec à Rimouski

Hidalgo Capitán, Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia (2014). Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. *Íconos*. Revista de Ciencias Sociales. Num. 48 Quito, pp. 25-40.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2009). Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida. *Íconos*. Revista de Ciencias Sociales. Num. 33, Quito: Flacso.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2013). *Economía, vida humana y bien común. 25 Reflexiones sobre Economía Crítica*. Costa Rica. Disponible en: www.pensamientocrítico.info

Huntington, Samuel P. (1993). The Clash of Civilizations?. *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), pp. 22-49.

Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, INCODER, Centro de Estudios Interculturales – CEI y Pontificia Universidad Javeriana (2013). *Proceso de Fortalecimiento Territorial a Consejos Comunitarios y Capitanías. Historias Locales*. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER: Cali

Jímenez, Jhonny (2016). *Avances y desafíos de la economía social y solidaria en el Ecuador*. En Puig, Carlos (Ed.), *Economía Social y Solidaria: conceptos, prácticas y políticas públicas*. Bilbao: Universidad del País Vasco/Hegoa.

Joas, Hans (1996), *The Creativity of Action*. The University Chicago Press; Polity Press, Cambridge. Great Britain.

Joas, Hans (2000), *The Genesis of Values*. The University Chicago Press; Polity Press, Cambridge. Great Britain.

Joas, Hans (2008), *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Paradigm Publishers, London.

Johnson, Todd y Grim, Brian (2013). *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography*. USA: John Wiley & Sons, Ltd.

Karlberg, Michael (2004).*Beyond the culture of contest. From Adversarialism to Mutualism in an Age of Interdependence*, Oxford: George Ronald.

Karlberg, Michael y Corream Bita (2016). "Development as Systematic Learning and Capacity Building." En Amy Skinner, Matt Baillie Smith, Eleanor Brown, and Tobias Troll (Eds). *Education, Learning and the Transformation of Development*, 19-35. Londres: Routledge.

Kozlarek, Oliver (2012). *Humanisms, the Still Unfulfilled Promise of the 'Axial Age' of Modernity*. En Kozlarek, Oliver, Rïsen, Jörn y Wolff, Ernst (Eds.), (2012), *Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms*, *Being human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in an Age of Globalism*, Vol. 15, transcript Verlag, Bielefield.

Kozlarek, Oliver (2014), *La Modernidad como Conciencia de Mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*. Siglo XXI Editores, México.

Kozlarek, Oliver, Rïsen, Jörn y Wolff, Ernst (2012). *Introduction. Towards a Humane World of Many Worlds*. En Kozlarek, Oliver, Rïsen, Jörn y Wolff, Ernst (Eds.), (2012), *Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms*, *Being human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in an Age of Globalism*, Vol. 15, transcript Verlag, Bielefield, 2012.

Kumar, Krishan (2014), The Return of Civilization – And of Arnold Toynbee?. *Comparative Studies in Society and History* 2015-56(4):815-843

Kwauk, C., & Perlman Robinson, J. (2016). *Sistema de Aprendizaje Tutorial-SAT: replanteando la educación secundaria rural en América Latina*.

Lample, Paul (2013). *Revelación y realidad social. Aprender a llevar a la práctica lo que esta escrito*. Editorial Bahá'i de España: Barcelona.

Lample, Emily (2015). *Watering the Tree of Science: Science Education, Local Knowledge, and Agency in Zambia's PSA Program*. Vanderbilt University.

Lander, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Lang, M., & Mokrani, D. (Eds.), (2011). *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Larraín, Jorge (1996), *Modernidad, Razón e Identidad en América latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago.

Larraín, Jorge (2005). *¿América Latina moderna?: globalización e identidad*. Santiago: LOM Ediciones.

Lechner, Norbert (1988), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política libre*. Flacso, Santiago.

Leff, Enrique (2003). *Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde américa latina*. En Leff, Enrique, Ezcurra, Exequiel, Pisanty, Irene y Romero, Patricia (Eds.), *La Transición hacia el Desarrollo Sostenible. Perspectivas de América Latina y el Caribe*. México: Instituto Nacional de Ecología.

Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Vozes Editora: México.

Leggett, M. (2006). *As drop become waves: a case study of education and transformation through the sistema de aprendizaje tutorial SAT, en Colombia.*

León, Irene (2010) (Coord.). *Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Fedaeps: Quito.

Linklater, Andrew (2011). *The problem of harm in world politics. Theoretical investigations.* Cambridge University Press: United Kingdom.

Loorbach, Derk ; Frantzeskaki, Niki; Avelino, Flor (2017). *Sustainability Transitions Research: Transforming Science and Practice for Societal Change. Annual Review of Environment and Resources. https://doi.org/10.1146/annurev-environ-102014-021340*

Mavelli, Luca y Petito, Fabio (2012). The postsecular in International Relations: an overview. *Review of International Studies* / Volume 38 / Issue 05 / December 2012, pp 931 - 942

Medina, Javier (2011), "Acerca del Suma Qamaña", en Farah H., Ivonne y Vasapollo, Luciano (coordinadores), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA, Primera edición en español: La Paz.

Mella, Pablo (2015). *Ética del Posdesarrollo*. Santo Domingo: Instituto Filosófico Pedro Fco. Bonó/Ediciones Paulinas/Ediciones MSC.

Merriam, Sharan B.; Tisdell, Elizabeth J. (2010). Chapter Two. Six Common Qualitative Research Designs. In *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (pp. 22-42). San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Mignolo, Walter D. (2011). *The Darker Side of Modernity.Global Futures, Decolonial Options.* USA: Duke University Press.

Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Publicaciones.

Murphy-Graham, E. (2007). *Promoting participation in public life through secondary education: evidence from Honduras. Prospects*, *37*(1), 95-111.

Nuñez del Prado (2011), "Desarrollo-vida-felicidad Paradigmas de desarrollo – Cosmovisiones de vida - Aspiraciones de felicidad", en Wanderley Fernanda (Coord.), *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, CIDES / UMSA: La Paz, Bolivia.

Pabst, Adrian (2012). The secularism of post-secularity: religion, realism, and the revival of gran theory in IR. *Review of International Studies* / Volume 38 / Issue 05 / December 2012, pp 995 – 1017

Panotto, Nicolás (2016). *Religión, política y poscolonialidad en América Latina. Hacia una teología posfundacional de lo público.* Miño y Dávila Editores: Buenos Aires.

Parker G., Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista.* FCE: México.

Parker G., Cristián, (2012). *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Primera edición.

Patzi Paco, Félix (2009). *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. Editorial Vicuña. Bolivia.

Paz, Octavio (1970), *Posdata*, Siglo XXI Ediciones, México.

Pelfini, Alejandro (2013), Ciudanía Ambiental: Interdependencia, Vulnerabilidad y Cuidado, Med. / vol. XXXIX / No. 155 / Julio - Septiembre (2013) / p. 437 - 452 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia.

Perecfrán Cabrera, Aceneth (2005). Transformaciones paisajísticas en la zona plana Vallecaucana. *Historia y Espacio*, Revista del Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Vol. 1 Num. 24, Universidad del Valle: Cali.

Piña Rivera, Efraín (2012). *Entre la frontera del desarrollo y el desarrollo de la frontera*. ODECOFI-Cinep: Bogotá.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD-Colombia) (2008). *Hacia un Valle del Cauca incluyente y pacífico. Informe Regional de Desarrollo Humano 2008*. Cali: PNUD.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD-Chile) (2012). *Desarrollo Humano en Chile. Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo.* Santiago: PNUD.

Portes, Alejandro (2005), "Sociology in the Hemisphere: Past Convergencies and a New Middle-Range Agenda", en Wood, Charles, and Roberts, Bryan (editores), *Rethinking development in Latin America*, Pennsylvania University Press: University Park, Pennsylvania.

Prada Alcoreza, Raúl (2010), "La revolución mundial del vivir bien". Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.

Quijano, Aníbal (1988) "Lo público y lo privado. Un enfoque Latinoamericano", en Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política Ediciones).

Quintero, Pablo (Ed.), (2014). *Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quiroga Díaz, Natalia (2011). Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. Rev. *Casa de la Mujer* ISSN 2215-2725. N°20 (2): 97-116.

Ramírez, René (2017). *La gran transición. En busca de nuevos sentidos communes.*

Ramos-Zincke, Claudio (2012). *El Ensamblaje de Ciencia Social y Sociedad. Conocimiento Científico, Gobierno de las Conductas y Producción de lo Social.* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Ramos-Zincke, Claudio (2014). Datos y relatos de la ciencia social como componentes de la producción de realidad social. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, núm. 66, Universidad Autónoma del Estado de México.

Ranhema, Majid (2010), "Participation", en *The Development Dictionary. A guide to knowledge as power*, Wolfgang Sachs (Ed.), ZED Books, 2nd edition.

Razeto Migliario, Luis (1990). *Economía Popular de Solidaridad. Identidad y proyecto de una visión integradora.* Santiago: Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile/PET.

Razeto Migliario, Luis (2011). *¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?*, Santiago: Univirtual.Net

Rey Hernández, P. A. (2013). Luchas estudiantiles universitarias en Bogotá, 1980-1991. *Ciudad Paz-ando*, 6(2), pp. 64-79

Rojas, Axel (2016). "Estrategias de Localización: Desarrollo, Capital y Comunidades Negras en la Región Norte del Cauca", en: Rojas, Axel, Liberac Cardoso Simoes Pires, Antonio y dos Santos Gomes, Flavio (Orgs) (2016). *Terrirorios de Gente Negra. Processos, Transformacoes e Adaptacoes. Ensaios sobre Colombia e Brasil.* Editoria da UFRB: Bahía.

Rosa, Hartmut (2015). *Escalation: The Crisis of Dynamic Stabilisation and the Prospect of Resonance.* En Dörre, Klaus, Lessenhich, Stephan y Rosa, Hartmut (Eds.), *Sociology, Capitalism, Critique* (pp. 322-347). Londres: Verso.

Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía.* Katz Editores: Buenos Aires.

Sachs, Wolfgang (2017). The Sustainable Development Goals and Laudato si': varieties of Post-Development?, *Third World Quarterly*, DOI: 10.1080/01436597.2017.1350822

Santos, Boaventura de Sousa y Avritzer, Leonardo (Eds.), (2004). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, FCE, México D.F.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI/Clacso: México.

Schewel, Benjamin (2014). What is Post-Secular about Global Political Discourse?, *The Review of Faith & International Affairs*, 12:4, 49-61, Routledge, London.

Schewel, Benjamin (2015). Seven Narratives of Religion: A Framework for Engaging Contemporary Research. *The Journal of Bahá'í Studies* 25.1/2 2015

Shakman Hurd, Elizabeth (2012). International politics after secularism. *Review of International Studies* / Volume 38 / Issue 05 / December 2012, pp 943 – 961

Smith, Peter (2019). Peter Berger's Early Work on Baha'i Studies. *Journal of Religious History,* Vol. 43, Issue 1, pp. 45-69.

Svampa, Maristella (2011). *Pensar el desarrollo desde América Latina.* Seminario Latinoamericano "Derechos de la Naturaleza y Alternativas al extractivismo", Colectivo Voces de Alerta/CLAES/Jóvenes por la Igualdad/CEPPAS, Buenos Aires.

Svampa, Maristella (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

Thomas, Alan (2000), "Meanings and Views of Development", en Tim Allen y Alan Thomas (eds.), *Poverty and Development into the 21st Century*, Oxford University Press.

Toledo, V. M. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable.* México, D.F.: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/ Universidad Iberoamericana.

Turner, Bryan (2010), *Introduction: The Comparative Sociology of De-secularization*, en Bryan Turner (Ed.), *Secularization. Volume IV. Comparative Sociology of De-secularization*, SAGE Publications.

UNDAF/Ministerio de Planificación del Desarrollo (2017). *Marco de Complementariedad de Naciones Unidas para el Vivir Bien en Bolivia 2018-2022*. La Paz: UNDAF.

Uribe Castro, Hernando (2017). "El Valle Geográfico del Río Cauca: un Espacio Transformado por el Capital Agroindustrial." Tesis Doctoral, Doctorado en Ciencias Ambientales, Universidad del Valle: Cali.

VanderDussen, E. (2009). *"A Spirit of Service:" Conceptualizing Service in Learning through the Preparation for Social Action (PSA) Program in Uganda* (Doctoral dissertation).

Vanegas, Gildardo y Rojas, Axel (2012). "Poblaciones negras en el norte del Cauca". Bogotá: Departamento de Desarrollo Rural y Regional de la Universidad Javeriana. Observatorio de Territorios Étnicos.

Vanhulst y Beling, (2012), El discurso del Buen Vivir: sustentabilidad 'made in Latinoamérica', *Nadir*: rev. electron. geogr. austral ISSN: 0718-7130, Año 4, n° 1 enero-julio.

Vanhulst, Julien y Beling, Adrián (2013), El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad, *Polis* 36, Sociedad Civil y democracia en América Latina: desafíos de participación y representación

Vanhulst, Julién y Elizalde Hevia, Antonio (2016). *Los senderos bifurcados del desarrollo sostenible: un análisis del discurso académico en América Latina*. Dimas Floriani e Antonio Elizalde Hevia (Eds.), *América Latina. Sociedade e Meio Ambiente. Teorías, Retóricas e Conflictos em Desenvolvimiento*. Curitiba: Editora UFPR.

Vargas Sarmiento, Patricia (2016). *Historias de Territorialidades en Colombia. Biocentrismo y Antropocentrismo*. Zeta Comunicadores: Colombia.

Villegas, L (2000) *El sistema de aprendizaje tutorial SAT, Una propuesta educativa para el desarrollo rural humano, armónico y sostenible*.

Wanderley Fernanda (2011), (Coordinadora), *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, CIDES / UMSA: La Paz, Bolivia.

Ward, Peter (2005), *The Lack of 'Cursive Thinking' Within Social Theory and Public Policy: Four Decades of Marginality and Rationality in the So-Called Slum*, En Charles Wood y Bryan Roberts (Eds.), *Rethinking development in Latin America*, Pennsylvania University Press: University Park, Pennsylvania.

Weber, Max (1993) [1922], *The sociology of religion*, Boston: Beacon Press.

Weinstein, Luis (2006). *Hacia el Homo Sapiens. El Encuentro del Asombro, la Poesía y el Paradigma de la Integración.* Colección Escritos Testimoniales, Universidad Bolivariana: Santiago.

Wolff, Ernst (2012), "Habitus – Means – Worldliness. Technics in the Formation of Civilizations", en Kozlarek, Oliver, Rïsen, Jörn y Wolkk, Ernst (editores), *Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms*, Being human: Caught in the Web of

Woodhead, Linda (2011), Five concepts of religion, *International Review of Sociology - Revue Internationale de Sociologie*, Lancaster University, United Kingdom, Vol. 21, No. 1, 121-143.

Yampara, Simón (2004), "¿Desarrollo / progreso ó summa qamaña de los ayllus andinos?", El Alto.

Yampara, Simón (2010). "Debate del Buen Vivir, una solución a la crisis de civilización moderna" (Entrevista). Congreso de los Pueblos. En Formillo, B., & Puente, F. (2010). *Observatorio Latinoamericano 4, Dossier Bolivia*. Buenos Aires: IEALC, Facultad de Ciencias Sociales UBA.

Yampara, Simón (2014). "Viaje del Jaqi a la Qamaña: El hombre en el Bien Vivir". En: Quintero, Pablo (editor) (2014), *Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir*. Ediciones del Signo/Center for Global Studies and the Humanities, Duke University: Buenos Aires.

Zabludovsky Kuper, Gina (2016). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. 2ª ed. - México: FCE.

Ziai, Aram (2007), "Development discourse and its critics: an introduction to post-development", en. Ziai, Aram (Ed.) *Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives*, New York: Routledge.

Zinnbauer et al, (1997), Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy*, Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol 36, No. 4, pp. 549-564.

Zuluaga Díaz, Juan Carlos (2015). Comunidades negras en Colombia: desarrollo histórico y proceso de etnización. *Contextos*: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales (33), pp. 93-109.

ANEXOS

ANEXO 1: Extractos selección de textos de programas de FUNDAEC

1.1 Selección 1: Selección 1: Texto "Modelos Fundamentales de la Realidad Física. Unidad 1: Calentamiento y Enfriamiento de la Materia, Cap. 7 Variables que Determinan el Estado de un Gas".

Reflexiones acerca del concepto de variable

El concepto de variable se emplea a menudo en la ciencia. Al estudiar algún proceso en un sistema dado, los científicos pueden normalmente definir ciertas variables que ayudan a determinar el estado del sistema en determinado momento. Aquí le ofrecemos un ejemplo del campo de la ecología para que usted piense después en otro ejemplo.

Para ilustrar cómo se incrementa y disminuye la población de los organismos vivos, los profesores de ecología usan frecuentemente el ejemplo de una isla imaginaria en donde viven e interactúan tres especies. La primera especie es la hierba que cubre la tierra en algunos sitios de la isla; la segunda es el conejo que vive de comer la hierba y, la tercera es algún animal grande como el tigre, que se come al conejo. Las tres variables, es decir las poblaciones de las tres especies, ayudan a determinar el estado del sistema. Permítanos denominar estas variables como *nh*, *nc* y *nt*. Imagine que cuando observamos el sistema por primera vez, sucede ser un momento de muchas lluvias y la hierba se ha esparcido por toda la isla. O sea que *nh* se está incrementando. Ahora los conejos tienen alimento abundante y pueden crecer y multiplicarse. Por lo tanto, *nc* también se incrementará y como resultado, *nt* empezará a incrementarse. Pero en cierto momento puede darse que *nc* se incremente demasiado y que los conejos coman más de la cuenta. Esto lleva a una disminución de *nh*. A medida que el alimento escasee para los conejos, y que un mayor número de tigres los cacen y se los coman, *nc* empieza a disminuir. Pero un menor número de conejos significa menos comida para los tigres, los que se pondrán más débiles y terminarán muriendo en grandes cantidades; por lo tanto, *nt* empieza a disminuir. Las tres variables están ahora disminuyendo y el sistema eventualmente alcanzará lo que se llama estado de equilibrio, en el cual las poblaciones de las tres especies permanecen más o menos iguales. Esta es una forma en que la naturaleza controla las poblaciones de plantas y animales que viven en una región dada.

Como segundo ejemplo, considere la población humana de alguna microrregión. Digamos que una de las variables que determinan las circunstancias de esta población fuera su grado de prosperidad material. La otra variable puede ser la importancia que las personas prestan a los asuntos espirituales. En un comienzo, los estándares espirituales y morales de la población son altos. La gente es unida, coopera y maneja sus asuntos en forma honesta y de acuerdo con los principios de la justicia. Como resultado, prosperan en lo material. Cada día su agricultura, su industria y comercio mejoran. Pero suponga que en el proceso, ellos pierden de vista su espiritualidad y en consecuencia se vuelven más y más materialistas. Prestan menor atención cada vez a los aspectos espirituales de sus vidas. La unidad cede paso al conflicto. La avaricia se vuelve norma. La confianza pierde importancia. El sistema de justicia comienza a fallar. ¿Qué sucede ahora con la primera variable? Analice este ejemplo y discuta con su grupo las formas en que estas dos variables interactúan. ¿Cómo puede detenerse la caída y reestablecerse el progreso? Siéntase en libertad de introducir nuevas variables a su descripción del surgimiento y declive de esta sociedad, si lo considera necesario.

1.2 Selección 2: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo 1 Desarrollo, Reflexiones 10"

Los pasajes que hemos citado aquí han tocado un buen número de temas cuya comprensión es esencial para un punto de vista del desarrollo claro y consistente. Esta comprensión puede aumentar si examinamos otro aspecto del avance de la civilización, y por lo tanto del desarrollo, concretamente la cuestión de los principios. Una vez más, volvemos a *The Lab, The Temple and the Market* para profundizar en el tema:

Evidentemente, la relación entre la civilización espiritual y la civilización material expuesta anteriormente no es sencilla. La materia y el espíritu interactúan en intrincados paradigmas y en varios niveles. En el campo del desarrollo, debería darse una interacción esencial en el ámbito de los principios. Reconociendo la necesidad de modificar la siguiente afirmación más adelante, me gustaría proponer que el progreso en la civilización material recibe su ímpetu fundamentalmente de la fuerza de la ciencia. De la diversidad de aplicaciones de la facultad

racional del alma humana, por ejemplo, se deriva la comprensión de las leyes de la naturaleza y la sociedad, la promoción de la agricultura y la industria, el aprendizaje de las lecciones de la historia, el descubrimiento de nuevas percepciones para la organización social viable, y el concebir métodos justos de gobierno humano. Sin embargo, estas aplicaciones deben responder y estar gobernadas por los principios de la civilización espiritual, sin la que el progreso material se encamina tanto a la miseria como a la felicidad.

En el mundo de hoy, no será fácil defender que la práctica del desarrollo debería estar guiada por principios espirituales. La prescripción de que el fin justifica los medios ha sido aceptada por tantas personas durante tanto tiempo y tan ampliamente que se ha convertido en una característica de la cultura. La idea complementaria de que el éxito es el árbitro final de la verdad termina de componer el problema. Consideremos, por ejemplo, la cuestión de la justicia. Si la justicia ha de convertirse en un principio ineludible de la práctica del desarrollo, entonces la deliberada creación de injusticia, incluso como una medida temporal para alcanzar la prosperidad en un futuro, no sería permisible. Sin embargo, el pensamiento sobre el desarrollo no sólo respaldó políticas con ese propósito en sus primeros años, sino que, tres décadas después, tras la experiencia penosamente adquirida, han aparecido y continúan existiendo hasta nuestros días políticas similares, aunque expresadas en un vocabulario concebido para hacerlas más tolerables.

El esfuerzo por incorporar la discusión de principios espirituales a las deliberaciones sobre el desarrollo social y económico acarrea otras dificultades, la mayoría de ellas basadas en una larga historia de mal comportamiento por parte de los movimientos religiosos. Incluso la sola sugerencia trae a la memoria la experiencia de la arrogancia del fariseísmo e inevitablemente genera resistencia. Sin embargo, como se ha expuesto a lo largo de todo este documento, las reacciones extremas de mentes privilegiadas para corromper las formas de creencia religiosa se han cobrado muchas víctimas de la humanidad, y es hora de mostrar disciplina a este respecto. Creer en unos principios y defenderlos no implica necesariamente un sentido de superioridad espiritual. Existe una diferencia entre creer en elevados ideales y pretender ser su personificación. Para trasladar los principios a la acción uno debe implicarse en un proceso de aprendizaje, un proceso cuyos métodos deben ser científicos. Además, un aprendizaje efectivo depende de una postura de humildad - y nuestro miedo de la hipocresía no debería impedir que

concediéramos a la humildad su verdadero mérito. Por tanto, la discusión sobre principios que viene a continuación no es un tratado sobre religiosidad, sino que se presenta en el contexto del aprendizaje como el modo ideal de operar en el campo del desarrollo.

Reflexiones (10)

El autor se lamenta, en el apartado anterior, de la extendida convicción de que el fin justifica los medios, y considera que el ascendiente de esta idea es uno de los grandes obstáculos para 'vivir de acuerdo a principios'. En cierto sentido, 'el fin justifica los medios' es una confirmación algo extrema de una posición ideológica incluso más prevaleciente que sigue elogiando el sentido práctico. Los nobles ideales no se rechazan per se; simplemente se declara que son poco prácticos y utópicos. Cuando se añade a esto el miedo que muchos poseen al fariseísmo de aquellos que defienden los principios, tenemos los ingredientes de la gradual erosión de la espiritualidad, la moralidad personal y la ética social. ¿Cómo responde el autor a este desafío? ¿Podría extenderse sobre sus argumentos?

1.3 Selección 3: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo , Capítulo 3 "La Religión, Reflexiones 8"

Si afirmamos que la ciencia y la religión, como dos sistemas de conocimiento y práctica distintos pero yuxtapuestos, están de hecho en armonía, como sugiere el pasaje anterior, deberíamos poder refutar los argumentos de quienes creen firmemente en alguna clase de conflicto inherente entre los dos sistemas. Esta no es una tarea fácil pero al menos podemos dar unos pocos pasos iniciales hacia lograrlo. La siguiente afirmación de un texto de FUNDAEC que hemos citado anteriormente, seguida de una serie de reflexiones y preguntas que aparecen en el mismo texto deberían ayudarle a dar los siguientes pasos:

Nos hemos decidido a explorar en las últimas dos lecciones de esta unidad las causas del progreso material extraordinario y el alarmante atraso espiritual que caracterizan a la sociedad de hoy. La causa primaria del progreso material, a pesar de que solo una porción de la humanidad se haya beneficiado de él es, sin duda, el avance científico y tecnológico impresionante realizado en los siglos recientes. Que dicho progreso parezca incapaz de liberar

a la humanidad de la miseria es por sí mismo un indicativo de la bancarrota moral de la sociedad moderna. La causa principal de esta condición espiritual deplorable, argüimos, es el debilitamiento de la fuerza de la religión.

Hay quienes culparían al progreso de la ciencia moderna por la multiplicación del sufrimiento humano en una medida que, se ha de admitir, nunca antes se ha presenciado. ¿Pero cómo puede el descubrimiento del funcionamiento de la naturaleza, en sí, ser la causa del sufrimiento? Sería más razonable culpar a la religión – cuyo propósito mismo es elevar al hombre de la condición de un mero animal – por permitir que el conocimiento se utilice para el beneficio de unos pocos y en detrimento de la mayoría. Desde un punto de vista histórico, sabemos que la religión estaba perdiendo mucha vitalidad desde siglos antes de que la ciencia empezara a lograr ascendencia y por lo tanto sus fracasos no se le pueden atribuir al ascenso de la ciencia. De hecho, en sus primeras etapas, la ciencia moderna se vio forzada a luchar, no contra la religión en su forma pura, sino contra una forma sin espíritu – una mezcla desastrosa de superstición, fanatismo, intrigas políticas y superioridad moral. La humanidad es muy afortunada de que, de esta batalla, la ciencia surgiera triunfante.

Se debe admitir, por supuesto, que el progreso rápido de la ciencia ha creado tanto fuerzas positivas como negativas que han contribuido a moldear la sociedad. Cada nuevo descubrimiento científico ha aumentado la capacidad humana de hacer el bien y el mal. Habría sido razonable esperar que la religión fuera la agencia que guiase la elección. Pero atada a la tradición, dividida, temerosa del cambio y debilitada por contiendas sin fin, la religión fracasó en demostrarle a la humanidad un camino viable hacia un futuro próspero.

Desafortunadamente, la respuesta de muchas personas 'ilustradas' al debilitamiento de la luz de la religión fue adoptar una u otra forma de materialismo, a veces explícitamente, pero a menudo mientras continuaban practicando los ritos de la religión de sus antepasados. Irónicamente, los movimientos basados en supuestos explícitamente materialistas finalmente tomaron las mismas características que criticaban en la religión – prejuicio, fanatismo y una persecución sutil o abierta de quienes no estuvieran de acuerdo con sus creencias. Y, en la marcha continua del materialismo, 'científico' se convirtió en la palabra tras la cual todos se intentarían esconder. Las teorías sociales de todo tipo se autoproclamaban 'científicas'; toda

forma de práctica reclamaba estar utilizando un método 'científico'. Un número cada vez mayor de personas, incluidos quienes sabían muy poco sobre ciencia, se convencieron de que la ciencia y la tecnología traerían la salvación del mundo. Una noción de ciencia vaga y confusa surgió como base de una nueva clase de religión, y un gran número de científicos empezaron a actuar como sacerdotes de la sociedad contemporánea. Sin embargo, este sacerdocio moderno demostró ser tan incapaz de dirigir a la humanidad hacia una nueva era de prosperidad como aquel cuyo poder todavía se esfuerza por arrebatar.

Dentro de este contexto histórico, el conflicto entre ciencia y religión ha llegado a ser poco a poco aceptado como inherente a la naturaleza de los dos sistemas. Nosotros negamos esto y argumentamos que la ciencia y la religión, cada una de las cuales explora un aspecto de la realidad, que es tanto material como espiritual, deben estar de acuerdo necesariamente. Aceptamos, por supuesto, que no es posible reconciliar la superstición que se autoproclama religión, ni el materialismo que se autoproclama ciencia.

(…)

Reflexiones (8)

¿Implica la "fe" necesariamente ignorancia? ¿No viene del conocimiento su fe en que el sol saldrá mañana? Sin tal fe, ¿haría usted planes para mañana? ¿Sería capaz de tomar decisiones y actuar sobre ellas? ¿Es la fe en la nobleza inherente del ser humano, en la fuerza de la justicia, en el poder de la unidad, o en una visión de la trascendencia sobre la condición animal, fruto de la ignorancia o de un profundo conocimiento? ¿Podríamos acaso emprender las acciones necesarias para transformar la sociedad si no poseyéramos esa fe?
Escriba un párrafo o dos con este título: "La fe es conocimiento consciente en acción".

1.4 Selección 4: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 1 Sembrando Cultivos", Capítulo 7 La Fertilización

La Fertilización

Han pasado tres semanas desde su último encuentro, y Roberto, Miguel y Rosa están juntos de nuevo. Estaban afuera viendo lo que hizo Roberto con su cultivo de maíz y acaban de entrar a la cocina de doña Hortensia.

Doña Hortensia: ¡Hola muchachos! Entren. Les voy a dar una bebida refrescante. Así que se fueron para ver el maíz de Roberto. Estoy feliz que lo pudo salvar. Pero estoy más contenta por el pequeño experimento que hizo con el té de abono. ¿Se los mostró?

Miguel: Sí, y se ve bien. Roberto aprende rápido. Pensaba que podríamos aprender más acerca de los fertilizantes y traje mi libro otra vez.

Doña Hortensia: Siéntese aquí en la cocina y léalo para que yo pueda escuchar mientras trabajo.

Miguel comienza a leer:

Fertilizantes

Los nutrientes de los suelos agrícolas son absorbidos por las plantas y sacados del terreno con la cosecha. Por otra parte, la erosión y la lixiviación ocasionan que los suelos pierdan nutrientes. Se puede aplicar fertilizantes a los suelos agrícolas para reponer los nutrientes que han perdido. Si se utilizan adecuadamente, pueden mejorar la calidad de la cosecha y, al hacer que las plantas sean más fuertes, las protegen contra las enfermedades y el estrés climático. Existen dos grupos de fertilizantes, los *químicos* y los *orgánicos*.

Los fertilizantes químicos se producen mediante procesos industriales. Pueden ser sólidos o líquidos. Usualmente se dividen en dos grupos: los simples y los compuestos. Los fertilizantes simples contienen solo uno de los macronutrientes. Por ejemplo, la urea contiene solo nitrógeno. Los fertilizantes compuestos contienen dos o tres macronutrientes. El fosfato de amonio, por ejemplo, contiene nitrógeno y fósforo. Es común comprar fertilizantes compuestos que contienen los tres macronutrientes: nitrógeno, fósforo y potasio. A veces se les llama fertilizantes NPK.

Roberto: Muchas veces las bolsas de fertilizantes llevan tres números impresos. ¿Se refieren a estos tres nutrientes?

Miguel: Sí, los números se refieren al porcentaje de cada nutriente que contiene el fertilizante. Por ejemplo, una bolsa de fertilizantes marcada «10–14–10» contiene 10% de nitrógeno, 14%

de fósforo en forma de fosfato y 10% de potasa, que es óxido de potasio. Hay que recordar, sin embargo, que el fosfato y la potasa son compuestos. Esto significa que las cantidades reales de fósforo y potasio son más pequeñas que los porcentajes que se indican. Un fertilizante «10–14–10» contiene aproximadamente 6% de fósforo y 8% de potasio por peso.

Roberto: ¿Cómo se sabe qué fertilizante hay que comprar y cuánto se debe agregar al suelo?

Miguel: Un laboratorio puede realizar un análisis de suelos para ver qué cantidad de los tres nutrientes contiene su terreno. Esto le ayudará a decidir cuánto necesita aplicar en un cultivo dado.

Roberto: ¿La cantidad que se necesita depende del cultivo?

Miguel: Sí. Por ejemplo, las necesidades nutritivas de la habichuela verde y la yuca son distintas. La habichuela verde requiere de una gran cantidad de los tres macronutrientes —nitrógeno, fósforo y potasio— y es sensible a una deficiencia de cobre, molibdeno o zinc. La yuca, en cambio, puede crecer con niveles bajos de fósforo pero requiere niveles bastante altos de potasio. También es susceptible a tener una deficiencia de zinc.

Roberto: ¿Por qué no se puede simplemente aplicar un poco de todo?

Miguel: A ver, si se aplica muy poco del nutriente en el que es deficiente el suelo, su cosecha no será buena. Por otra parte hay que tener cuidado de no aplicar demasiado porque se pueden «quemar» las plantas. Pero si los utiliza correctamente, los fertilizantes químicos son extremadamente útiles. Han ayudado a los agricultores a obtener rendimientos altos en el mismo terreno durante muchos años. Y constituyen una manera muy eficaz para hacer que los suelos infértiles sean productivos.

Doña Hortensia toma asiento en la mesa por un momento y dice: Miguel, entiendo lo que está diciendo. Algunas de las haciendas grandes de esta región usan químicos y producen bastante. Pero no es lo mismo para los agricultores pequeños como nosotros. No quiero decir que los fertilizantes no ayuden a que nuestros cultivos crezcan. El problema es que como no tenemos dinero suficiente para comprarlos, tenemos que usar el crédito y usted sabe que todo sale bien por un tiempo. Pero, cuando el cultivo fracasa por cualquier razón o si los precios de los productos caen al momento de la cosecha, terminamos con una gran deuda y ningún medio para pagarla. Algunos hemos perdido nuestras tierras de esta manera. Los terratenientes ricos las compran y sus haciendas se hacen cada vez más grandes. Es por eso que pienso que algunas de las cosas que dice Rosa son importantes, pues nos pueden ofrecer una forma de salir de esta situación.

Miguel: Oiga, Rosa, ¿FUNDAEC enseña que solo se deben usar fertilizantes orgánicos y nunca químicos? ¡Porque yo simplemente no creo que esta sea una alternativa factible!

Rosa: Pero eso no es lo que FUNDAEC enseña. Está bien usar cuidadosa y adecuadamente los recursos no biológicos, como fertilizantes químicos, herbicidas y pesticidas, siempre que el objetivo sea la creación de sistemas biológicos sostenibles. Solo queremos evitar un compromiso automático con el uso de químicos. Nuestro objetivo es el fortalecimiento de los recursos biológicos. Como decía la última vez, se pueden usar abonos verdes para mejorar la fertilidad del suelo a largo plazo. Se puede emplear el control biológico de los insectos, y con los animales como los pollos y cerdos se puede controlar la maleza antes de la siembra. Pero estas son inversiones a largo plazo. Hay que pensar en el futuro y aprender a manejar la finca. Y puede haber ocasiones en que tenga que emplear químicos.
Roberto: Sigamos leyendo lo que dice el libro acerca de los fertilizantes orgánicos.
Miguel encuentra una página y entrega el libro a Roberto para que lea:

La fuente principal de los fertilizantes orgánicos es el estiércol animal, usualmente de vacas, ovejas, aves y caballos. Además de su contenido de N, P y K, los estiércoles contienen azufre, magnesio, calcio, manganeso, boro y cobre en cantidades pequeñas. Por otra parte, contienen grandes cantidades de microorganismos, que ayudan a la descomposición de la materia orgánica en el suelo y la liberación de los nutrientes. El estiércol de los animales como cerdos, perros y gatos no debe ser usado porque puede contener parásitos que se transmiten a los seres humanos. Otros fertilizantes orgánicos comunes son la harina de hueso y sangre, cascos y cuernos, compost, restos de cultivos y abonos verdes. Puesto que los fertilizantes orgánicos tienden a liberar los nutrientes más lentamente, se desperdician menos. Por ejemplo, los cascos y cuernos siguen liberando nitrógeno durante unos cinco meses después de su aplicación. Hay poco peligro de tener un exceso de fertilización con los fertilizantes orgánicos, pero hay que tener ciertos cuidados. El estiércol fresco de caballo o de pollo, por ejemplo, tiene un alto contenido de nitrógeno concentrado y puede quemar las plantas. Los fertilizantes orgánicos también pueden generar contaminación por el exceso de nitrato en aguas de percolación. Además de proveer nutrientes, los fertilizantes orgánicos mejoran la estructura del suelo. La materia orgánica descompuesta, o humus, mejora la capacidad de retención de agua de los suelos, que es crítica en las regiones áridas, y evita que se lixivien los nutrientes del suelo.

Roberto: ¿Cuánto nitrógeno, fósforo y potasio contienen los fertilizantes orgánicos?
Rosa hojea el libro mientras contesta: Esta es una pregunta importante, pero su respuesta no es muy fácil. Primero, el contenido de nutrientes de los fertilizantes orgánicos varía mucho. Por ejemplo, una tonelada de gallinaza fresca puede contener 12 kg de nitrógeno, 8 kg de fósforo y 5 kg de potasio. Una tonelada de estiércol fresco de vaca, en cambio, podría contener solo 6 kg de nitrógeno, 2 kg de fósforo y 4 kg de potasio. Pero aun estas cifras son aproximadas. Para la misma especie, estos valores cambian mucho de acuerdo a lo que comen los animales.
Roberto: ¿A qué se refiere exactamente cuando dice gallinaza fresca o estiércol fresco?
Rosa: Quiero decir en el momento de la excreción. El estiércol fresco contiene orina y una gran cantidad de agua. Por ejemplo, las cifras que le di son para estiércol de pollo con un 70% de agua y el estiércol de vaca con el 85% de agua. Y esto me trae al segundo punto. Para que se aprovechen los nutrientes que contiene el estiércol, hay que almacenarlo bien. Se necesita alguna clase de cama de paja para absorber los líquidos; caso contrario, se drenan o se evaporan y se pierden. Los métodos de recolección, almacenaje y tratamiento del estiércol tienen efectos distintos sobre su contenido de nutrientes.
Roberto: Muy bien. Supongamos que yo aprenda a hacer todo esto. ¿Podemos calcular el número de animales que necesitaría para producir suficiente fertilizante para mi terreno?
Rosa: Supongo que sí; pero no sé para qué serviría. En verdad las plantas solo pueden utilizar una parte de las cantidades de nutrientes que he mencionado.
Roberto: ¿Pero podríamos hacer algún cálculo solo para tener una idea?
Rosa: De acuerdo. Tomemos el nitrógeno y supongamos que quiere aplicar 100 kg a ese terreno donde actualmente tiene maíz. Es un poco menos que una hectárea, ¿no es cierto?
Roberto: Así es. ¿Pero cómo escogió 100 kg?
Rosa: Bien, conociendo la calidad del suelo aquí y cómo le ha ido con sus cultivos, considero que 100 kg sería una cantidad razonable para agregar.
Roberto: Hagamos el cálculo para la gallinaza. Dijo que una tonelada contiene 12 kg de nitrógeno. Si aplico ocho toneladas obtendré 96 kg. ¿Pero cuántos pollos voy a necesitar?
Rosa: Un pollo que pesa aproximadamente un kg produce cerca de 30 kg de gallinaza fresca en un año.
Roberto: Entonces debemos dividir 8.000 kg por 30 kg. Esto nos da aproximadamente 280. ¡Son demasiados pollos para mantener y alimentar durante todo el año!

Rosa: Probablemente usted necesite dos o tres veces más por todas las razones que mencioné anteriormente. Pero en realidad, de todas maneras no utilizaría gallinaza como el único fertilizante para sus cultivos. Esto causaría otros problemas que no podemos tratar en este momento por falta de tiempo. Lo que se haría es emplear una combinación de fertilizantes: estiércol, compost, abono verde, tal vez harina de hueso y posiblemente algunos fertilizantes químicos.

Miguel: Entiendo que se debe usar diferentes fertilizantes a fin de equilibrar los nutrientes. Si se aplicara siempre el mismo fertilizante, podría tener como resultado demasiado o muy poco de un nutriente u otro. Así que cuéntenos más acerca del abono verde. Lo mencionó la última vez que nos reunimos.

Rosa: El abono verde consiste en plantas que se cortan y se incorporan al suelo o se dejan en la superficie cuando tienen un mes o un mes y medio de edad. Al descomponerse las plantas, liberan nutrientes. Leguminosas como el amor seco, el bersin, la campanilla, la crotalaria, la arvejilla velluda y el lupino se usan generalmente como abono verde ya que al descomponerse son una buena fuente de nitrógeno. Se pueden sembrar después de la cosecha, antes del final de la temporada. Es mejor introducirlos al suelo justo cuando están floreciendo. También se utilizan no leguminosas como el raigrás o el trigo sarraceno. Un beneficio adicional del abono verde es que las plantas le proporcionan cobertura al suelo.

Roberto: Pero me parece que el abono verde debe salir caro. Uno tiene que comprar toda esa semilla y luego no hay ninguna cosecha.

Rosa: Bien, uno mismo puede producir la semilla en un lote pequeño, o se puede guardar una porción de la semilla de la cosecha.

Miguel: Otra cosa, usted puede hacer su propio compost. Puede usar los desechos de la finca y otros materiales como estiércol. Mientras mayor sea la variedad de los materiales orgánicos que se utilicen, más rico será el compost. Hay que amontonar todos los materiales y cuidar el montón, revolverlo y mantenerlo húmedo. Según la cantidad de trabajo que se le dedique, en unas cuantas semanas se obtendrá buen humus para agregarle al suelo.

Doña Hortensia: Rosa, suenan bien todas las cosas que hemos tratado, pero no me parecen muy fáciles. Tiene que tener animales para obtener el estiércol. Tiene que producir semilla para el abono verde. Tiene que hacer el compost. Requiere no solo pensar en el futuro y el buen manejo, sino también mucho trabajo y probablemente algo de dinero.

Rosa: Sí, no es fácil manejar las plantas, los animales, el agua, el suelo y muchos otros elementos de una finca todos al mismo tiempo. Pero tenemos que comenzar a pensar en todos estos factores si queremos crear sistemas de producción que sean ecológicamente sólidos y económicamente viables, y que no agoten el suelo ni contaminen el medio ambiente. Debemos comenzar a crear sistemas que estén en armonía con la naturaleza mediante la combinación del conocimiento científico y tecnológico moderno con la sabiduría que encierran los sistemas de la agricultura tradicional.

Miguel: Por supuesto. La armonía con la naturaleza no significa simplemente sembrar y luego dejar las cosas a la buena de Dios.

Rosa: No. Nuestros sistemas de producción deben crear un ecosistema gestionado que produzca más alimentos de los que la naturaleza puede ofrecer por sí misma. Pero debemos trabajar con la naturaleza, y no contra ella.

Doña Hortensia: Creo que todos podemos estar de acuerdo con esto. Me pregunto si realmente es posible hacer esto como están actualmente las cosas.

Rosa: Solo lo sabremos si trabajamos juntos y tratamos de poner en práctica estas ideas.

Todos convienen en que sí lo harán y, después de lavar los platos, se despiden.

1.5 Selección 5: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 2 Lotes Diversificados de Alta Eficiencia, Capítulo 2 Secuencia de Labores"

Reflexiones acerca de la tecnología moderna y tradicional

Existe la tendencia a utilizar el término tecnología solo en el contexto de innovaciones y artefactos modernos, por ejemplo, la electrónica y la agricultura comercial. Esta definición, por supuesto, nos provee solo un entendimiento limitado de tan importante concepto. Como recordarán, en la primera lección de la unidad 1, comenzamos a reflexionar sobre el significado de la tecnología y planteamos que el concepto combina factores como el conocimiento, métodos e instrumentos que se emplean para cumplir una cierta función. Por tanto, podemos ver que la humanidad ha desarrollado tecnologías, en una u otra forma, desde el inicio de la historia. En la agricultura, por ejemplo, se han empleado siempre diferentes tecnologías —las cuales naturalmente varían de un lugar a otro a través del tiempo— como en cualquier otra área de la actividad humana, por ejemplo, la caza, la preparación de alimentos, el transporte, y

la comunicación. Como también se mencionó en dicha unidad, no nos contentamos con la categorización de la tecnología, en moderna y tradicional y la clase de juicios de valor que esta categorización acarrea. Después de todo, los cambios tecnológicos van a un ritmo muy rápido y el deseo de crear nuevas formas de hacer las cosas es parte de la naturaleza misma de un ser humano.

Sin embargo, en el proceso de desarrollo de una nueva tecnología, encontramos a menudo problemas que nos obligan a reconsiderar nuestros métodos a la luz de los últimos hallazgos científicos. De nuevo, permítannos tomar el ejemplo de la aplicación de pesticidas químicos en grandes empresas agrícolas. Hace unas décadas, esta opción tecnológica era vista como un método muy moderno para combatir las plagas y enfermedades y de esta manera incrementar la producción. Al pasar el tiempo, y a medida que más y más fincas comenzaron a utilizar los químicos para este propósito, se hizo evidente que esos pesticidas pueden tener efectos adversos en la salud humana y el medioambiente. Por lo tanto, se están haciendo muchos esfuerzos para aprender acerca de agentes biológicos para el control de plagas, y el progreso alcanzado en este campo depende bastante de los avances científicos en el área de la ecología.

En nuestro caso, habiendo sido testigos de los efectos dañinos que ha tenido la práctica de monocultivos comerciales en las vidas de tantas aldeas en distintas microrregiones, decidimos recuperar algunas de las prácticas del pasado. Nos dimos cuenta que estableciendo sistemas de policultivos no solo incrementaba la producción, sino que también tendría los efectos sociales y ambientales deseados. Aunque aprendimos de las formas antiguas de hacer las cosas, la tecnología que estamos buscando es muy moderna —definitivamente más que aquella encontrada en la clase de monocultivo que nuestros agricultores fueron forzados a adoptar—.

1.6 Selección 6: Texto "Aritmética Básica, Unidad 1 Clasificación, Capítulo 12 Su Micro-región"

Su Micro-región

Comenzamos esta unidad repasando la idea de conjunto, aprendiendo a definir un conjunto por extensión y comprensión, y aprendiendo acerca del concepto de subconjunto. Luego

aplicamos estas ideas a la clasificación de los animales y las plantas y miramos las diferentes categorías en las cuales se pueden agrupar los animales y las plantas, a saber: especies, géneros, familias, órdenes, clases, filos y reinos. En esta última lección, vamos a volver sobre el concepto de microrregión que se presentó al comienzo de la unidad. Ya nos referimos a este concepto varias veces cuando estudiamos la clasificación de los animales y las plantas, pero ahora vamos a hacer un análisis más completo del medioambiente físico y social de su microrregión.

Comience por hacer un mapa detallado de su microrregión en una hoja de papel. Incluya en su mapa formaciones terrestres sobresalientes como montañas, valles, ríos, y lagos. Marque los centros urbanos importantes. Averigüe la población de la microrregión y, haciendo divisiones apropiadas en su mapa, indique cómo se distribuye la población. Describa en cierto detalle el clima de su microrregión, incluyendo el patrón de comportamiento de la lluvia. Luego, haga una tabla sencilla en el espacio siguiente que indique el promedio mensual de lluvia.

Los bosques de una región figuran entre sus recursos naturales más importantes. Ellos absorben el dióxido de carbono y lo convierten en oxígeno para ayudar a mantener el aire limpio. Mantienen el ciclo de las lluvias, constituyen el hogar para miles de especies de plantas y animales, proveen remedios para curar enfermedades, previenen la erosión, y son una parte integral de la cultura de la región. Marque los bosques de su microrregión en el mapa, y escriba los nombres de las especies animales y vegetales más comunes que habitan en ellos.

_____

_____

En la mayoría de microrregiones habitadas del mundo, el sistema más importante es el agrícola porque en él se sustenta la vida humana. Haga una lista de los cultivos que se siembran y de los animales que se crían para la alimentación en su microrregión.

_____

_____

Considere los cultivos que colocó en su lista. Cada especie de cultivo puede dividirse en conjuntos más pequeños llamados subespecies, o variedades. De la misma manera, las especies animales pueden dividirse en subespecies llamadas razas. Para cada cultivo y cada

animal que se cría para alimentación en su microrregión, encuentre los nombres de las variedades y razas más comunes.

_____

_____

Los cultivos a veces se siembran en forma de monocultivos, es decir que una sola variedad se cultiva a la vez en una extensión considerable de tierra. Pero los buenos agricultores tienen sistemas que les permiten cultivar muchas variedades juntas en el mismo terreno. Este método de agricultura ayuda a preservar la tierra y apoya el crecimiento de algunas plantas que se benefician de esta asociación. Por ejemplo, ciertas plantas repelen en forma natural a los insectos, lo que beneficia a otros cultivos cercanos. Averigüe qué tipos de cultivos siembran en asociación los agricultores de su microrregión, y haga una lista de ellos en el espacio siguiente.

¿Hay criterios bajo los cuales se pueden clasificar los cultivos que se siembran en su microrregión? ¿Podría, por ejemplo, colocar en un grupo los cultivos que se siembran con propósitos comerciales y por lo general en grandes extensiones, y en otro grupo los cultivos que se encuentran en fincas pequeñas? ¿De qué otras formas podría clasificar los cultivos de su región?

_____

_____

La producción agrícola es solo uno de los muchos tipos de producción que existen. Otro tipo es la producción industrial, la cual puede realizarse a gran o pequeña escala. En una microrregión dada, se pueden encontrar industrias que van desde fábricas grandes hasta plantas medianas de manufactura y talleres individuales, conocidos como industria casera. Haga una lista de los diversos tipos de producción industrial que se encuentran en su microrregión, comenzando por las grandes fábricas hasta llegar a las industrias caseras. ¿Qué criterios podría usar para situar los componentes de su lista en categorías diferentes? Por ejemplo, hay empresas que procesan alimentos, que producen materiales para la construcción, etc.

_____

_____

Otro proceso que sustenta la vida económica de su microrregión es el comercio. Un elemento importante del comercio es una tienda o un almacén, ya sea que estos se encuentren aislados o rodeados de otros negocios en un mercado o centro comercial. También hay un sector

informal compuesto por vendedores callejeros; no todos los comerciantes venden sus mercancías en tiendas o en almacenes formales. Mencione todos los tipos de tiendas que pueda pensar que existen en su microrregión, por ejemplo, supermercados, almacenes de calzado, tiendas de música, etc. Luego, trate de clasificar los componentes de su lista.

___

___

También hay tipos de producción que venden algún servicio. A veces, las tiendas cumplen esta función, como es el caso de las peluquerías o las zapaterías. Es posible también que los individuos se involucren en un trabajo que ofrezca algún servicio, como por ejemplo, la persona del pueblo que ara los campos con su tractor, o la persona en la ciudad que arregla las tuberías. Otros servicios implican trabajar en colegios o en clínicas de salud. Anote algunos trabajos ubicados en el sector de los servicios en su microrregión. Trate de organizar estos trabajos en categorías, por ejemplo, servicios gubernamentales versus servicios privados.

___

___

Ahora volvamos a la población misma. La gente de su microrregión está involucrada en varios tipos de trabajo, principalmente en las unidades de producción antes mencionadas. Por ejemplo, hay jueces, trabajadores de la salud, maestros, agricultores, funcionarios del gobierno, policías, y comerciantes. Haga una lista de los otros tipos de trabajo que realiza la gente de su microrregión. ¿Es más fácil pensar en trabajos de grupos que hacer una lista extensa? ¿Puede clasificar los diversos trabajos para que sea más fácil pensar en ellos?

___

___

Considere los tipos de trabajo que realiza la gente de su microrregión. ¿Qué tanto de este trabajo se realiza en áreas urbanas y qué tanto se lleva a cabo en áreas rurales? ¿Se distribuye el trabajo equitativamente entre las dos áreas? ¿Qué porcentaje de la población vive en centros urbanos y qué porcentaje en áreas rurales?

___

___

El bienestar de la gente de su microrregión les exige a quienes trabajan en las diferentes profesiones cumplir con sus responsabilidades a cabalidad, con confiabilidad e integridad. Haga una lista de algunas de las responsabilidades de los grupos que incluyó en su lista. Por ejemplo, ¿cuáles son algunas de las responsabilidades que tienen los médicos? ¿Los agricultores?

_____

_____

¿Habrá prosperidad en una microrregión si cada grupo de personas defiende únicamente sus propios intereses? En otras palabras, ¿es correcto que los médicos y los maestros de una región traten de obtener más para ellos? ¿Y es correcto que quienes están en el poder traten de legislar para su propio beneficio? ¿Es correcto que la gente que vive en las áreas urbanas apruebe leyes que les dé ventajas sobre la población rural? Tales leyes incluyen, por ejemplo, normas que obligan a bajar el precio de los productos del campo, lo cual conduce a la migración hacia las ciudades y a que haya mano de obra barata, permitiendo que las industrias que pertenecen a la población urbana acumulen más dinero. ¿Cómo cree que el principio de justicia debería regir el comportamiento de aquellos grupos que tienen intereses comunes?

1.7 Selección 7: Texto "Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas, Unidad 1 Sembrando Cultivos", Capítulo 8 Biología del Suelo

Reflexiones acerca de las comunidades

Una comunidad biológica está compuesta de diferentes plantas, animales y otros organismos que viven en el mismo lugar y que interactúan entre sí. Por medio de las interacciones físicas de estos organismos, la energía que se recibe del sol y los nutrientes que se toman del suelo y el aire se pasan de un organismo a otro. La existencia de cada organismo depende de estas relaciones. Así es como se perpetúa la vida en la tierra.

Los seres humanos también viven en comunidades que dependen de interacciones físicas. Pero las comunidades humanas tienen además un propósito que trasciende la mera supervivencia. Los humanos no se contentan simplemente con el respirar, comer y dormir diarios; aspiran a entender, a crear y admirar la belleza, a alcanzar prosperidad material y espiritual. Para poder

hacer estas cosas, tienen que trabajar y vivir con otros. Para que florezca una comunidad biológica, sus interacciones físicas tienen que ser sanas; de la misma manera el avance de las comunidades humanas depende de sanas interacciones sociales, intelectuales, culturales y espirituales.

●Piense en algunos ejemplos de interacciones intelectuales, sociales, culturales y espirituales que conducen a la prosperidad material y espiritual.
● Discuta algunos ejemplos de interacciones sanas y de otras que no lo son.

1.8 Selección 8: Texto "Elementos Primarios de las Descripciones, Unidad 2 Sistemas y Procesos, Capítulo 9 El Cuerpo Humano, Capítulo 11 Células y Tejidos y Capítulo 14 El Sistema Nervioso"

Reflexiones acerca de una sociedad basada en el modelo del cuerpo humano

La sociedad puede compararse con el cuerpo humano. En realidad no existe otro modelo que demuestre mejor la manera en que debe funcionar la sociedad. En el cuerpo humano, cada célula, tejido y órgano están vinculados a todos los demás. La salud de cada uno afecta la salud de todos. El dolor de cada uno es el dolor de todos. El bienestar del cuerpo depende del bienestar de cada parte. Considere una aldea o un pueblo y algunos de sus subsistemas —por ejemplo, una granja, un almacén, el consejo municipal, la escuela—. Describa algunas interacciones correctas entre estos subsistemas que conducirían al bienestar de todo el sistema.

(…)

Reflexiones acerca de las interacciones entre los subsistemas

Los subsistemas del cuerpo humano no están aislados los unos de los otros. La salud del cuerpo depende no solo del funcionamiento adecuado de cada uno de ellos, sino de muchas interacciones que los conectan y los integran en un solo sistema. Usted encontrará útil escoger algunos de los subsistemas del cuerpo humano mencionados anteriormente para tratar de describir las interacciones más importantes que ocurren entre ellos.

En varias ocasiones hemos hablado del cuerpo humano como el modelo más adecuado para una buena sociedad. ¿Cuáles son algunos de los subsistemas de la sociedad moderna? Sin duda usted pensará en la familia, el sistema educativo, el sistema judicial y el sistema de salud, entre otros. ¿Puede describir las interacciones más sobresalientes que ocurren entre estos cuatro subsistemas de la sociedad?

(…)

Reflexiones acerca del concepto de cooperación

Cuando cooperan las células del cuerpo humano y todas trabajan en armonía, el cuerpo es sano y funciona bien. Bajo circunstancias normales, la producción de células nuevas es controlada por las necesidades del cuerpo. Si se producen células extras, el sistema inmunológico las ataca y las elimina. Puede suceder, sin embargo, que en alguna parte del cuerpo las células se salgan de control y se reproduzcan a un ritmo exagerado. Dejan de cooperar con el resto del sistema. Esta condición se conoce como cáncer. Si no se controlan las células cancerígenas con medicina o mediante la eliminación del tejido enfermo, pueden invadir el tejido que las circunda, o movilizarse por la corriente sanguínea o por el sistema linfático, invadiendo de este modo otros tejidos en cualquier parte del cuerpo. Finalmente, todo el sistema deja de funcionar.

Reflexiones acerca del color de la piel

Esta es una explicación típica acerca del color de la piel que se puede encontrar en los textos y enciclopedias:

El color de la piel se debe principalmente a la presencia de un pigmento llamado melanina en la capa exterior de la piel. Hay dos clases de melanina, una de color rojo o amarillo, y otra de color habano oscuro. Las personas de

piel clara producen mayormente la primera, y las que tienen piel oscura la segunda. Además, los individuos difieren en la cantidad y tamaño de las partículas de melanina que hay en su piel. Tales variaciones en el número y tipo de estas partículas han ido ocurriendo a través de los siglos de evolución, de acuerdo con los ambientes en los que las diferentes poblaciones han vivido, y se relacionan con algunas de sus funciones, por ejemplo, la de proteger las células de la piel de los rayos ultravioleta.

Con estas afirmaciones tan directas, es claro que el color de una persona es solo superficial. Entonces, ¿cómo pudieron los seres humanos construir sistemas tan complejos de prejuicio basados en el color de la piel?

(…)

Reflexiones acerca del flujo de información en una comunidad

En esta lección se le han presentado unas ideas básicas, aunque sumamente importantes, relacionadas con la manera en que una persona recibe, procesa y responde a cierta información. Pero hay, por supuesto, miles de preguntas que no hemos considerado acerca de este asunto tan complejo. Debemos recordar que la información es un tema que necesita ser estudiado no solo desde el punto de vista individual de un ser humano, sino en el contexto de su comunidad y de la sociedad como un todo. La forma en que se produzca la información y se propague es uno de los factores más importantes que determinarán el desarrollo del mundo en los cruciales años por venir. Por esto, como impulsor del bienestar comunitario, usted deberá ser muy consciente de la manera como fluye la información en las comunidades a las cuales se propone servir. Este es un asunto que tendremos que analizar en cursos posteriores, pero ahora aprovechamos la oportunidad para pedirle que realice un ejercicio sencillo.

Primero, identifique en su grupo todos los canales posibles por medio de los cuales fluye la información en su comunidad. Después, escoja dos o tres casos recientes en los que una información importante llegó a la comunidad a través de uno o dos de estos canales y trate de describir en detalle lo que sucedió. Seguramente a usted le gustaría responder preguntas como las siguientes: ¿Cómo se recibió la información? ¿Cómo se propagó? ¿A cuántas personas, aproximadamente, les llegó? ¿Personas de su comunidad tomaron decisiones con base en la

información que recibieron? ¿Cómo? ¿La información recibida y las decisiones que en consecuencia se tomaron condujeron a alguna acción comunitaria?

1.9 Selección 9: Texto "Ciencia, Religión y Desarrollo, Capítulo 1 Desarrollo, Reflexiones 2"

Reflexiones (2)

El pasaje anterior resuena claramente con aquellos elementos de nuestro marco conceptual que tienen que ver con los 'protagonistas del desarrollo'. Hemos dicho repetidamente que un imperativo de nuestros tiempos es la capacitación de la humanidad— todos los seres humanos, sus instituciones y sus comunidades—para convertirse en los protagonistas del tipo de transformación que creemos que la sociedad tiene que experimentar. A la luz de esta creencia usted puede analizar cada una de las siguientes afirmaciones ofreciendo ejemplos concretos que clarifican este significado.

• Aunque aquellos que eligen servir a una población como 'miembros internos' sienten y entienden la gravedad de la injusticia social, encuentran en la integridad y en la capacidad de gozo de sus víctimas una protección contra algunas de las emociones que afligen a los observadores externos de la pobreza: pena, miedo, indignación mojigata, ambivalencia y el deseo desmesurado de encaminar a otros a senderos irrelevantes trazados de acuerdo con los propios logros y frustraciones.

• Para ellos, lo más llamativo de la vida de la población deja de ser la pobreza material en sí misma sino la riqueza de talento que está sin cultivar, junto con los sueños de futuros magníficos que están sin cumplir pues la injusticia bloquea sistemáticamente el desarrollo de las potencialidades.

• Que muchos programas de desarrollo sean intervenciones gestionadas desde el exterior, mientras que se cantan las alabanzas de la participación, es una manifestación de una estructura social que ha aceptado la separación como la norma—la división de la gente en los grupos de

'nosotros' y 'ellos', quienes luchan, compiten, negocian, cooperan y se ayudan entre sí en los márgenes que definen su separación.

• Esta tendencia refuerza y es reforzada por una intelectualidad que ve como el sello distintivo de la inteligencia la habilidad de identificar diferencias, dividir y relativizar, todo ello en el nombre de ser científico. Dicho enfoque es una burda representación incorrecta de la ciencia, pues mientras que es cierto que la ciencia analiza, también integra y señala a patrones subyacentes de unicidad.

• Visto desde el ángulo de la unicidad, el desarrollo deja de ser algo que uno hace por los otros. Comienza a emerger una visión de acuerdo con la cual el rico y el pobre, el analfabeto y el educado, están llamados a participar en la construcción de una nueva civilización que asegure la prosperidad material y espiritual de toda la raza humana.

1.10 Selección 10: Texto "Promoviendo un Ambiente Sano, Unidad 2 Ecosistemas, Capítulo 1 Los componentes de un ecosistema"

Los componentes de un ecosistema

El texto Promoviendo un ambiente sano consta de dos unidades, las cuales, como indica el título, tienen que ver con la calidad del ambiente físico y su protección. En la primera unidad, «Temas medioambientales», usted analizó diferentes tipos de actividad humana asociados con la vida comunitaria y reflexionó acerca de sus efectos sobre el medioambiente —con el propósito de fortalecer su capacidad para conversar con la población local sobre las preocupaciones pertinentes y crear consciencia sobre las cuestiones tratadas—. Esta unidad pretende ayudarle a extender aún más los servicios que usted, como impulsor de bienestar comunitario, puede prestar en este ámbito esencial.

Una forma de abordar esta área de servicio es concentrar nuestra atención en algunas partes del medioambiente a las que llamaremos ecosistemas. Le ayudaremos a desarrollar su entendimiento acerca de este concepto mediante el examen de algunos ejemplos específicos. Cuando haya estudiado un número suficiente de casos, se le pedirá llevar a cabo un proyecto

orientado a mejorar la salud de un ecosistema que usted deberá seleccionar, cercano a su lugar de residencia.

El primer ecosistema que vamos a considerar es un estanque ubicado en una región tropical de un país de Suramérica. Para que el ejemplo sea más concreto, diremos que el estanque es ovalado, tiene 15 metros de largo, 10 metros de ancho y cuatro metros de fondo. Se encuentra un poco por debajo del nivel del terreno, sin una salida a la superficie que permita el flujo del agua.

Como ecosistema, el estanque tiene numerosos componentes, que pueden agruparse en dos grandes categorías: biótica, es decir los seres vivos que lo habitan, y abiótica, las cosas inertes. Piense en algunos de los componentes bióticos del ecosistema del estanque:

_____

_____

Ahora piense en algunos de sus componentes abióticos:

_____

_____

El estanque que tenemos en mente contiene los siguientes elementos abióticos: el agua y las sustancias disueltas en ella —calcio, nitrógeno, fósforo y moléculas de gases disueltos como oxígeno y dióxido de carbono, que se mezclan con el agua desde el aire—. También están los materiales en el fondo y bordes del estanque, que pueden ser piedras, arena, sedimentos o una combinación de todos ellos. El terreno inmediatamente adyacente al estanque puede ser considerado como parte de este ecosistema.

Los elementos bióticos incluyen algunas especies de peces y de anfibios tales como ranas y salamandras, varios tipos de insectos que pueden vivir dentro del agua, o en su superficie, o en sitios cercanos. Hay varias formas de vida vegetal, desde plantas muy sencillas, tales como las algas, hasta plantas complejas que florecen, como los nenúfares, y todas esas plantas que crecen en los bordes del estanque.

La descripción que acabamos de hacer es general y de orden cualitativo. Para poder entender lo que sucede en este ecosistema, tendremos que hacer unos enunciados cuantitativos. Por ejemplo, podemos estimar el número de especies y la población de cada una. Podemos

también medir las propiedades del agua, tales como su temperatura y la cantidad de elementos disueltos en ella. Otra cantidad que podemos medir es la acidez del agua mediante un factor conocido como pH, que puede variar entre 0 y 14 —de fuertemente ácido a fuertemente alcalino—. Un pH de 7 significa que la sustancia es neutra. También podemos calcular el volumen del estanque. Hay instrumentos que también nos permiten hacer enunciados cuantitativos acerca del color del agua.

Digamos que este es un estanque sano, y que hemos recogido los siguientes datos: el agua es relativamente clara, su temperatura varía entre 20 y 28 grados centígrados y su acidez llega a 6.5, lo que implica que es levemente ácida. Hay dos especies de peces, tilapia y cachama, cada una con unos 100 adultos. Hay unas ocho especies de insectos asociadas al estanque, siendo las más importantes las moscas de piedra, las moscas de mayo y los caballitos del diablo. Hay algas en el estanque, aunque en cantidades moderadas, localizadas en los bordes del estanque. Algunas de las plantas acuáticas más complejas incluyen el junco y la lechuga de agua. Hay vegetación continua en las orillas. La concentración de oxígeno disuelto en cada litro de agua es de 5.5 miligramos, de nitrógeno 1 miligramo y de fósforo 0.01 miligramos.

El siguiente ejemplo que vamos a considerar es un estanque similar, pero que ha desarrollado serios problemas. Analizaremos este ecosistema a través de los ojos de un grupo de jóvenes que viven en una pequeña aldea rural. Lourdes, José, Miguel y Graciela han conformado un grupo de acción ambiental en su escuela secundaria, con la ayuda de Esperanza, la hermana mayor de Graciela, quien ha crecido en este pueblo y ahora estudia Ecología en una universidad cercana. El propósito de este grupo es ayudar a mejorar la calidad del ambiente natural del pueblo y sus alrededores.

Hoy Esperanza ha llevado a los jóvenes a un estanque fuera del pueblo, para atender la petición del señor Ayala, el dueño de la propiedad donde está ubicado el estanque.

Al acercarse al estanque, el señor Ayala los recibe muy contento.

«¡Buenos días amigos! Gracias por haber venido hoy. He escuchado que han formado un grupo ambiental. De pronto me pueden ayudar con un problema que tengo».

«Estaremos contentos de ayudarle si es que podemos», le responde Esperanza. «¿De qué se trata?».

«Mi estanque está enfermo», dice el señor Ayala. «¡Miren el agua!».

El grupo camina hacia el borde del estanque. Ven que el agua no es clara como debe ser, sino turbia, y que hay grandes cantidades de algas verdosas que cubren una tercera parte del estanque.
«Esto no pinta bien», dice Lourdes. «¿Por qué está el agua tan verde?».

«Este no es el principal problema», responde el señor Ayala. «¡Miren estos peces!», dice señalando varios peces muertos que flotan en el agua. «Por cinco años he venido criando peces en mi estanque para comer y vender. No había tenido dificultad alguna, hasta que hace unos meses me di cuenta de que el estanque se veía y olía mal, y que los peces habían empezado a morir. Mi familia depende de este estanque y de los pescados.
¿Qué se puede hacer para corregir esta situación?».
«Necesitaremos estudiar el estanque juntos e identificar qué es lo que está fallando en este ecosistema y así pensar en los pasos que hay que seguir», enfatizó Esperanza.
«Creo saber por qué se han muerto los peces, pero déjenme preguntarles: ¿Qué es lo que los peces necesitan para respirar?».
«Agua», dice José.
«No, yo creo que necesitan aire», responde Miguel.
«Tiene razón», dice Esperanza. «Los peces necesitan oxígeno, como nosotros. Pero mientras nosotros obtenemos el oxígeno del aire, los peces lo obtienen del agua, por medio de sus agallas».
«¿Y cómo puede haber oxígeno en el agua?», pregunta Lourdes.
«Está disuelto en el agua», explica Esperanza. «Y una de las cosas que debemos hacer hoy es medir el nivel de oxígeno de este estanque».
«¿Nos está diciendo que los peces se han muerto porque no hay suficiente oxígeno en el agua?», pregunta Graciela.
«Creo que sí», dice Esperanza. «Pero estaremos seguros después de medirlo».
Esperanza saca cuatro envases pequeños de plástico de su mochila. «Con estos podemos recoger muestras de agua. Mi amiga Victoria trabaja en un laboratorio donde pueden analizar estas muestras y medir el nivel de oxígeno e identificar otros componentes que estén presentes».

Luego, le da a cada uno un envase. «Vayan a diferentes sitios del estanque, abran los envases y déjenlos que se llenen de agua; cuando estén llenos, cierren la tapa con fuerza. Después tendremos que marcar cada envase».

Lourdes se inclina y coloca el envase de lado para que se llene. Los demás hacen lo mismo. Cuando los envases están llenos, los cierran con cuidado y escriben en cada uno la fecha, el sitio preciso y sus nombres.

«Le llevaré estas muestras a Victoria esta misma noche, pero tomará unos días antes de que el análisis esté completo», explica Esperanza. «Señor Ayala, ¿podemos reunirnos con usted la semana próxima para mirar los resultados?».

«Claro que sí», responde. «¿Pueden estos resultados del laboratorio decirme qué es lo que anda mal con mi estanque?».

«Por lo menos nos darán una imagen más clara acerca del estado de algunos de los componentes del estanque», comenta Esperanza. «Nos reuniremos la semana entrante aquí mismo. Mientras tanto, puede ser útil que ustedes dibujen el estanque, tratando de recordar todos los detalles y todos los componentes que puedan observar. El señor Ayala puede ayudarles, pues él conoce su estanque muy bien».

A la semana siguiente, cuando el grupo se ha reunido de nuevo, Esperanza les muestra los resultados del análisis de la calidad del agua. «Victoria me dio el promedio de las cuatro muestras; todas daban resultados muy similares. Aquí podemos ver la cantidad de oxígeno que hay disuelto en el agua».

José lo lee. «Aquí dice que hay 3.9 mg/l. ¿Qué significa "mg/l"?».

«Es una abreviación que significa "miligramos por litro". Significa que por cada litro de agua hay, en promedio, 3.9 miligramos de oxígeno disuelto».

«¿Y esta es una cantidad muy baja?», pregunta Graciela. «¿Suficientemente baja como para matar los peces?».

«Un estanque sano en esta región debería tener un nivel de oxígeno disuelto de por lo menos 5.5 mg/l», responde Esperanza. «Este estanque tiene un nivel que está por debajo de este nivel óptimo, lo suficientemente bajo como para que se mueran algunos de los peces».

«¿Y a dónde habrá ido a parar el oxígeno?», pregunta Miguel.

«Ya vieron que el color del agua la semana pasada era verdoso», responde Esperanza.

«Este color se debe a la presencia de plantas acuáticas simples, llamadas algas. Cuando hay más algas de lo normal, estas utilizan buena parte del oxígeno presente en el agua».

«Pero yo creía que las plantas producían oxígeno», dice Miguel.

«Las plantas producen oxígeno, pero también lo consumen», explica Esperanza.

«Si hay demasiadas algas en una cantidad de agua, pueden utilizar todo el oxígeno».

«Y, ¿por qué habrá tantas algas en este estanque?», pregunta Lourdes.

«La respuesta», dice Esperanza, «está en otro número que aparece en los resultados del análisis. El nivel de nitrógeno es de 2.5 mg/l, considerablemente más alto que el de un estanque sano. El nitrógeno es un nutriente importante para el crecimiento de las plantas».

«Ah, ¿quiere decir que demasiado nitrógeno en el agua hizo que las algas crecieran y que por lo tanto consumieran más oxígeno, lo que terminó por matar los peces?», pregunta Lourdes.

«Pero, ¿y de dónde vino el nitrógeno extra?», pregunta Miguel enseguida.

Esperanza les responde: «Caminemos alrededor del estanque para ver si logramos identificar una razón». Mientras caminan, llegan a una suave pendiente que conduce a la casa y a la parcela del señor Ayala. Esperanza está pensando para sí misma si esta parcela puede ser la fuente de nitrógeno que sobra.

«Señor Ayala, ¿qué produce usted en su parcela?», pregunta Esperanza.

«Esencialmente maíz y algunas hortalizas», replica.

«¿Y está produciendo suficiente maíz?», pregunta Esperanza.

«Los últimos años fueron muy difíciles», contesta el señor Ayala. «El rendimiento no era muy bueno y era un verdadero desafío para mi familia poder ganar algo. Pero el año pasado un asesor técnico me visitó y me enseñó a utilizar mejor los fertilizantes. Así que compré algunos y se los apliqué al suelo; los rendimientos casi que se han duplicado».

«¿Qué clase de fertilizante está usando?», pregunta Graciela.

«Casi siempre aplico nitrógeno», responde el señor Ayala.

Mientras el grupo continúa hablando con el señor Ayala, Esperanza mira alrededor y se da cuenta de que los terrenos están labrados en hileras, de arriba hacia abajo por la pendiente. Más tarde en el camino de regreso a la ciudad, Esperanza explica al grupo que la lluvia está arrastrando el suelo hacia abajo y con ello también el fertilizante. Es por esto que el nitrógeno del estanque está aumentando. Ahora los jóvenes necesitan decidir qué hacer.

Consulte con su propio grupo acerca de lo que ellos podrían hacer. La familia del señor Ayala necesita tanto de los peces del estanque como del maíz de su tierra. Sin embargo, lo que ayuda

al maíz les hace daño a los peces. ¿Cómo se podrá salvar este ecosistema sin afectar el sustento de la familia?

Los miembros del grupo de acción ambiental llegaron a una posible solución: «Pues parece obvio que el señor Ayala tendrá que dejar de utilizar el fertilizante», dice Lourdes.
«No puede dejar de utilizarlo», responde José. «¿Cómo cuidará de su familia?
Ustedes lo escucharon: su maíz no le daba el rendimiento necesario para subsistir hasta que empezó a utilizar el fertilizante».
«Pero su familia también necesita de los peces», dice Lourdes.
«Parece que los suelos del señor Ayala no son muy buenos», agrega Miguel.
«Sí, al suelo le hacen falta nutrientes», comenta Graciela. «Por eso necesita el fertilizante. Me pregunto si hay algo que él pueda hacer para impedir que la lluvia arrastre el fertilizante y lo deposite en el estanque».
Esperanza responde: «El señor Ayala podría cavar una zanja grande al pie de la loma para atrapar el suelo que se desprende hacia abajo. De hecho, puede volver a aplicar en sus terrenos el suelo que ha quedado atrapado en la zanja. También debe empezar a labrar a lo largo de las líneas de contorno».
«¿Qué es una línea de contorno?», pregunta Lourdes.

«Es una línea en la que cada uno de sus puntos tiene la misma altura», dice Esperanza.
«Es perpendicular a una línea que corre de arriba hacia abajo por la pendiente. Una zanja grande que se hace siguiendo la línea de contorno, será plana y no arrastrará el agua hacia abajo como sucede ahora».
«Pero aun así, algo de fertilizante llegará al estanque», dice Graciela. «¿No habrá otra manera de mejorar el suelo y de proveer los nutrientes que requiere el maíz?».
«Sí», responde Esperanza. «Hay muchas cosas que se pueden hacer para recobrar la fertilidad del suelo. Por ejemplo, puede sembrar en asociación ciertas plantas como el fríjol, la arveja y la alfalfa. Estas toman el nitrógeno de la atmósfera y la depositan en el suelo. Pero ninguno de estos métodos vuelve fértil un suelo en el corto plazo como sí sucede con los fertilizantes químicos. Pero si el señor Ayala los aprende en los próximos años estará usando menos de estos fertilizantes cada vez y el estanque volverá a estar sano. De todos modos, tenemos que

consultar de nuevo con él. Ahora que podemos decirle dónde está el problema, seguramente tendrá más soluciones que proponer».

Ampliación

En esta historia, la causa del problema del estanque fue sencilla y fácilmente identificada —un exceso de nitrógeno en el agua—. Pero hay muchas posibles razones que pueden explicar tan elevada mortandad de peces en un ecosistema de estanque. El nitrógeno pudo haber llegado de otras fuentes, como de aguas residuales. La falta de oxígeno pudo haberle causado un aumento en la temperatura del agua, ya que al calentarse disminuye la habilidad del agua para disolver los gases. El aumento en la temperatura pudo, a su vez, haber tenido varias causas, como la remoción de los árboles y arbustos en las orillas —que dan sombra al estanque— o la descarga de aguas más calientes de alguna industria. Por lo general, los ecosistemas degradados sufren de múltiples factores estresantes, por lo tanto las soluciones deben considerar también muchos factores.

Reflexiones acerca de los efectos de las actividades productivas sobre el medioambiente

En el ejemplo descrito, un ecosistema ha sido afectado de manera inadvertida por la acción específica de un individuo: el señor Ayala que aplica fertilizantes químicos a sus cultivos. Sin embargo, él no tomó la decisión de usar el fertilizante con malicia o de manera descuidada; fue más bien una decisión pensada, en el camino de ganarse la vida por medio de la agricultura.

Una respuesta posible a esta situación es que el señor Ayala deje de cultivar del todo. Obviamente esta solución no es viable, pero lastimosamente hay escuelas de pensamiento que abogarían por soluciones semejantes para así resolver los problemas ambientales. Nos debemos preguntar, ¿será que la mayoría de las actividades productivas tendrán siempre que causarle daño al mundo natural, o será que existen maneras de modificarlas para que no degraden los ecosistemas? Se le anima a que piense enteramente en esta pregunta mientras realiza el ejercicio siguiente.
(…)

ANEXO 2: Corpus de textos - análisis campo discursos intelectuales

Acosta, Alberto (2009). *La maldición de la abundancia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Acosta, Alberto (2011). *Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir*. En Farah, I., & Vasapollo, L. (Eds.), (2011). *Vivir bien: ¿Paradigma no Capitalista?* La Paz: Plural editores.

Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Acosta, Alberto (2013). "Otra economía para otra civilización". *TEMAS*, N°75: 21-27, julio-septiembre.

Alayza, Alejandra y Gudynas Eduardo (Ed.), (2012). *Transiciones y alternativas al extractivismo en la región andina. Una mirada desde Euador, Bolivia y Perú*. Perú: CEPES/RedGe

Arango, C.A. (comp.)(2016). *Desarrollo y territorio: perspectivas, abordajes, experiencias*. Rionegro: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.

Arkonada, Katu (2010). *Entrevista con Simón Yampara, dirigente aymara. Debate del Buen Vivir, una solución a la crisis de civilización moderna.* Congreso de los Pueblos. En Formillo, B., & Puente, F. (2010). *Observatorio Latinoamericano 4, Dossier Bolivia*. Buenos Aires: IEALC, Facultad de Cienias Sociales UBA.

Azkarraga E., J., Sloan, T., Belloy, P., & Loyola, A. (2012). Eco-localismos y resiliencia comunitaria frente a la crisis civilizatoria. *Polis* [en línea] 33, consultado el 30 de septiembre 2016. URL: http://polis.revues.org/8400.

Bárcena, Alicia (2014). *América Latina y el Caribe Hacia una agenda para el desarrollo post-2015*. Sala Prebisch de CEPAL Santiago -28 y 29 de agosto.

Barkin, D. (2012). Hacia un nuevo paradigma social. *Polis* [en línea] 33, consultado el 30 de septiembre 2016. URL: http://polis.revues.org/8420.

Barkin, D. & Elizalde, A. (2012). Hacia la construcción de un nuevo paradigma social. *Polis* [en línea] 33, consultado el 30 de septiembre 2016. URL: http://polis.revues.org/8398.

Beling, Adrián, Vanhulst, Julien y Gómez, Francisca (2014). Del Sumak Kawsay al Buen Vivir: Filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna. En Gómez, Carlos Miguel (Ed.). *La religión en la sociedad postsecular. Transformación y relocalización de la religión en la modernidad tardía.* Bogotá: Universidad del Rosario.

Boff, Leonardo (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres.* Editorial Trotta: Madrid.

Boff, Leonardo (2002). *El Cuidado Esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Editorial Trotta

Boff, Leonardo y Hathaway, Mark (2014). *El Tao de la liberación.Una ecología de la transformación*. Madrid: Editorial Trotta.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), (2013). *El desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe: seguimiento de la Agenda de Naciones Unidas para el Desarrollo post-2015 y Río+20*. Santiago: CEPAL.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), (2016), *Horizontes 2030: la igualdad en el centro del desarrollo sostenible* (LC/G.2660/Rev.1), Santiago.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), (2018) *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe. Objetivos, metas e indicadores mundiales*. Santiago: CEPAL.

Coraggio, José Luis (2003). *Una alterntativa necesaria: la economía social*. En Claudia Danani (Ed.), *Política Social y Economía Social. Debates fundamentales*, Colección Lecturas sobre Economía Social, UNGS-Altamira-Fundación OSDE.

Coraggio, José Luis (2009). *Territoirios y economías alternativas*. Ponencia presentada en el I Seminario Internacional Planificación Regional para el Desarrollo Nacional.Visiones, desafíos y propuestas, La Paz, Bolivia, 30-31 de julio 2009.

Coraggio, José Luis (2011). *Economía social y solidaria El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.

Coraggio, José Luis (Ed.), (2017). *Miradas sobre la economía social y solidaria en América Latina*. Ediciones UNGS/Instituto de Altos Estudios Nacionales

Cortez. David (2010) *Genealogía del "buen vivir" en la nueva constitución ecuatoriana*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute". Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main, 227-248.

Cortez, D. (2011). *La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador*. Quito: DAPH.

Cubillo-Guevara, A.P., & Hidalgo-Capitán, A.L. (2015). El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo. *Revista de Economía Mundial*, 41, 127-158.

Cubillo-Guevara, A.P., Hidalgo-Capitán, A.L. & García-Álvarez, S. (2016). El buen vivir como alternativo al desarrollo para América Latina. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, forthcoming.

Cubillo-Guevara, A.P., Hidalgo-Capitán, A.L. (2016). *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Huelva: Ediciones Bonanza.

Choquehuanca Céspedes, David (2010). *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien.* Congreso de los Pueblos. En Formillo, B., & Puente, F. (2010). *Observatorio Latinoamericano 4, Dossier Bolivia*. Buenos Aires: IEALC, Facultad de Cienias Sociales UBA.

Delgado, Freddy y Rist, Stephan (Eds.), (2016). *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo.* Cochabamba: AGRUCO/UMSS.

Delgado, G.C. (coordinador), (2014). *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: UNAM – Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Dussel, Enrique (2005). Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). Disponible en: http://www.afyl.org/ transmodernidadeinterculturalidad.pdf

Elbers, Jörg (2012). *Economía, energía y cambio climático: una propuesta para fomentar la visión holística en Transiciones*. En Nicoletta Velardi y Marco Zeisser Polatsik (Eds.), *Anales Seminario Internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, CooperAcción, GRET. Cusco: CBC.

Elbers, J. (2013). *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental.

Elizalde, Antonio (2002). *Ética ambiental: la bioética y la dimensión humana del desarrollo sustentable. Valores y redes de solidaridad.* Documento preparado para el seminario "De Río a Johannesburgo. La transición hacia el Desarrollo Sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe" organizado por PNUMA/INE-SEMARNAT y Universidad Autónoma Metropolitana, México 6-8 de mayo de 2002.

Elizalde, Anotnio (2003). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Santiago: UB/PNUMA.

Elizalde, Antonio (2006). *Las adicciones civilizatorias: consumo y energía. ¿Caminos hacia la felicidad?.* Basado en *p*onencia "La insuficiencia de lo suficiente: sobre cegueras y adicciones civilizatorias", Seminario Necesidades, economía sostenible y autocontención 13 de diciembre de 2007 en Madrid, y organizado por ISTAS, CSIC y CIP-Ecosocial.

Elizalde, Antonio (2009). "¿Qué desarrollo puede llamarse sostenible en el siglo XXI? La cuestión de los límites y las necesidades humanas". *Revista de Educación*, número extraordinario, pp. 53-75.

Elizalde, Antonio (2009). "La insustentable pesadez del desarrollo. Reflexiones sobre sustentabilidad, desarrollo y cordura". La Serena, Chile.

Elizalde, Antonio (2013), « Aporías de la sustentabilidad capitalista », Polis [En línea], 33 | 2012, consultado el 10 octubre 2016. URL: http://polis.revues.org/8462

Elizalde, Antonio (2013). "Falacias que sustentan nuestras creencias". *Mediterráneo Económico* 23.

Elizalde, Antonio y de la Cuadra, Fernando (2016). "Prólogo: avances hacia otra economía". *Polis*. Revista Latinoamericana, Vol. 15, N°45, p. 7-15.

Escobar, Arturo (2005). *El "post-desarrollo" como concepto y práctica social*. En Daniel Mato (Ed.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Escobar, Aruro (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Escobar, Arturo (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21: 23-62.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Escobar, Arturo (2015). Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: una conversación preliminar. *Interdisciplina* 3, no 7: 217-244.

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca: Popayán.

Escobar, Arturo (2017). Diseño para las transiciones. *Etnografías contemporáneas* 3(4): 32-63.

Espinosa, Yudersky, Gómez, Diana y Ochoa, Karina (Eds.), (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(33), 149-174.

Estermann, J. (2006). *La "Teología Andina" como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural*. En: Esterman, J. (Ed.). *Teología Andina: el tejido diverso de la fe indígena*. 2 tomos. La Paz: ISEAT/Plural. Tomo I, 137-162.

Esteva, G. (2012). Regenerar el tejido social de la esperanza. *Polis* [en línea] 33, consultado el 01 de octubre 2016. URL: http://polis.revues.org/8487.

Esteva, G. (2009). Más allá del desarrollo: la buena vida. *América Latina en Movimiento*. ALAI. Revista Electrónica: www.alainet.org/es/active/38110

Farah, I., & Vasapollo, L. (2011). *Vivir bien: ¿Paradigma no Capitalista?* La Paz: Plural editores.

Fuente Carrasco, Mario Enrique, « La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria », Polis [En línea], 33 | 2012, Publicado el 23 marzo 2013, consultado el 30 septiembre 2016. URL : http://polis.revues.org/8495.

Giraldo, Omar Felipe (2012), « El discurso moderno frente al "pachamamismo": La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre », Polis [En línea], 33 | 2012, consultado el 01 octubre 2016. URL : http://polis.revues.org/850

Gudynas, Eduardo (2004). *Ecología, Economía y Etica del Desarrollo Sostenible*. CLAES, Montevideo.

Gudynas, E. & Acosta, A. (2011). *El buen vivir más allá del desarrollo.* En Qué Hacer 181(pp.70-81). Lima: DESCO.

Gudyna, Eduardo (2012) *Hay alternativas al extractivismo. Transiciones para salir del viejo desarrollo*. Lima: RedGe/CLAES.

Güell, Pedro (2002). "Subjetividad social: desafío para el nuevo siglo", *Polis* [En línea], 2 | 2002, Publicado el 23 noviembre 2012. URL: http://polis.revues.org/7853

Günther, Griselda y Arroyo, Tania (2017). Crisis civilizatoria y Utopías: El Buen Vivir como posibilidad. *Revista De Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Vol.11 Nº 1.

Gutiérres Aguilar, Raquel (2011). Los ritmos del Pachakuti. Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía. *Desacatos*, núm. 37, septiembre-diciembre, pp. 19-32

Gutiérres Aguilar, Raquel (Ed.), (2011). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Pez en el árbol Editora: Cochabamba.

Gutiérres Aguilar (2011), Raquel. *Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro.*

Hidalgo-Capitán, A.L., & Cubillo-Guavara, A.P. (2016). *Transmodernidad y Transdesarrollo*. Huelva: Bonanza.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2009). "Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 33, Quito: Flacso.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2013). *Economía, vida humana y bien común. 25 Reflexiones sobre Economía Crítica*. Costa Rica. Disponible en: www.pensamientocrítico.info

Huanacuni Mamani, Fernando (2010). *Buen Vivir/ Vivir Bien. Filosofpía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.* Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.

Isch, Edgar (2015). *Crisis civilizatorias y sus expresiones en América Latina.* Você está aqui: início (/) / noticias.

Lander, Edgardo (Ed.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Lander, Edgardo (2009). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *Aportes*, Revista de la Facultad de Economía, BUAP, Año XIV, Número 41, Mayo- Agosto.

Lander, Edgardo (2010). *Crisis civilizatoria: el tiempo se agota.* En León, Irene (2010) (Coord.). *Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Fedaeps: Quito.

Lang, M., & Mokrani, D. (Ed..), (2011). *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo.* Quito: Abya-Yala.

Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejiodad, poder.* México: Siglo XXI Editores.

Leff, Enrique (2003). *Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde américa latina*. En Leff, Enrique, Ezcurra, Exequiel, Pisanty, Irene y Romero, Patricia (Eds.), *La Transición hacia el Desarrollo Sostenible. Perspectivas de América Latina y el Caribe*. México: Instituto Nacional de Ecología

Leff, Enrique (2004). "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes", Polis [En línea], 7 | 2004, Puesto en línea el 10 de septiembre 2012. URL: http://polis.revues.org/6232; DOI: 10.4000/polis.6232

Leff, Enrique (2009). Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un Saber para la Sustentabilidad. Texto elaborado a partir de una intervención en el panel "Pensamiento Ambiental Latinoamericano", VI Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, San Clemente de Tuyú, Argentina, 19 de septiembre de 2009.

León, Irene (2010) (Coord.). *Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Fedaeps: Quito.

Mamani, Ramírez (2006). *Territorio y Estructuras de Acción Colectiva: Microgobiernos Barriales. Ephemera*. Theory & politics organization. Volume 6(3): 276-286.

Marañón-Pimentel, Bors (Ed.), (2012). *Solidaridad Económica y Potenciales de Transformación en América Latina. Una Perspectiva Decolonical.* Buenos Aires: CLACSO

Medina, J. (Ed.). (2001). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ: Proyecto de Apoyo a la Planificación y Gestión Participativa Municipal.

Medina, J. (2008). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la buena vida*. En: Gestión Pública Intercultural no. 8. La Paz: PADEP/GTZ.

Millán, Margarita (2013). *Crisis civilizatoria, movimientos soicales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista.* Acta Sociológica Num. 62, Sept-Dic., pp. 45-76.

Noguera de Echeverri, Ana Patricia (2004). *El Reencantamiento del Mundo.* México: PNUMA/Universidad Nacional de Colombia-IDEA.

Ornelas, Raúl (Ed.) (2013), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: UNAM.

Paredes, Juliera (2010). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperativa el Rebozo. La Paz.

Parker G., Cristián (2015). Climate change, energy transition and religions. *Social Compass, Vol. 62(3) 283–295*.

Patzi Paco, Félix (2009). *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. Editorial Vicuña. Bolivia.

PNUD (2012). *Desarrollo Humano en Chile. Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo.* Parte 2 y Parte 5. Santiago: PNUD.

Prada, R. (2010). *La revolución mundial del buen vivir*. Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.

Prada, R. (2010). *Más allá del capitalismo y la modernidad.* En Gonzalez Casanova, Pablo (Ed.), *Descolonizacion en Bolivia: Cuatro ejes para comprender el cambio: Descolonizacion, estado plurinacional, economía plural y socialismo comunitario*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Fundación boliviana para lña democraica multipartidaria.

Puig, Carlos (Ed.), (2016). *Economía Social y Solidaria: conceptos, prácticas y políticas públicas*. Bilbao: Universidad del País Vasco/Hegoa.

Quintero, Pablo (Ed.), (2014). *Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Ediciones del Signo

Quiroga Díaz, Natalia (2011). Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. Rev. *Casa de la Mujer* ISSN 2215-2725. N°20 (2): 97-116.

Ramírez G.,R. (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacía una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN.

Ramírez G., R. (2017). *La gran transición: en busca de nuevos sentidos comunes*. Quito: CIESPAL.

Ramírez G., R. (2012). *Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano*. Quito: Don Bosco.

Razeto, Luis (2004).“Espiritualidad y acción social: entre el verticalismo y el horizontalismo”, Polis [En línea], 8 | 2004, Puesto en línea el 05 septiembre 2012. URL: http://polis.revues.org /6098; DOI: 10.4000/polis.6098

Razeto Migliario, Luis (2011). *¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?*, Santiago: Univirtual.Net

Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya-Yala.

Schuldt, Jürgen y Acota, Alberto (2006). Petróleo, rentismo y subdesarrollo ¿Una maldición sin solución?. *Revista Nueva Sociedad* No. 204.

SENPLADES (2008). *Estrategia para el Buen Vivir Rural.* En *Plan Nacional para el Buen Vivir (2008 – 2013).* Quito: SENPLADES.

Svampa, Maristella (2011). *Pensar el desarrollo desde América Latina.* Seminario Latinoamericano "Derechos de la Naturaleza y Alternativas al extractivismo", Colectivo Voces de Alerta/CLAES/Jóvenes por la Igualdad/CEPPAS, Buenos Aires.

Svampa, M., & Viale, E. (2014). *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.

Toledo, V. M. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México, D.F.: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/ Universidad Iberoamericana.

Toledo, Víctor M. (2012), « Diez tesis sobre la crisis de la modernidad », Polis [En línea], 33 | 2012, consultado el 30 septiembre 2016. URL : http://polis.revues.org/8544

Unceta, K., Acosta, A., Martínez, E. (comp.)(2014). *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. Quito: Abya-Yala.

Velardi, Nicoletta y Zeisser Polatsik, Marco (Eds.), (2012). *Anales Seminario Internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, CooperAcción, GRET. Cusco: CBC.

Viola R., A. (2014). Discursos "Pachamamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 48, 55-72.

Walsh, Catherine (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre.

Wanderley, F. (2011). *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: Plural.

Weinstein, Luis (2006). *Hacia el Homo Sapiens. El Encuentro del Asombro, la Poesía y el Paradigma de la Integración.* Colección Escritos Testimoniales, Universidad Bolivariana: Santiago.

Yampara H., S. (2005) *Cosmo.conviviencia, Derecho y Justicia de los Pueblos Qullana.* Ponencia de Derecho y Justicia comunitaria, seminario Taller de Achocalla, APPNOI-TARI-Comunidad Pacha[kuti].

Yampara H., S. (2011). Cosmovivencia Andina: Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*, 18, 1-22.

Yampara H., S., Choque C., R., & Torres E., M. (2001). *Pacha* N°6, *"Aymar Ayllunakasan Qamawipa" Los Aymaras: Búsqueda de la Qamaña del Ayllu Andino*. La Paz: CADA.

Yampara H., S. (2004). *¿Desarrollo/progreso ó Summa Qamaña de los Ayllus Andinos?* El Alto.
Zibechi, Raúl (2006). *La emancipación como producción de vínculos.* En: Ceceña, Ana Esteher, *Los desafíos de las emanciapciones en un contexto militarizado.* CLACSO: Buenos Aires.

Zibechi, Raúl (2006), *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiesatatales*. Editorial Deriva

Zibechi, Raúl y Hardt, Michael (2013).*Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales.* Buenos Aires: Mardulce.

Zibechi, Raúl (2006). Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos. OSAL Año VII N|21. Sept-Dic.

ANEXO 3: Frecuencia de términos/códigos en Corpus de Textos (Atlas-ti)

N°	Code	Grounded
1	Desarrollo	11328
2	Naturaleza	5790
3	Ciencia	4504
4	El Buen Vivir	4365
5	Sostenibilidad	3771
6	Moderno	3556
7	Colonialidad	3093
8	Solidaridad	2989
9	Comunalidad	2397
10	Lugar	2360
11	Lo cultural	2155
12	Conocimiento	2063
13	Capitalismo	1995
14	Consumo	1636
15	Extractivismo	1559
16	Civilizatorio	1501
17	Territorio	1358
18	Democracia	1270
19	Saberes	1262
20	Pobreza	1226
21	Espiritual	1154
22	Ética	1099
23	Reciprocidad	1028
24	Relacional	1021
25	Desigualdad	841
26	ESS	951
27	Interculturalidad	773
28	Crecimiento económico	749
29	Socialismo	728
30	Civilización	711
31	El cuidado	691
32	La Religión	671
33	Cosmovisión	631
34	Políticas públicas	527
35	Felicidad	489
36	El post-desarrollo	470
37	Diálogo de saberes	456
38	La creatividad	436

39	Decolonialidad	371
40	PIB	360
41	Ancestral	222
42	Ontológico	214
43	Holista	208
44	Epistemológico	190
45	Necesidades humanas	180
46	Agroecología	175
47	Bienes comunes	131
48	Antropo-Bioceno	120

ANEXO 4: Agrupación temática de términos/códigos del Corpus de Textos (Atlas-ti)

1	2	3	4	5	6
Desarrollo	Naturaleza	Ciencia	Moderno	Solidaridad	Lugar
Moderno	Sostenibilidad	Civilizatorio	Colonialidad	Comunalidad	Territorio
Capitalismo	Consumo	Conocimiento	Capitalismo	Reciprocidad	Democracia
Pobreza	Extractivismo	Saberes	Socialismo	Relacional	Agroecología
Desigualdad	Necesidades humanas	Civilización	Democracia	Democracia	Civilización
Socialismo	Antropo-Bioceno	Diálogo de saberes	Decolonialidad	ESS	
Políticas públicas	Agroecología	Holista	Civilizatorio	Bienes comunes	
El post-desarrollo	El cuidado	Epistemológico		Agroecología	
		Espiritual		El cuidado	
PIB		Ética		La creatividad	
Necesidades humanas		La Religión			
El cuidado		Cosmovisión			
		Interculturalidad			
		Felicidad			
		Ancestral			
		Lo cultural			
		Ontológico			
		El cuidado			
		La creatividad			

ANEXO 5: Corpus de textos - Programas educativos (FUNDAEC)

1. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias – (2015). *Elementos Primarios de las Descripciones. Unidad 1. Propiedades.* Versión 3.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali
2. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias – (2015). *Elementos Primarios de las Descripciones. Unidad 2. Sistemas y Procesos.* Versión 2.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali
3. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Los Albores de la Civilización.Unidad 2: Transición a la Agricultura*. Versión 2.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
4. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Los Albores de la Civilización.Unidad 2: Sumeria*. Versión 3.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
5. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2018). *Aritmética Básica. Unidad 1: Clasificación*. Versión 3.2.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
6. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Aritmética Básica. Unidad 2: Enunciados Numéricos*. Versión 2.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
7. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Aritmética Básica. Unidad 3: Suma y Resta*. Versión 2.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
8. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Aritmética Básica. Unidad 4: Multiplicación y División*. Versión 2.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
9. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2016). *Las Fracciones y sus Aplicaciones. Unidad 1: Las Fracciones*. Versión 2.2.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
10. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas*. *Unidad 1: Sembrando Cultivos*. Versión 1.1.1. PE. Editorial Nurani: Cali.
11. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2017). *Producción de Alimentos en Pequeñas Parcelas*. *Unidad 2: Lotes Diversificados de Alta Eficiencia*. Versión 2.2.1 MD. Editorial Nurani: Cali.
12. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Formando Mentes Jóvenes*. *Unidad 1: Describiendo el Mundo*. Versión 2.1.1 MD. Editorial Nurani: Cali.
13. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Promoviendo un Ambiente Sano*. *Unidad 1: Temas Medioambientales*. Versión 2.1.1 MD. Editorial Nurani: Cali
14. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Promoviendo un Ambiente Sano*. *Unidad 2: Ecosistemas*. Versión 2.1.1 MD. Editorial Nurani: Cali

15. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Salud Familiar*. *Unidad 1: La Salud y la Enfermedad*. Versión 2.1.1 MD. Editorial Nurani: Cali
16. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *La Materia*. *Unidad 1: El Calentamiento y Enfriamiento de la Materia*. Versión 3.1.1 MD. Editorial Nurani: Cali.
17. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2016). *La Materia*. *Unidad 2: El Crecimiento de las Plantas*. Versión 2.2.1 MD. Editorial Nurani: Cali.
18. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2017). *La Energía*. *Unidad 1: La Transformación y Transferencia de Energía*. Versión 2.2.1 MD. Editorial Nurani: Cali.
19. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Un Discurso de Acción Social. Unidad 1: Conceptos Básicos*. Versión 2.1.1 MD. Editorial Nurani: Cali.
20. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2015). *Un Discurso de Acción Social. Unidad 2: Educación*. Versión 2.1.1 MD. Editorial Nurani: Cali
21. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2018). *Un Discurso de Acción Social. Unidad 3: Ciencia*. Versión 2.3.1 MD. Editorial Nurani: Cali
22. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2016). *Contribuir al Avance de la Civilización: Hacia un Marco. Unidad 1: La Justicia y la Unicidad de la Humanidad*. Versión 1.2.1 MD. Editorial Nurani: Cali
23. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2001). *Contribuir al Avance de la Civilización: Hacia un Marco. Unidad 3: La Evolución de los Conceptos de Desarrollo*. Editorial Nurani: Cali.
24. Fundación para la Aplicación y Desarrollo de las Ciencias - FUNDAEC (2001). *Contribuir al Avance de la Civilización: Hacia un Marco. Unidad 4: Ciencia, Religión y Desarrollo*. Editorial Nurani: Cali.

ANEXO 6: Breve historia de la 'vereda' de Alegrías

Alegrías es una vereda ubicada al sur del municipio de Santander de Quilichao (departamento del Cauca, subregión norte) junto con La Toma, el Arca, Santa Ana, la Capilla, Mandiva y Dominguillo. Constituye un foco de asentamiento de habitantes afrodescendientes unidos por una serie de elementos identitarios y con una historia en común.

El municipio de Santander de Quilichao está ubicado a 97 km de Popayán y a 45 km de Cali. Es decir, es más cercano al departamento del Valle del Cauca, prueba de la interrelación entre estos dos departamentos.

Históricamente se le conoció como la "tierra del oro" por los enclaves mineros esclavistas que se instalaron en el lugar. Entre los que destacaban Quinamayó (etimológicamente: tierra del oro) también conocida como Santa María, El Palmar, y la Mina de Dominguillo.

Elementos culturales de esta identidad afro, se ven por ejemplo, en la construcción de la Capilla Santa Bárbara posterior a la Ley de la abolición de la esclavitud, el cual fue un proceso autónomo de los negros y negras libres, quienes la utilizaban para sus propios ritos. La llegada de esclavos libertos a la zona de lo que hoy es Caloto, Guachené y Puerto Tejada, han marcado el carácter cultural y folclórico de la zona, por ejemplo, dentro de las expresiones artísticas/folclóricas, se encuentra la fuga, el torbellino, porro, bambuco. La fuga, por ejemplo, que es el baile más representativo, debe su nombre primordialmente a las fugas de esclavos negros (157, Procesos de fortalecimiento territorial).

"… *los negros libertos de Cauca tomaron parte activa en la contienda de ahí que los efectos de la guerra civiles de 1851 y 1863 en la región norteamericana influyera en los señores de Popayán, para que vendieran parte de sus tierras a gentes venidas de otras regiones y pequeñas parcelas a los negros*" (Centro de Historia de Santander del Quilichao. Citado en "Estudio socioeconómico de Santander de Quilichao IGA N° 15 DE 1975)

Esta situación generó que se instalaran pequeños minifundistas a las afueras de las grandes haciendas, terrenos campesinos negros. Algunos hitos que han acompañado la coyuntura municipal de estas veredas aledañas se puede citar:

En la zona durante la década de los sesenta, logro la interconexión eléctrica, y también la creación de las "juntas de acción comunal" (JAC) las cuales fueron claves en la organización comunitaria.

Las familias adineradas de Cali comenzaron a comprar tierras en esas veredas. Con el desarrollo de las agroindustria de la Caña, que afecto a todo el Valle, y generó la pérdida de los cultivos tradicionales se comenzó a implementar el cultivo de la piña. En la actualidad, la zona devenga su mayor sustento de este producto" (159, procesos de fortalecimiento territorial) Los pequeños productores se han unido en asociaciones como: ASOPIÑA, COMERFRUC, ASOPOL, ASOMUJER, ASOBRISPA, entre otros.

En los años ochenta, se crea el primer acueducto domiciliario, el cual contó con el aporte de dinero de la comunidad y de la ayuda de La Federación Nacional de Cafeteros. Ya a fines de los ochenta y principios de los noventa, llega parcialmente la telefonía.

El 2005, se constituye CURPAQ que es un Consejo Comunitario situado en el Municipio de Santander de Quilichao, compuesto por 14 veredas: El Tajo, Dominguillo, Cabecera de Dominguillo, La Capilla, El Carmen, El Toro, Santa Lucia, Alegrías, Quinamayó, Llano de Alegrías, Santa Ana, Santa Rita y Los Ángeles. Este consejo comunitario apela a las necesidades locales y además ha ayudado a rescatar ciertas memorias orales de la zona rescatando parte del patrimonio intangible.

Fuente: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, INCODER, Centro de Estudios Interculturales –CEI y Pontificia Universidad Javeriana (2013). *Proceso de Fortalecimiento Territorial a Consejos Comunitarios y Capitanías. Historias Locales*. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER: Cali.

ANEXO 7: Archivo fotográfico del Estudio de Caso

Foto: Puerto Tejada, Valle del Cauca, a inicios del siglo XX[40]

Foto: Vista actual del Valle del Cauca y plantaciones de azúcar

[40] Fuente: https://www.proclamadelcauca.com/puerto-tejada-celebra-112-anos/

Foto: Centro Universitario de Bienestar Rural, vereda de Perico Negro[41]

Foto: Centro Universitario de Bienestar Rural, módulos de clases[42]

[41] Fuente: foto tomada por el autor
[42] Fuente: foto tomada por el autor

Foto: Centro Universitario de Bienestar Rural, estudiantes del programa SAT y un tutor[43]

Foto: Centro Universitario de Bienestar Rural, actividades prácticas del programa SAT/PAS[44]

[43] Fuente: foto tomada por el autor
[44] Fuente: foto tomada por el autor

Foto: Alrededores de la vereda de Alegrías[45]

Foto: Miembro de la vereda de Alegrías en su finca[46]

[45] Fuente: foto tomada por el autor
[46] Fuente: foto tomada por el autor

Foto: Lotes Diversificados de Alta Eficiencia (cultivo de subsistemas)[47]

Foto: Miembro de la vereda de Alegrías en su finca[48]

[47] Fuente: foto tomada por el autor
[48] Fuente: foto tomada por el autor

Foto: Sede de la Junta de Acción Comunal de la vereda de Alegrías[49]

Foto: Reunión comunitaria en la vereda de Alegrías durante la visita del autor[50]

[49] Fuente: foto tomada por el autor
[50] Fuente: foto tomada por el autor

ANEXO 8: Esquemas argumentativos y narrativos densos

Análisis argumentativo y narrativo: Alberto Acosta (2012) “Buen Vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos”

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) Las teorías críticas al ‘desarrollo’ no han cuestionado sus núcleos conceptuales (2) Propuestas de ‘volver al desarrollo’: sustentable/capitalismo verde (3) Diversas interpretaciones sobre BV: en la Constitución ecuatoriana se tensan los conceptos de desarrollo y BV (4) Uso simplista y carente de significado (BV New Age/Posmoderno/propaganda/ burocrático) (5) Del extractivismo tradicional se camina ahora hacia un neo-extractivismo (6) Peligro de caer en ‘Pachamamismo’ idealizador

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): frente a las múltiples crisis que enfrenta el mundo, no podemos esperar la llegada de una solución ‘técnica’. Nuestro mundo necesita ser pensando en términos políticos. Tenemos que actuar impulsando un proceso de **transiciones** movido por **nuevas utopías**. **Otro mundo** será posible si se lo piensa y organiza desde los Derechos Humanos –políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales de los individuos, de las familias y de los pueblos–, así como desde los Derechos de la Naturaleza. Es cada vez más necesario generar ‘**alternativas al desarrollo’**. El **Buen Vivir** entonces es una oportunidad para **construir colectivamente** nuevas formas de vida: propone superar el capitalismo, un **cambio civilizatorio**.

META: una **Gran Transformación**: el BV como una propuesta civilizatoria de horizonte post-capitalista: vivir bien, saber vivir y convivir en equilibrio, plenitud y armonía. Puente entre conocimientos **ancestrales** y **modernos.**

VALORES: BV y lo holístico de ver a la vida y a la Pacha Mama (Madre Tierra) en relación y complementariedad. La armonía entre todos los seres vivos, humanos y no humanos. La interculturalidad y la vida en plenitud. Construcción desde abajo y desde dentro. Integra diferentes visiones humanistas y antiutilitaristas. Las nociones plurales: ‘buenos vivires’ o ‘buenos convivires’. El Buen Vivir no niega la existencia de conflictos, pero no los exacerba; los otros seres humanos no pueden ser vistos como una amenaza o como sujetos a ser vencidos y derrotados. Todos los seres existen siempre en relación entre **sujetos** (no objetos), y nunca individualmente. No niega aportes dela **ciencia** y tecnología moderna, críticas a su aplicación. En permanente **construcción** y **reproducción**.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: Crítica al **desarrollo** (programa ideológico enunciado por Truman en 1949): difusión del modelo de **sociedad norteamericano**, heredera de muchos valores europeos, estableciendo una estructura de **dominación dicotómica** (desarrollo-subdesarrollo, civilizado-salvaje, etc.), y una **institucionalidad** internacional para su implementación, **reordenando** las comunidades y sociedades. La dificultad radica en el **concepto**. El desarrollo **desconoce** de una manera violenta los **sueños** y luchas de los pueblos subdesarrollados; es **irrepetible** a nivel global (consumista y depredador del medio ambiente). El mundo vive un **mal desarrollo** generalizado, incluyendo países considerados desarrollados. **Crisis múltiples** y **sincronizadas**. **Todo se tolera** en nombre de la salida del subdesarrollo (devastación ambiental, negación raíces históricas y culturales). Se le han puesto ‘apellidos’ al desarrollo. Concepto de **progreso**, el que se basa en un **imaginario civilizatorio** Europeo impuesto hace 500 años en América Latina: **colonialidad** del poder (racismo), del saber y del ser: agenda de la **Modernidad**, que definió a la **Naturaleza** y a la **humanidad** como **separados**, quedando expedita la vía para dominarla y manipularla: **mecanicismo cartesiano**, **ciencia moderna/tecnología** (raíces judeo-cristianas). Un **esquema extractivista** de exportación de Naturaleza desde las colonias. En la actualidad: el **crecimiento material sin fin** podría culminar en un suicidio colectivo. El **neoliberalismo** ha continuado el mismo proyecto, centrado sólo en el mercado. Tanto el **capitalismo** como el **socialismo** son **antropocéntricos**.

MEDIOS-META: detrás del fantasma del desarrollo emerge con fuerza la búsqueda de **alternativas** al **desarrollo**, lo que implica superar el capitalismo y sus lógicas de devastación social y ambiental: **posdesarrollo**, **poscapitalismo**. Requerimos un **discurso contra-hegemónico** para descolonizar la economía, la política, la sociedad. La búsqueda de estas nuevas formas de vida implica revitalizar la **discusión política.** Cuando hablamos del **Buen Vivir**, entonces, proponemos una **reconstrucción** desde la **visión utópica** de futuro **andina** y **amazónica**, que debe **complementarse** y ampliarse incorporando **otros discursos** provenientes de diversas regiones del planeta, que **espiritualmente** están emparentadas en su lucha por una **transformación civilizatoria**, para transitar de visiones **antropocéntricas** a visiones **socio-biocéntricas**, asumiendo las consiguientes consecuencias políticas, económicas, culturales y sociales que supone. Será un **camino largo y tortuoso**: repensar el Estado desdelo **plurinacional** e **intercultural**; una **ciudadanía plural** en base a un neoconstitucionalismo transformador; aceptar que la Humanidad no está fuera de la Naturaleza y que ésta tiene **límites biofísicos**; la desmercantilización de la **Naturaleza** como sujeta de **Derechos** y como parte de un reencuentro consciente con ella; superar el modelo extractivista para **transitar** hacia una sociedad **post-extractivista**; transitar hacia **otra economía** (solidaridad, sustentabilidad, reciprocidad, integralidad, complementariedad, responsabilidad, suficiencia, diversidad cultural, identidad, equidad y democracia); el **autocentramiento** como base para otro tipo de relaciones de producción y consumo locales y globales; disociación selectiva y temporal del mercado mundial; nuevas relaciones urbano-rurales; participación y unidades de producción/autogestión; participación en bienes y servicios colectivos; otra relación entre mercado, Estado y sociedad; transiciones **energéticas** (post-petróleo, energía solar); reforma tributaria; integración regional; Código Financiero Internacional, etc.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): En tanto planteamiento holístico, es preciso comprender la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta ética y **espiritual** en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. Plantea una **cosmovisión** diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas, existentes no solo en el mundo andino y amazónico. No puede transformarse en una suerte de **religión** con su catequismo y sus manuales. Crítica a la religión dogmática. CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-medio (+-)** / **4 menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Estado (constituciones, políticas públicas), sociedad civil local y global, org. Internacionales y sus Convenios (ONU, etc.), luchas del mundo indígena, comunidad científica, derecho internacional, declaraciones universales, acciones diplomáticas (Bolivia, Ecuador), campañas desde la sociedad civil global. Responsabilidades diferenciadas entre el norte y sur global.

BENEFICIARIOS: El Buen Vivir es una propuesta con alcances universales, basada en un diálogo intercultural y la construcción de un Estado Plurinacional. Los avances neoconstitucionales de Ecuador sirven como una ‘pedagogía’ para otros países y son un hito para la humanidad (D° Naturaleza).

Análisis argumentativo y narrativo: Eduardo Gudynas/Redge (2012) "Hay alternativas al extractivismo. Transiciones para salir del viejo desarrollo"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) gobiernos progresistas de izquierda han acentuado el extractivismo (financiando programas sociales), una estrategia en dos fases (crecimiento y luego reducción extractivismo), sacrificando calidad de vida y protección ambiental actual (2) posturas dogmáticas y recetas preestablecidas, de cambio inmediato, y que no lo construyen entre todos paso a paso (3) denuncias que acusan que reducir la exportación extractivista dañará la economía nacional.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Frente al actual **extractivismo depredador** son necesarios cambios. Unos deben ser inmediatos, donde se deben dejar de reproducir los efectos más negativos sobre las comunidades y el ambiente, mientras otros son a mediano y largo plazo, para poder modificar las estrategias de desarrollo: englobados bajo el nombre de **transiciones post-extractivistas**. Implican profundos cambios en nuestras concepciones: el **Buen Vivir** como **alternativa al desarrollo**.

META: transitar hacia una sociedad post-extravisita y del Buen Vivir: cero pobreza en nuestras sociedades y cero extinciones de especies de fauna y flora. Transitar hacia alternativas al desarrollo convencional. No son cambios repentinos, sino un proceso, que busca respuestas rápidas para las situaciones mas graves, que permitan promover transformaciones mas profundas a mediano/largo plazo.

VALORES: El **Buen Vivir** (bienestar personal, comunitario y con la naturaleza). Igualación entre derechos de las personas y de la **Naturaleza**. Aspectos no-económicos de la justicia. La interculturalidad, ciudadanía, participación, diversidad y democracia (procesos paulatinos, ensayos, articulación, coordinación y complementariedad medidas y actores). Transformar radicalmente bases **culturales** sobre las cuales nuestras sociedades construyen sus ideas de bienestar, desarrollo y progreso.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: Existe un esquema de desarrollo global que se basa en un modelo extractivista y el consumo agresivo, generando un daño ecológico creciente, **no representando una expresión de desarrollo genuino**. Cuadruplicación de la población mundial y la demanda de naciones industriales o en fuerte crecimiento (China): constituye un modelo que beneficia a las grandes corporaciones y no a los países exportadores. El extractivismo es un caso particular de la **extracción intensa de recursos naturales**: (1) son extracciones de grandes volúmenes, y (2) que son esencialmente exportados. Actualmente se observa una **fuerte expansión** del extractivismo en América del Sur. La minería, hidrocarburos y monocultivos reciben grandes inversiones, y nuevos países están comenzando. Hay un **extractivismo depredador** de grandes impactos **ambientales** (contaminación de suelo, agua y aire, destrucción de flora y fauna) **sociales** (bajos salarios, efectos sanitarios, violencia) **económicos** (alteración redes productivos locales, resentimiento producción regional por contaminación, nula contabilización nacional de costos ambientales externalizados) **territoriales** (concesiones grandes áreas y entre países) y de **conflictividad** (protesta ciudadana), todos efectos negativos.

MEDIOS-META: Las transiciones son un conjunto de acciones y medidas en dos etapas: (1) ofrecer rápidas alternativas de salida al extractivismo depredador, de urgencia y emergencia que permitan solucionar los graves impactos actuales y se enfocan en transitar hacia un "**extractivismo sensato**"; (2) modificando más profundamente las estrategias de desarrollo que generan la necesidad del extractivismo, una situación donde sólo se extraigan de la Naturaleza los recursos realmente necesarios para la calidad de vida de los humanos, una "**extracción indispensable**". (1) **Extractivismo Sensato**: aplicar las normas y regulaciones que posee el país, que en general no se respetan (aspectos sociales, sanitarios, mejor tecnología, participación ciudadana, derechos indígenas, resguardo áreas protegidas, etc. Estado: un fiscalizador eficiente, no un amparador. Algunas primeras reformas: ajuste de precios de materias primas, impuestos y regalías, así como medidas de emergencia (clausura, suspensión, rediseño) y urgencia (mitigación impacto, restauración ecosistemas, seguridad y salud trabajadores, salvaguardas para fase de abandono, etc.): proyectos aceptables, discutibles y prohibidos; territorios protegidos y mayor participación ciudadana/indígena. Corrección de precios: incorporar costos 'invisibles' a los emprendimientos, y eliminar subsidios 'perversos' (infraestructura); Reforma tributaria (imposición justa, regalías por perdida patrimonio nacional) aplicada de manera gradual (2**) Extractivismo Indispensable**: extracciones de recursos naturales realmente necesarias, vinculada a cadenas productivas nacionales/continentales (complementariedades ecológicas), y menos globales (desvinculación selectiva); más austeridad, menos uso materia y energía, transformar hábitos de consumo (productos duraderos /no-tóxicos); Ej: transporte público eficiente v/s automóvil personal; uso más juicioso recursos naturales, más efectivo en erradicar pobreza y asegurar calidad de vida. Exportar menos pero precio más alto y ahorro en gastos por daño social y ecológico. Reorganizar gasto público: transparente, eficiente, priorizando gastos. Desacoplar desarrollo y crecimiento (decrecer/ampliar sectores): agroecología, industria, lujo.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): Las transiciones también responden a sensibilidades, afectos y **creencias** sobre nuestras relaciones con quienes nos rodean y nuestro ambiente. Desde allí se nutre la pasión necesaria para promover las transiciones. Pluralidad de formas, en especial desde los **saberes** y sensibilidades de los pueblos indígenas. Se requiere **diálogo** e intercambio de saberes con otras tradiciones.
CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-bajo (-) / 1 mención**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Es una responsabilidad y una necesidad de los ciudadanos y ciudadanas: que se construye entre todos, vecinas y vecinos en todas las ciudades, comuneros en cada rincón del país, estudiantes y profesores, técnicos en el gobierno o empresas, militantes sociales o líderes ciudadanos. Un proceso que agrupa distintas ideas, acciones y propuestas, como medidas articuladas entre sí. También requiere una creciente coordinación entre países vecinos, y el fortalecimiento de tratados de integración regional.

BENEFICIARIOS: toda la ciudadanía, en especial de Sudamérica. Las medidas aplican a diversos entornos y escalas: locales, regionales, nacionales e internacionales. Reducciones en el consumo de energía y materia, y mejoras en evaluaciones sociales y ambientales, que benefician a todos.

Análisis argumentativo y narrativo: Jörg Elbers/CEDA (2013) "Ciencia Holística para el buen vivir: una introducción"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) El sistema educativo dominante prepara a los niños y jóvenes para que encajen rápido en el mundo mecanicista y, de preferencia, sin causar problemas (2) Existe poca conciencia sobre la ciencia holística en los círculos reconocidos de la ciencia, y ha pasado a ser un término de 'moda' en la sociedad, 'vacío' de significado profundo (3) Hay poca literatura en español en Latinoamérica sobre estos contenidos.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): es la hora de un nuevo renacimiento, una nueva "revolución científica". Las ideas que surgieron en la Ilustración cumplieron su ciclo y ahora estamos en la transición de un modelo antropocentrista a un modelo ecocentrista. Tenemos dos opciones hoy: destruir las bases de nuestra supervivencia en la Tierra, o trabajar nuevas ideas para que pueda emerger algo nuevo. Es necesario tomar conciencia de que vivimos en un planeta finito y que este planeta funciona –como todos los sistemas– en forma no lineal.

META: transitar un nuevo **paradigma** holístico, ecocéntrico y del Buen Vivir. Las **transiciones** son un proceso que agrupa distintas ideas, acciones y propuestas para abandonar el estilo de desarrollo actual y avanzar hacia alternativas que están enfocadas en una buena vida de las personas y en proteger la Naturaleza.

VALORES:
Integrativo, conservación, cooperación, calidad, asociación, reciprocidad, **valores ecocéntricos** (la vida, derechos de los animales, la diversidad de la vida, la Tierra misma, etc.).
Nuevas nociones de poder: **poder-desde-dentro** y **poder-con**, más amplias que el poder-sobre y coercitivo y que permiten procesos constructivos y creativos.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: Las **severas crisis ambientales, sociales y económicas** que enfrentamos a inicios del siglo XXI: nos hallamos en una carrera acelerada para destruir las bases de nuestra supervivencia en la Tierra, para destruir las bases de gran parte de la vida en general. Los seres humanos somos la fuerza motriz para la sexta extinción en masa de plantas y animales en la historia de la Tierra. Estamos transgrediendo los **límites planetarios** para la existencia humana: cambio climático, crecimiento exponencial población, creciente desigualdad social, homogenización cultural, crisis financiera, desperdicios, etc. Resultado de un **proceso histórico**: la **Ilustración** y **revolución científica** abrieron el camino para la transformación del mundo animado y vivo hacia el mundo como máquina. La transformación en el pensamiento tuvo implicaciones profundas para la relación entre el hombre y la naturaleza. La nueva visión del mundo, fundamentada en un pensamiento reduccionista, lineal y mecanicista, se expandió y apoderó de todo el planeta: dominación de la naturaleza, la mujer y el poder coercitivo/ competitivo. Principios **modernidad dominante**: materialismo, reduccionismo, objetivismo, linealidad, evolucionismo, dualismo y determinismo, que se refuerzan en los **modelos educativos** contemporáneos.

MEDIOS-META: impulsar la **transición** hacia un nuevo **paradigma holístico**, basado en la **ciencia holística**, que emerge desde los cambios del paradigma científico moderno generados por la **física cuántica** (que enfatiza las relaciones, siendo la materia simplemente la 'forma coagulada'), el **pensamiento sistémico** (que ve a los sistemas vivos como redes de interconexiones complejas), llevando a una serie de transformaciones en nuestras **percepciones de la realidad**: el todo más que la suma de las partes, entender las relaciones por sobre los objetos, de valorar solo la cantidad a darle valor a la calidad, de ver la estructura a entender el proceso, llevando a ver la realidad como vivir en un mundo de sistemas, etc. La **ciencia holística** no pretende reemplazar la ciencia reduccionista (ésta tiene su propia importancia), pero la trasciende e incluye. Muchos de sus conceptos armonizan con los **saberes y cosmovisión** de la **ciencia indígena**, expresados en el concepto de **Buen Vivir** (armonía, paradigma comunitario, la interdependencia de todo, énfasis en relaciones, el cosmos envuelto en cada objeto, la naturaleza como flujos y procesos, visión no fragmentada de la salud y la vida, noción de larga duración, organización holista, reciprocidad, crianza mutua, noción de Tierra viva en la Pacha Mama, etc.). Para iniciar un proceso de transición hace falta ser conscientes de la necesidad de cambio y precisamos de un marco de acción: aplicar el paradigma holístico a la vida diaria: una visión que ilumine e inspire; desarrollar una planificación colaborativa y transdisciplinaria para superar problemas complejos y perversos; un cambio en nuestros valores y ética, junto con las percepciones y pensamiento. La **educación holística**: nuevo enfoque en el aprendizaje y la enseñanza, como base práctica para esta transformación (orientación ecológica, sistémica, participativa, espiritual y viva del mundo), desarrollo de potenciales para la construcción de una comunidad/sociedad sostenibles, basada en el lugar; alfabetización ecológica. Se debe **elevar las consciencias** por medio de iniciativas de investigación, capacitación, educación, promoción, divulgación, documentación, grupos de trabajo.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): Las múltiples crisis con las que nos confrontamos hoy son un reflejo profundo de la **crisis espiritual** en la relación entre el hombre y el mundo animado. Y eso está directamente relacionado con nuestra negación a aceptar la nueva visión científica del mundo. Para la ciencia holística el fundamento del mundo no es material sino **espiritual**.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **medio alto (+) / 25 menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:
Buscar y transitar el camino hacia un nuevo paradigma es un desafío exigente con numerosos frentes. La **educación y formación holística** es solamente uno de ellos, pero es un frente muy poderoso. Esto requiere la participación colaborativa de la sociedad civil, el Estado, la comunidad educativa, académica y científica, la clase política, las organizaciones sociales, ONG's, movimientos indígenas, líderes sociales, etc.

BENEFICIARIOS:
La sociedad (familias, comunidades, etnias, regiones, etc.) y el continente Sudamericano en general (la iniciativa de transiciones abarca varios países de la región). En especial las zonas más afectadas por las crisis ambientales.

Análisis argumentativo y narrativo: Leonardo Boff y Mark Hathaway (2009) "El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) No existen todavía pruebas de una acción eficaz, concertada, a una escala suficiente para detener realmente la profundización de la pobreza y la desintegración ecológica (2) Las instituciones globales, en especial los gobiernos y las grandes empresas, siguen teniendo formas de actuación que no tienen en cuenta la urgente necesidad de cambiar fundamentalmente el modo en que vivimos en el mundo (3) Se ha dedicado mucha más energía a la llamada guerra contra el terrorismo (4) Los obstáculos son a la vez sistémicos, psico-espirituales y de percepción de la realidad.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Nos encontremos hoy en la más importante encrucijada de la historia de la humanidad, de la propia Tierra. La combinación de la dinámica de profundización de la pobreza y acelerada degradación ecológica está creando una peligrosa vorágine de desesperación y destrucción. Podemos eludir la transformación en profundidad —y deslizarnos a un futuro de mayor miseria— o despertar a la urgencia y la radicalidad de los cambios requeridos y buscar el Tao (sabiduría) de la liberación: la un despertar colectivo de la humanidad y de una nueva civilización planetaria en la que la belleza, la dignidad, la diversidad y el respeto integral por la vida estén en el núcleo de todo: un auténtico Gran Giro.

META: el Gran Cambio de una sociedad del crecimiento industrial a una civilización de sostenimiento de la vida—el «Gran Giro». Una liberación integral. El bio-regionalismo, una sociedad basada en pequeñas comunidades vinculadas por una red de relaciones sobre la base de la igualdad, la participación y el equilibrio ecológico, en vez de la explotación.

VALORES: Los tiempos de crisis pueden ser tiempos creativos y solidarios, tiempos en los que surgen nuevas visiones y nuevas posibilidades. Para poner en práctica estas alternativas se necesitará trabajo duro, acción concertada y organización. Se requiere la energía, la visión, la capacidad de percepción y la sabiduría que guíen nuestra acción transformadora: necesitamos un auténtico Tao que nos lleve a la liberación. Esto nos obliga a examinar más a fondo nuestras culturas, nuestros valores, nuestros sistemas político-económicos, y a examinarnos más a fondo nosotros mismos. El holismo de la realidad y la noción de una Tierra viviente y evolutiva.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: Nuestro mundo está dominado por un sistema patológico (capitalismo transnacional, patriarcado, antropocentrismo) fuera de control que amenaza con destruir la Tierra misma: adicción al crecimiento sin límites, comprensión deformada del desarrollo, creciente sumisión a la dominación corporativa , confianza en la deuda y en la especulación como generadores clave del beneficio, tendencia a monopolizar el conocimiento e imponer una cultura global uniforme, confianza en el poder como dominación (incluidas la potencia militar y la violencia). Las estructuras de la explotación y la dominación globales conspiran para anular nuestra capacidad de cambio a un nivel psico-espiritual (opresión interiorizada). Durante los últimos tres siglos, ha ido dominando cada vez más a la humanidad una cosmología mecanicista, determinista, atomista y reduccionista. El consumismo ha estrechado y trivializado más todavía nuestra percepción de la realidad. Cada año se agranda más la distancia que separa a los ricos y los pobres. Conforme los humanos se apropian de una proporción cada vez mayor de los dones de la Tierra, va quedando menos y menos disponible para las demás formas de vida. Nuestro planeta está experimentando una de las mayores extinciones masivas de todos los tiempos. Parte del problema es, además, que muchos de los problemas con los que nos encontramos empeoran solo de manera gradual, y no nos damos cuenta de la seriedad de las crisis que se nos presentan.

MEDIOS-META: Una ecología efectiva para la transformación requerirá una nueva visión de la **realidad**, algo que nos sirva como objetivo concreto y que nos dé esperanza. Un camino que nos induzca a desarrollar una nueva forma de **estar en el mundo**: una forma que encarne unas relaciones justas y armoniosas dentro de la sociedad humana, y dentro de la comunidad terrestre. La capacidad de realizar estos cambios está ya presente en el espíritu humano en forma de semilla, en el proceso evolutivo de **Gaia**, nuestra Tierra viviente. El primer paso hacia la sabiduría consiste en reconocer la necesidad del cambio. Existen muchas fuentes de inspiración para un mundo transformado. Algunas de ellas son antiguas, procedentes de la herencia de las diversas tradiciones **culturales** y **espirituales** del mundo. Otras están emergiendo de campos tales como la ecología profunda, el feminismo, el ecofeminismo, y la nueva cosmología que surge de la ciencia. Parte del desafío que supone crear un sistema alternativo consiste en reconceptualizar la naturaleza misma del poder, no como control, sino como una potencialidad creativa entretejida por los vínculos de la mutua influencia. Para superar los impedimentos psico-espirituales a la transformación, es importante reconocer nuestros miedos, construir comunidad, y fomentar la creatividad y la solidaridad. Ha surgido de la ciencia una nueva comprensión del cosmos —todavía es común entre los pueblos aborígenes— que ve el universo como un solo organismo que funciona de manera **holística**. Pero, la nueva **cosmología** surgida de la **ciencia** contempla un universo en evolución. Se torna más aparente la importancia de la intuición, la **espiritualidad** y las tradiciones de la sabiduría antigua. Esta alternativa del **Biorregionalismo** tiene los siguientes elementos: en economía, una comunidad sostenible con sus raíces en el lugar; en cultura, la comunidad y la diversidad; en política, activar los nuevos modelos de poder; en educación, pasar de la información a la sabiduría. Aprender de las cuatro «sendas» de la espiritualidad de la creación (vía positiva, vía negativa, vía creativa y vía transformadora) para construirla.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): Las amenazas que tenemos ante nosotros pueden verse como síntomas de una enfermedad cultural y **espiritual** más profunda que alije a la humanidad; una **espiritualidad** biorregional está estrechamente relacionada con la Tierra y con el territorio. Puede liberarse un enorme **potencial espiritual** cuando desarrollamos una relación verdadera con un lugar, su suelo y sus diversas formas de vida; La **religión** quiere ser un modo de «re-ligarnos» a la Fuente, de ayudarnos a armonizar nuestra vida con el Tao; la mayor parte de la humanidad encuentra en las tradiciones **religiosas** la fuente clave de su comprensión **espiritual**. Resulta casi imposible considerar la **espiritualidad** sin considerar al mismo tiempo la influencia -positiva o negativa- de la **religión**. Para la ecología de la transformación es importante tener en cuenta el papel de la **espiritualidad** y la **religión** en el intento de salir de nuestro camino de destrucción (cada **religión** aporta).
CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Alto (++) 251 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: individuos, familias y clanes en comunidades, participando en redes de organizaciones y niveles de gobierno descentralizados (principio de subsidariedad) desde lo local hasta lo global. En vez de consumidores pasivos y de espectadores, llegamos a vernos como participantes activos.

BENEFICIARIOS: la humanidad en su totalidad, comenzando en los espacios pequeños de las comunidades locales, abordando sus problemas y estilos de vida.

Análisis argumentativo y narrativo: CEPAL (2016) "Horizontes 2030. La igualdad en el centro del desarrollo sostenible"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) La Agenda 2030 requiere nuevas alianzas en el plano internacional y cada país, proceso más complejo y exigente (2) Hay agendas en tensión en que los incentivos e intereses anclados en el actual estilo de desarrollo se oponen a los patrones deseables de transformación y retardan o impiden su emergencia (3) Algunos ODS no tienen correspondencia con las metas propuestas, y hay temas importantes para la región que no son considerados adecuadamente (indígenas/afro) (4) Alto riesgo que Agenda 2030 y ODS se transformen en 'declaraciones de intenciones'

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Encaramos hoy un **cambio de época**. Las tendencias mundiales dominantes en la economía y en la sociedad exacerban las contradicciones de un estilo de desarrollo que se ha vuelto **insostenible**. La posibilidad del **cambio estructural progresivo** dependerá de la elección entre dos caminos: mantener la trayectoria del pasado, insostenible y asociada a un conflicto distributivo de creciente intensidad, o **transitar** hacia un **nuevo estilo de desarrollo**, en que la acción colectiva y los pactos de largo plazo en sociedades democráticas promuevan la igualdad, la transparencia y la participación, con foco en la productividad, el empleo de calidad y el cuidado del medio ambiente, a partir de la difusión de las nuevas tecnologías en un **gran impulso ambiental**.

META: nuevo 'estilo' de desarrollo, 'inclusivo' y 'sostenible'. Cumplimiento de los ODS y la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible. Igualdad y reversión de tendencias destructivas ambientales (nuevo consenso global)

VALORES: Igualdad, inclusión, justicia distributiva, democracia, transparencia, alianzas políticas, gobernabilidad internacional.

Análisis social estructural: un diagnóstico que reconoce fundamentos en la tradición analítica **estructuralista** de la CEPAL e incorpora, con mayor énfasis, las dimensiones ambiental y global de los problemas del desarrollo de la región.
Se trata de transitar de la cultura del privilegio a la cultura de la **igualdad**.

Valor de lo político y la negociación: Proceso en el que las instituciones y las acciones colectivas son determinantes. En este sentido, el desarrollo sostenible de América Latina y el Caribe es esencialmente un **tema político**.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: Innegables contradicciones: el aumento sin precedentes de la **desigualdad global** en las últimas décadas, la agudización de la **crisis ambiental** (un punto de no retorno, supervivencia en peligro), especialmente el **cambio climático**, y el papel ambivalente de la **revolución tecnológica** (abre opciones para la sostenibilidad, pero genera tensiones en los **mercados laborales** que se agravan a medida que se expanden las nuevas tecnologías). En los años noventa, la humanidad transitó por dos mundos con agendas en tensión: por un lado la agenda normativa de las Naciones Unidas (serie de cumbres), por otro un sistema económico desregulado, en particular en lo que se refería al mundo financiero. El estilo de desarrollo dominante ha generado enormes **desequilibrios** y su transformación es una tarea compleja. La dificultad radica en la economía política, el conjunto de **intereses y alianzas** que predominan y que definen las reglas del juego, tanto en el plano internacional como en el interno. Hay un claro conflicto. La distribución de costos y beneficios está en correlación inversa con la distribución de **poder** en el estilo vigente, lo que dificulta la construcción de alianzas para avanzar. La correlación de fuerzas aún está claramente a favor del estilo dominante y solo un largo y complejo proceso de negociaciones y persuasión permitirá inclinar la balanza a favor del desarrollo sostenible. Impacto de la irrupción de China y 'megaacuerdos' desde la perspectiva de los bienes públicos globales y la Agenda 2030**: desafía a la región** a una mayor integración, articulación y proactividad mundial.

MEDIOS-META: Para lograr los objetivos de una agenda con horizonte a 2030 centrada en la **igualdad** se requiere un cambio en el **estilo de desarrollo** y la implementación de políticas económicas, industriales, sociales y ambientales que deben alinearse con el **cambio estructural** progresivo. En este nuevo paradigma, las instituciones y las políticas públicas se articulan en torno a un **gran impulso ambiental** transformador de la estructura productiva, que complemente la incorporación de progreso técnico, la sostenibilidad y la igualdad**.** Articular estrechamente las políticas de transformación productiva con los imperativos del cuidado ambiental y de la creciente generación de empleos de alta productividad es un **desafío enorme**; la **transición** no será fácil, en especial en un contexto de **lento crecimiento** como el que atraviesa la región. Requiere actuar en tres ámbitos: la **gobernanza internacional** para la producción de bienes públicos globales, la **cooperación y el aporte regional** al debate mundial, y las **políticas públicas nacionales**, en particular las macroeconómicas, sociales, industriales y ambientales. Algunas **propuestas concretas** en estos 3 ámbitos: Mayor correlación entre el peso de los países en desarrollo en la economía mundial y su representación y poder de decisión en las instituciones financieras internacionales; Creación o expansión de las redes de seguridad financiera (regional); Creación de un mercado común digital (regional); Desarrollo de cadenas regionales de valor en bienes y servicios ambientales; Establecimiento de un fondo regional para la compra y el licenciamiento de patentes: Ciudades inteligentes: expansión del sistema público de transporte e integración social; Aumento de la participación de las energías limpias en la matriz energética; Desarrollo de capacidades tecnológicas en tecnologías limpias (biotecnologías, bioeconomía); Retiro gradual de los subsidios a los combustibles fósiles; Impuestos a sectores y actividades intensivos en carbono; Incorporación de los costos ambientales en el costo de los créditos bancarios: etc.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): Han ascendido grupos y partidos políticos xenófobos con plataformas hostiles y de discriminación en contra de los inmigrantes, los refugiados o las minorías **religiosas** y étnicas. Nota: La CEPAL ha creado espacios para escuchar el punto de vista de actores religiosos para el avance de los ODS, como un elemento más de la realidad socio-cultural de la región.
CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Bajo (--) / 1 Mención.**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: comunidad internacional, actores privados y públicos, sociedad civil, Estados nacionales (Pol. Públicas): alianzas, acuerdos, objetivos y convenios internacionales (ODS, ODM, Agenda 2030, Acuerdo de París, etc.) vinculantes nacionalmente y políticas de coordinación internacional (Keynesianismo global). Alianzas entre potencias emergentes (China, BRICS, G20) y América Latina en la defensa de bienes públicos globales y mayor peso al financiamiento internacional al desarrollo. Mediaciones entre países 'desarrollados' y países 'en desarrollo'.

BENEFICIARIOS: énfasis en los países 'en desarrollo', en particular América Latina y el Caribe. Atención a grupos marginados y minorías étnicas, criterios de género y etarios. Políticas de inclusión social e igualdad como ejes ante los altos índices de exclusión y desigualdad en la región, y su relación con la protección ambiental.

Análisis argumentativo y narrativo: René Ramirez (2017) “La gran transición. En busca de nuevos sentidos comunes”

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS:(a) la crítica ‘disidente’/post-extractivista, no aprecia los avances políticos que ahora posibilitan una segunda década ganada para abordar los aspectos pendientes de la revolución/transición; (b) la amenaza electoral de regresión neoliberal/ oligarca, y la posible re-privatización de los procesos de acumulación socio-ecológica logrados. (c) Herencia neoliberal de ‘demonizar’ lo político penetra la cultura cívica.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): La barbarie contra la civilización humana viene de la mano del apogeo de la acumulación capitalista. El mundo vive una crisis de civilización que está acompañada del clímax del modo de producción-explotación vigente. Más allá de una retórica idealista, una transformación radical implica disputar el cambio en las relaciones de poder en cada país y a nivel global. Para que sea viable una **gran transformación** es necesario que suceda una **gran transición.** Este implica un proyecto neosocialista que opone el poder regulador del estado y la potencia afirmativa de la vida misma.

META: el socialismo del Buen Vivir como objetivo global de la revolución ciudadana en curso: la sociedad del buen vivir/Sumak Kawsay, una democracia humana sostenible. Una Gran Transformación, que requiere primero una Gran Transición, como condición de posibilidad. Proceso político que conlleva tres distinciones analíticas: 1) el impulso antineoliberal contra el presente; 2) el impulso eudemónico por la vida buena; y 3) el horizonte poscapitalista, hacia el cual se orienta nuestro rumbo.

VALORES: **Ética ciudadana**, participación política como horizonte de esperanza, medio y fin: la disputa es inherente a la vida social; el conflicto, un papel integrador (no violencia/ agresión). No tolerancia a la corrupción: la **transparencia**, solidaridad. **Moral biocéntrica**: no se puede reafirmar una ética ciudadana sin cambiar las relaciones con la naturaleza, para la protección recíproca, condiciones para reproducción de la vida. Conciencia ambiental.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: Complejo escenario: el **dominio neoliberal** a escala mundial atraviesa una fase recesiva de acumulación que se manifiesta en el tránsito de la producción industrial a la financiarización de la economía y la concentración del valor en las nuevas formas de explotación de los bienes comunes, sobre todo el conocimiento. **Ecuador**: 16 años de dominio neoliberal con efectos negativos: incremento pobreza (del 12,84% al 52,18%), aumento desigualdad y disparidad del ingreso, concentración de la riqueza en pocas manos, distanciamiento con partidos políticos y apatía ciudadana, debilitamiento valores democráticos, privatización de las universidades, hegemonía libertades empresariales, dolarización y dependencia internacional, explotación naturaleza y dependencia del petróleo, etc.
Diagnóstico positivo **primera década** de la **revolución ciudadana**: reforma tributaria, auditoría deuda externa, duplicación bono desarrollo humano c/utilidades bancos privados, impuesto salida capitales, aumento gasto social, inversión infraestructura vial, transporte (capital físico) y construcción de hidroeléctricas (energía limpia), mecanismos anti-evasión impuestos y corrupción, desmercantilización educación superior, gratuidad educación, etc.

MEDIOS-META: Cinco transiciones: 1) del antropocentrismo al biocentrismo; 2) del colonialismo y patriarcalismo a la sociedad pluridiversa (plurinacional e intercultural); 3) de la democracia exclusivamente representativa a la democracia humana sostenible, basada en la participación y deliberación social; 4) del capitalismo de mercado (desmercantilización social) a la economía social y solidaria; y 5) del Estado corporativo mercantilista al Estado soberano popular garantizador de derechos.
Constitución de 2008, inicio de la transición (Plan Nacional BV y Derechos del BV): a) momento destituyente/constituyente, donde la ciudadanía manifiesta la necesidad de firmar un nuevo pacto social de convivencia para un nuevo orden social; b) que el nuevo pacto social haga viable una transformación estructural; c) que las decisiones políticas sean acciones estructurantes que permitan configurar las condiciones de posibilidad de poder disputar la gran transformación.
En esta transición, a la par de una desconcentración capitalista, se ha empujado una **nueva acumulación socio-ecológica originaria**, basada en otras unidades de análisis diferentes al dinero; la acumulación de capacidades sociales como la educación, la salud, el trabajo, la paz social, la eficiencia de los sistemas de justicia y el acceso a la seguridad social; el incremento del territorio bajo conservación o manejo ambiental. Se ha desmontado la arquitectura neoliberal y se ha construido un marco normativo de transición. Una década ganada en términos políticos; **temas pendientes**: la paradoja del ’bienestar objetivo y malestar subjetivo’, que requiere un cambio cultural y de pensamiento; frente al capitalismo cognitivo, la construcción del bioconocimiento como estrategia de acumulación socio-ecológica, y el desarrollo como modo productivo de la economía social de los conocimientos, la creatividad y la innovación; pasar de la recuperación del Estado para la sociedad a una mayor participación ciudadana en la acción de los gobiernos; construir una integración política y socio-económica Latinoamericana, un cosmopolitismo progresista.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): El culto al consumo es un dogma de fe que inconscientemente es reforzada por la **religión** que busca perpetuar los dogmas como práctica social sobre los cuerpos. Laicizar implica en el campo social eliminar los dogmas que no permiten que prospere la democracia. Reconocimiento del ‘saber ancestral’: Pachamama y noción de agencia de la naturaleza, pero no esencialismo nativista. Sujeto-sujeto. Crítica a la religión dogmática como una de las esferas en que se disputa la hegemonía.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Bajo** (--) / **1 Mención**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Trastocar la forma de acumulación y de regulación (transformación del **Estado**) permitiría un mayor impacto en el resto de transiciones. La construcción de un **Estado no capitalista** para separarse de los poderes de la oligarquía capitalista y vincularse más estrechamente con los intereses comunes a las grandes mayorías. Los **partidos políticos** progresistas como actores clave. Los **movimientos sociales** como precursores de la revolución y participantes junto al Estado.

BENEFICIARIOS: las grandes mayorías de la sociedad ecuatoriana: la clase ‘trabajadora’ ha sido la gran beneficiaria de la primera década de la revolución ciudadana. En la segunda década se debe incluir más a las clases medias y la burguesía progresista.

Análisis argumentativo y narrativo: Gustavo Esteva (2013) "La insurrección en curso", en *Crisis Civilizatoria y Superación del Capitalismo*

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) fuerzas acechan su oportunidad para mantener el estado actual de cosas y ampliar su dominación, lanzando una mayor expansión capitalista (2) gobiernos de izquierda en América Latina se dejan llevar por su obsesión por el desarrollo y con sus medidas favorecen el capital transnacional (3) Ser atrapados por la disputa ideológica entre capitalismo y socialismo, dejar de pensar (4) la opción autoritaria, con el merado o el Estado: una 'era de sistemas'.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): vivimos una **catástrofe civilizatoria** que pone en riesgo la supervivencia de la vida humana. El mundo actual es como un barco hundiéndose. En vez de luchar por el timón, las comunidades están **construyendo** balsas y navegando, construyendo un '**mundo nuevo'**. Una '**insurrección**' en curso, tomando forma a medida que se descubre y aprovecha las grietas del capitalismo para realizar creaciones desde las esferas de la vida cotidiana. Iniciativas por el **Buen Vivir**: la **transición** hacia una '**Nueva Era**', distinta a la modernidad, un periodo de incertidumbre en que aún no emergen las nuevas racionalidades. Tener cuidado con el pensamiento abstracto, que confunde teorías con realidad.

META: una '**era post-capitalista**', la construcción de una alternativa al sistema capitalista dominante, que está en su fase final: el sentido del buen vivir, vivir bien o mutua crianza, reconstruir la vida, tan lastimada por el proyecto occidental. El futuro será un hecho comunitario. Han de crecer unas cosas y contraerse otras.

VALORES: Comunalidad, colectividad, autonomía y creatividad. Rechazo al hiper-individualismo reinante**. Buen vivir**, vivir bien y mutua crianza. Libertad para la iniciativa; que cada persona y cultura defina en que consiste vivir bien. Cooperación y reciprocidad como relaciones sociales. Abandonar soberbia del pensamiento global y pensar desde la escala de **lo pequeño** y local. No ver el capitalismo de forma unitaria y totalizadora, que debe ser 'desmantelada en su conjunto' (dogma de la izquierda): valorar lo pequeño, ritmo más lento y diálogo no-violento. Las capacidades y convicción de los protagonistas.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: El mundo está en **crisis**, reflejado en la caída y **fin del capitalismo**: devastación ambiental, terrorismo internacional, narcotráfico, Estado policial y criminalización de movimientos, estados de 'excepción' (ley como 'gestión' privilegiada de la ilegalidad), corrupción, clientelismo, vulnerabilidad migrantes y pobres, 'vaciamiento' de la democracia. Las herramientas y tecnologías modernas se tornaron sistemas contra-productivos: sistema de **transporte** dependiente; sistema de **desechos** contaminante; **alimentos** dañinos; concentración comercio mundial en **corporaciones**; **sistema educativo** en crisis (deserción, no prepara para la vida y margina); **sistema de salud** ineficiente, discriminatorio y contraproductivo; **democracia** de **elite**; proliferación personas 'sin techo'; 'walmartización' del mundo. La **definición** de la **buena vida** ha sido traspasada desde la sociedad civil al gobierno, corporaciones y medios, rindiéndola al capital: el **desarrollo**, universalizando el modo de vida 'occidental'. El **dogma** del **crecimiento** genera sobre-crecimiento, un cáncer social (injusticia, miseria, crisis ecológica, etc.). El **socialismo** estatal ofrecía un horizonte preciso, pero **ya no es una respuesta**. Se ha generado un ciclo de **elitización** de la **crítica radical** al sistema, basado en ciertos supuestos socialistas, produciendo corrupción, exclusión y paternalismo populista.

MEDIOS-META: Hay que ver hacia el pasado para encontrar respuestas sobre el futuro. Cuando no se tienen alternativas es preciso crearlas. El punto de partida debe considerar limitar y restringir el Estado, y actuar sin depender de las instituciones públicas y privadas centralizadas. Las **comunidades** aparecen como una solución, y necesitamos un nuevo marco que recoja esta perspectiva y ayude a potenciar la articulación entre comunidades: **democracia radical** (en el 'pueblo' mismo, transformar las relaciones, no dirigida a la 'toma' del poder). Se pueden usar la democracia participativa y formal como 'paraguas', pero no son el fin. Es necesario un nuevo término: '**ámbitos de comunidad**', **comunalidad** (más allá de lo privado, pero no públicas: entresijos de hombres y mujeres, recuperando 'tradiciones' y creando algo nuevo). **Articulación pluralista**, **pluralismo radical** (relatividad, no relativismo): 'asamblea' cuando estamos juntos y 'red' cuando estamos separados. Iniciativas de resistencias con el capital, pero no se definen por ellas. Ampliación continua de **esferas ontónomas** y **autónomas** de regulación y resistencia **normas heterónomas** dominantes, uniendo el medio con los fines (Ej.: **zapatistas**).Busca la 'disolución' del poder en algo nuevo, un nuevo régimen de producción de verdad: autonomización cabal de **núcleos culturales/políticos** interconectados en forma de **red**: 'con-mover', no desarrollar. Concientizar; reinventar el lenguaje; sustituir la utopía por un horizonte como guía de acción; sustituir instituciones por sociedad de red. **Decentralismo**. Poner en operación **técnicas** bajo control efectivo de la gente: capacidad y creatividad. No un altruismo unilateral/vertical: compleja interacción de relaciones sociales. 'I**nsurrección**' en las esferas de la **vida cotidiana**, sustituye sustantivos como educación, salud o vivienda, 'necesidades' cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas, por verbos como 'aprender', 'sanar' o 'habitar': **soberanía alimentaria**, **salud alternativa**, **educaciones alternativas**, **ciudades alternativas** y en **transición**, iniciativas **de intercambio directo**, **monedas locales**, **de-crecimiento**. Recuperar definiciones de la **buena vida** que surgen de centros autónomos de producción de conocimiento

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): el posmodernismo como una forma particular de conocer. Implica que la verdad ya no puede encontrarse en el sentido premoderno/ cristiano/occidental ni en el sentido ilustrado/civilizatorio dela modernidad. Pero define una apertura mental y social en la cual se exige respeto por la diferencia y coexistencia con ella. Lo espiritual como un elemento de la diversidad, 'saberes'. Rechazo a religión dogmática.
CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Bajo (--) / 1 Menión**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Movimientos sociales, comunidades y grupos alternativos ensayando nuevas formas de ser y pensar en el mundo (experiencia), como la base para la construcción de una sociedad post-capitalista (proceso evidente pero a la vez **invisible** por su novedad). Son esfuerzos que surgen como respuestas a los agravios sufridos: hay necesidad de **cuadros dirigentes** que aporten al movimiento su **programa** (no en el sentido de la ingeniería social del siglo XX). La cohesión viene **del interior**, los núcleos: intelectuales 'encarnados'. 'Mandar obedeciendo'.

BENEFICIARIOS: las propias **comunidades** que actúan para resolver sus problemas, pero esto puede extenderse de manera gradual a **espacios más amplios**, desde lo local a lo continental/global. Espacios donde la lógica del capitalismo no entra.

Análisis argumentativo y narrativo: Arturo Escobar (2016) "Autonomía y diseño. La realización de lo comunal"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) La apropiación del buen vivir y los derechos de la naturaleza por parte del Estado (Ecuador y Bolivia) mientras continúan aplicando políticas extractivistas agresivas (2) la tendencia de las comunidades locales a aceptar los proyectos convencionales del desarrollo con corporaciones, ONG's o el Estado (3) la subversión del significado del 'decrecimiento' a través de la 'economía verde' y los esquemas que dejen intacta la arquitectura básica del economicismo (4) Pensar nuevos pensamientos requiere salir del espacio epistémico de la teoría social Occidental, un límite que enfrentan las teorías dominantes y de izquierda por igual (5) Hay muchas maneras de entender la relacionalidad.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): la crisis contemporánea es una crisis de un **modelo civilizatorio**, el de la modernidad capitalista Occidental, resultado de formas profundamente arraigadas de ser, hacer y conocer, una **ontología** de un solo mundo. La coyuntura contemporánea de devastación ecológica y social convoca al pensamiento crítico para pensar sobre profundas transiciones culturales: el **diseño para las transiciones**, con una visión amplia ('civilizadora', 'gran transición', *pachakuti*), y el **diseño para la autonomía**, que tiene como objetivo la realización de lo **comunal** (condiciones de autocreación continua de la comunidad y acoplamiento estructural exitoso con sus entornos, cada vez más globalizados). **Transiciones hacia el pluriverso.**

META: Era Ecozoica, el Pluriverso, un mundo donde quepan muchos mundos, reflejo de la relacionalidad entre lo humano, lo no-humano y la naturaleza, la comunalidad y sostenibilidad. Nueva civilización del sostenimiento, convivialidad, posdesarrollo, decolonialidad.

VALORES: la autonomía en el centro del diseño, pero no la visión liberal. La autonomía es la característica más fundamental de lo vivo (Maturana y Varela), es la clave de la autopoiesis o auto-creación de los sistemas vivos. La visibilización de lo subalterno. Crítica al dualismo moderno: naturaleza/cultura; 'nosotros' y 'ellos'; sujeto/ objeto. Biocentrismo, pluriversal, feminismo y agencia relacional/ampliada, ante el antropocentrismo, autocentrismo, eurocentrismo y androcentrismo modernos. Relacionalidad, comunalidad. No rechazo total racionalidad cartesiana, si debilitamiento de su posición dominante. Las fuentes del pensamiento relacional no se limitan a lugares fuera de Occidente.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: Las **crisis** ecológicas y sociales contemporáneas son **inseparables** del modelo de vida social que se ha vuelto **dominante** en los últimos siglos, categorizado como **industrialismo**, **capitalismo**, **modernidad**, **antropocentrismo**, **racionalismo**, **neoliberalismo**, **patriarcado**, **secularización** o civilización judeo-cristiana. El **desarrollo**: uno de los principales discursos y aparatos institucionales que estructuran la **insostenibilidad** y la **desfuturización**. Las políticas públicas y la planificación del desarrollo, así como gran parte de lo que se denomina diseño, son tecnologías políticas fundamentales de la modernidad y elementos clave en la constitución moderna de **un solo mundo globalizado**. El llamado 'subdesarrollo' de Asia, África y América Latina era, en realidad, una compleja invención discursiva que tuvo lugar a principios de la segunda postguerra y cuyas consecuencias todavía estamos viviendo. El **desarrollo** ha sido uno de los experimentos sociales más funestos de los últimos setenta años —un gran diseño que se convirtió en **pesadilla.** La noción de una economía verde: lo que se quiere sostener con el desarrollo sostenible no es tanto el medio ambiente o la naturaleza, sino un modelo capitalista **particular** de la economía. Esto significa sostener la **ontología dualista** del individuo, la economía/mercado, la ciencia y lo real, es decir, el **Mundo Único** tal como lo conocemos. Los 'empobrecidos' objetivos post-2015 (ONU). La **globalización** ha tenido lugar a expensas de mundos relacionales y no dualistas, en todo el mundo. Subordinar la espiritualidad al **materialismo** de las cosas.

MEDIOS-META: Implica examinar críticamente la ontología dualista de separación, control y apropiación que se ha vuelto dominante con la modernidad patriarcal capitalista Occidental y preguntarse sobre la existencia y creación potencial de otras racionalidades y modos de ser, sobre todo aquellas que enfatizan la profunda **relacionalidad** y la **interconexión** de todo lo que existe. Los **imaginarios** de **transición** podrían constituir el marco más apropiado para una reformulación **ontológica del diseño**. Al hacer visibles los efectos dañinos delos modelos dominantes de la vida social (e.g., individuo, mercado, capitalismo, consumo, separación de la naturaleza) dirigen nuestra atención a la necesidad de transformar la **cultura** y la **economía**, en conjunto con las comunidades en las cuales los regímenes del individuo, la separación y el mercado aún no han ocupado la vida socio-natural por completo. Discursos de transición del **norte** y **sur** globales: **iniciativas de transición**, **decrecimiento**, **post-desarrollo, buen vivir**, **post-extractivismo**, etc., vinculados a círculos académicos y movimientos sociales. El punto de partida es aparentemente sencillo: que cada comunidad practica el **diseño de sí misma**. Un aspecto fundamental del **diseño autónomo** es el replanteamiento de lo **comunal**, la necesidad de **reconectar** con los demás y con el mundo no humano. La resistencia de comunidades en **territorios** como **pluriversal**: el fomento de la coexistencia de múltiples mundos. **Propuesta**: imaginarios de **diseño de transición civilizatoria** en **territorios** con la participación de diseñadores y comunidades: un sistema de aprendizaje e investigación de la comunidad sobre sí misma, generando escenarios sobre posibles caminos para la transformación de las prácticas o creación de otras nuevas (problema/ solución, combinación ancestralidad/futuralidad,'modelo' evolutivo: experiencia), una forma de intervención no-liberal/capitalista/estatal/patriarcal, creando espacios para proyectos de vida de las comunidades en articulación con actores y tecnologías heterónomas. Articulación con BV.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): 'Mi interés por el **budismo** y otras formas relacionales de **espiritualidad**'. Los discursos de transición ligan aspectos que han permanecido separados en los imaginarios anteriores para la transformación social: culturales, político-económicos, ecológicos y **espirituales**. Lo que se necesita es una civilización basada en una **espiritualidad** de la Tierra. La ecología **espiritual**. Giro ontológico: atención a factores que dan forma a la 'realidad' pero que rara vez aborda la academia (objetos y 'cosas', no humanos, materia y materialidad emociones, **espiritualidad**, sentimientos). Crítica a las **religiones** patriarcales.
CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): A**lto (++) / 104 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Las comunidades subalternas del norte y sur global: movimientos y comunidades indígenas, afro-descendientes, mujeres negras e indígenas, campesinos, activistas, movimientos ciudadanos, ecologistas, iniciativas de ciudades alternativas, prácticas locales alternativas, académicos alternativos.

BENEFICIARIOS: las comunidades locales (urbanas y rurales) y movimientos situados en territorios del norte y sur global, que desean salir del modelo dominante de desarrollo y construir un pluriverso que pueda contener diversos modos de concebir el mundo, en 'conexión parcial' entre sí. Regímenes culturales aún no penetrados totalmente por el imaginario moderno.

Análisis argumentativo y narrativo: Luis Razeto (2011) "¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: tendencias reformistas que sólo posponen el derrumbe de la civilización en crisis; experiencias alternativas limitadas por las nociones de naturaleza humana que contienen (poder) y por su enfoque más de 'oposición' que creación; muchos de los grupos que impulsan cambios continúan haciéndolo en términos de la vieja civilización, bajo la lógica de la membresía organizacional o jerárquica.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): nuestra civilización ha entrado en crisis orgánica y decaimiento, y comienzan a desplegarse las iniciativas tendientes a crear una civilización superior que la sustituya. Es una **gran transformación** que se realizará por una infinidad de acciones, abarcando los más amplios campos de la experiencia humana. Estos esfuerzos diversos se unificarán por medio de un proyecto común de construcción de una nueva civilización, en cuya base está la emergencia de un 'hombre nuevo', en esencia un proceso de desarrollo personal y social, una 'espiritualidad del desarrollo humano'.

META:
Una nueva civilización, superior a la anterior, moderna, en crisis.
La creación de una nueva ciencia y cultura, una nueva política y una nueva economía para una nueva civilización, tanto local como planetaria en sus expresiones, tanto diversa como unida: un nuevo 'tipo humano'

VALORES:
Autonomía, solidaridad y creatividad. 'Hombre nuevo'.

Superar los egoísmos individuales y colectivos: conciencia universal, humana. Espiritualidad del desarrollo humano.
La horizontalidad y no la verticalidad: ausencia de jerarquía y disputas de poder, más bien procesos de auto-identificación y auto-exclusión. Deben estar dispuestos a participar activamente en el proceso. Se es parte de la nueva civilización y se participa de sus valores, beneficios, ambientes e instancias en la medida en que se contribuye a crearlos.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO:
La actual civilización moderna está en crisis orgánica, y están en crisis los tres pilares o fundamentos que la sostienen. Está en crisis su **pilar político**: el Estado nacional y los partidos; su **pilar económico**: el industrialismo y el capitalismo; y su **pilar cultural**: las ideologías, las ciencias sociales, y la ética positivista.

Esto se refleja en múltiples efectos visibles y en su incapacidad de dar sentido a la vida colectiva y ofrecer soluciones viables a los grandes problemas que aquejan a la sociedad.

Crítica a la apropiación capitalista del mercado y el dinero; el mercado no es algo negativo, sino que ha sido desvirtuado por una noción reduccionista de consumo. Crítica al Estado, por la dependencia que genera y su imposición de estilos de vida en las masas pasivas, insostenibles. Crítica a la burocracia y los partidos políticos, los cuales generan división por su propia naturaleza y centran su operación en la conquista de cúpulas de poder. Crítica a la ciencia y la educación y su modo elitista, jerárquico, positivista y academicista de operación, que excluye la participación de las personas comunes y no aborda los problemas reales. Crítica transversal: sociedad jerárquica, vertical, y no horizontal.

MEDIOS-META:
Punto de inicio: nivel individual, desde el cual se adquiere conciencia y se traslada al nivel colectivo por medio de la solidaridad de grupo y entre grupos. Proyecto de una 'nueva civilización': unificando los esfuerzos de un número creciente de individuos y grupos solidarios en torno a este objetivo común, permitiendo niveles crecientes de conciencia humana y universalidad en su alcance. Una articulación de grupos y personas distribuidas en distintos lugares, una red de redes, comunidad de comunidades, Libre de las nociones de verticalismo, autoritarismo y control de la 'vieja civilización'.

Ejes centrales del proceso constructor de civilización:
Nueva ciencia y cultura: 'filología viviente' y praxis. El papel central lo ocupa el conocimiento, su elaboración y su comunicación, potenciando la creatividad, la autonomía y la solidaridad. Múltiples centros de iniciativa y operación, facilitado por las nuevas tecnologías de información. Cada sujeto individual y colectivo participa desde su lugar (redes), articulando las actividades económicas, políticas y culturales que se generan en la experiencia, y sistematizándolas.
Nueva política empoderamiento social de personas y comunidades que actúan desde la sociedad civil. En la nueva civilización la sociedad civil y la sociedad política ya no estarán separadas. Transformación del Estado: reducido y descentralizado. Critica dialógica y ciudadana, los adversarios son los problemas, no el 'otro'. Acción creativa desde 'abajo'.
Nueva economía: una economía pluralista, combinando un mercado democrático, la economía estatal y la economía solidaria, trabajo y comunitaria. Repensar el consumo como creatividad y potencialidad, basado en una transformación en las estructuras de producción y la redefinición de necesidades humanas. Articulación de formas de producción/monedas locales/globales. Basado en un cambio cultural/moral.
Transformación personal y social: el surgimiento de un 'hombre' nuevo es finalmente el principal medio, en esencia un proceso espiritual de transformación personal y del mundo

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): Espiritualidad y ética: desarrollo personal y transformación del mundo. Evolución a formas superiores de conocimiento, conciencia y vida. Permite superar los impulsos biológicos y evolucionar de modo libre hacia estados de civilización superiores y trascendentes. Espiritualidad del desarrollo humano: la capacidad más democrática, la capacidad de amar al Ser total; base del hombre nuevo, expresado en la nueva economía, nueva política y nueva cultura.

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO):
Medio-alto (+) / 28 Menciones

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:
El sujeto constructor de la nueva civilización: hombres y mujeres autónomos, creativos y solidarios, que establecen nuevas formaciones sociales y solidarias. Sujetos que despliegan la nueva economía, la nueva política y la nueva cultura. Una tarea de construcción a 'escala humana'. La sociedad civil.
Cuerpos colectivos: etnias y naciones diversas, cada uno contribuyendo su creatividad, experiencia y conocimiento, al mismo tiempo que se libran de los elementos negativos de la 'vieja' civilización impuestos o imitados.

BENEFICIARIOS:
Individuos, comunidades, países, mundo, humanidad. Escalas: familias, comunidades, etnias, naciones, continentes, planetario.
Los que se oponen al proyecto deben ser incluidos en un diálogo crítico. No hay adversarios, los problemas son los 'enemigos'.

Análisis argumentativo y narrativo: Franz Hinkelammert y Henry Mora (2013) "Economía, vida humana y bien común. 25 Reflexiones sobre Economía Crítica"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) No es necesariamente una crisis terminal, y un nuevo triunfo del capitalismo sobre el ser humano no puede, lamentablemente, descartarse. (2) Una larga crisis de decadencia está también dentro de lo posible (3) Porque cabe la posibilidad de mundos incluso peores que el mundo actual al cual nos enfrentamos (sacrificios 'humanos').

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): La actual crisis económica mundial es una de carácter sistémico y global, conjugándose a la vez con una crisis de **civilización** que pone en jaque no solo al sistema económico, sino al **sistema de vida**. La construcción de alternativas pasa por una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales. Debería reformularse radicalmente la economía, como una ciencia de la reproducción o sustentabilidad de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida personal, social y **espiritual**; una economía orientada hacia la **reproducción de la vida**, una **Economía para la vida**. Desembocamos en la necesidad de una **ética del bien común**, que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana, criterio central de toda otra economía posible y surge en conflicto con el sistema.

META: una economía y una sociedad **postcapitalista**. La utopía de una sociedad donde quepan todos (criterio de un humanismo universal concreto). Un mundo que contenga muchos mundos, la **naturaleza** también.

VALORES: una ética universal, aun así no dicta pretendidos principios éticos universalmente válidos: un criterio concreto sobre las posibilidades de vida de todos los seres humanos (idea regulativa de la acción), que implica la vida de la **naturaleza** como el fundamento de toda posibilidad de vivir. El ser humano no es un sujeto con necesidades, sino que es un **sujeto necesitado**. Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana, socialmente condicionadas. El sujeto humano es anterior a toda institucionalidad, sea esta del mercado o del Estado. Nueva noción de **eficiencia económica:** integrar coherentemente reproducción vida humana en circuito natural de la vida. Ética **Bien común**, **solidaridad**.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: La crisis actual del capitalismo es una crisis general de **valorización**: lo que está en entredicho son los fundamentos de la misma valorización del capital. La actual (tercera) crisis general de valorización se conjuga con una **crisis civilizatoria** (crisis sistémica global) que el propio capital ha creado y configurado, exacerbando las amenazas globales sobre la sociedad y la vida real. Las relaciones mercantiles han promovido un '**circuito medio-fin'** que alcanza al planeta entero. El cálculo medio-fin se totaliza como **razón instrumental**. El sistema no puede seguir creciendo sin provocar una crisis ecológica de dimensiones apocalípticas, pero tampoco puede decrecer sin originar una crisis económica y social de enormes proporciones. La **modernidad** se encuentra en un laberinto y su problema fundamental es la 'irracionalidad de lo racionalizado' (tendencia destructiva). Tanto **capitalismo** como **socialismo** histórico han prometido una solución homogénea y universal para la totalidad de la humanidad. Ambos vinculan su solución con un **progreso** técnico **ilimitado** e irrestricto y un futuro esplendoroso pero indefinido, derivado de su **magia (mito)**. El determinismo sistémico neoclásico y neoliberal sostiene que la economía es «primera instancia» de la vida. La economía neoclásica transforma y **oculta** la problemática central de la economía política clásica: la reproducción (del ser humano, naturaleza, vida) como última instancia de lo económico. Sustituye necesidades por **preferencias** (falsa 'abstracción'): valores que generan la crisis (competitividad, egoísmo, eficiencia, ganancia).

MEDIOS-META: La demanda de la recuperación del **sujeto** (del ser humano en cuanto sujeto corporal), de la vida humana concreta (personal, social y espiritual), de la **vida** para todos, en las relaciones humanas, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales es la demanda más **urgente** en el mundo de hoy. Necesitamos una nueva **racionalidad**, tanto económica como de la **convivencia**. Necesitamos también una nueva economía "para la vida" que sea suelo fértil para nuevos valores, como aquellos de la igualdad real, la solidaridad, la justicia y la democracia real, los valores de una **economía social y solidaria**. La ***Economía para la vida*** *(ciencia crítica) es un método que analiza la vida real de los seres humanos en función de esta misma vida y de la reproducción de sus condiciones materiales de existencia (económicas, ecológicas y culturales).* Un **método** que permita entender, criticar y evaluar las relaciones sociales de producción e intercambio (entre los seres humanos y de estos con la naturaleza – «Modo de Convivencia»), sus formas concretas de institucionalización (en clases, espacios, géneros, etnias, etc.) y sus expresiones ideológicas y míticas, a partir de las condiciones de la vida real. El criterio último de este método es siempre **la vida del sujeto humano** como sujeto concreto, corporal, viviente, necesitado, sujeto en comunidad. Este criterio de discernimiento se refiere a la sociedad en su conjunto y rige asimismo para la economía. Un camino es una relectura (crítica) de **Marx**, y la **crítica** a la **ciencia positivista** y **economía política** (no hay neutralidad valórica de la ciencia). El desarrollo 'humano' (+**bien vivir** y **posdesarrollo**) y el 'derecho a la vida' como puntos de partida una **sociedad solidaria**, junto con el derecho político a la intervención en los mercados y las reales libertades de opinión/elección. Una **ESS** (experiencias asociativas, cooperativas, comunitarias, laborales, populares, mutualistas), «proyecto social y político» que **complemente** la recuperación, ampliación y el fortalecimiento del **Estado social de derecho**.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): Una economía para la vida (oikonomiké) debe ser una economía que permita satisfacer, realizar y potenciar las necesidades de todos los seres humanos (necesidades individuales y sociales, materiales y **espirituales**). El ser humano es un **ser infinito**, atravesado por la finitud, por eso, no podemos conocer a priori los límites de la acción humana. Frente a la infinitud que revela lo imposible –lo no disponible-, se descubren las posibilidades. Este **trascender** los límites es lo que constituye lo humano, frente a lo animal (civilización). Crítica a la ciencia empírica como **religión** intramundana (dogmática).
CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-alto (+) / 23 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Tanto el mercado como el Estado deben ser subsidiarios en relación al **sujeto humano** concreto: **equilibrio interinstitucional** entre plan y mercado que asegure el pleno empleo, distribución de ingresos para una vida digna y un equilibrio ecológico en la relación del trabajo humano/naturaleza.

BENEFICIARIOS: El enfoque que comparte el arte de construir cañas de pescar es el único que permite a los **sujetos locales**, que conocen sus aguas y sus peces (su entorno y contexto), desarrollar su capacidad de construir "cañas de pescar" (los proyectos personales y sociales) en las "formas y tamaños" (las políticas) que sus realidades, necesidades y aspiraciones requieren.

Análisis argumentativo y narrativo: Felix Patzi (2009) "Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal"

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (a) la descolonización llevada a cabo bajo el sistema liberal, pero que no elimina las verdaderas jerarquías sociales (b) los movimientos sociales anclados en la lucha de clase o patologías modernas, que buscan ser alternativa a la postmodernidad (c) el indigenismo e indianismo (etnocentrismo indígena), que enfatizan el análisis del entorno (aspectos simbólicos o culturales) por sobre el sistema comunal.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): el sistema comunal es una **alternativa** al sistema liberal moderno. Se debe sustituir el modelo económico capitalista por un modelo económico comunitario, y el sistema democrático representativo por un sistema democrático comunitario. El sistema moderno está en crisis, reflejado en la discusión sobre la posmodernidad y el vacío de los meta relatos, espacio que puede ser llenado por la **ideología del sistema comunal**, al que debe dar atención la sociología.

META: Sustituir el sistema liberal por el **sistema comunal**, es decir, por las gestiones económica y política comunales. Superar la **colonialidad** (racismo estructural/discriminación) y buscar un tipo de civilización en respuesta a la civilización liberal y occidental en crisis (capitalista y democracia liberal representativa).

VALORES:
Lo **comunal**, el sentido de lo **colectivo** y la **solidaridad** recíproca por sobre lo individual. La **obligatoriedad** del servicio público antes que la voluntad del individuo (liberal).
Una sociedad **sin jerarquías** sociales o raciales, o de ningún tipo: prima la colectividad.
Visión sistémica: la gestión económica y política constituyen la esencia de las sociedades; las transformaciones sólo pueden venir desde estos dos elementos. Una política de transformación o revolucionaria sería aquella que sustituye **el sistema** por otro sistema.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: La modernidad y la colonialidad se han mundializado, con expresiones diversas en los países 'subalternos'. La colonialidad y racismo de las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales en Bolivia, así como los límites del 'multi-culturalismo' y autonomías indígenas, dificultan que los indígenas sean vistos como una entidad identitaria y única, junto con la fragmentación de sus territorios de origen, llevando al fracaso del movimiento indígena de articular una propuesta política única. El colonialismo se identifica con el desarrollo liberal occidental y capitalista, mundialmente impuesta y admitida como la única racionalidad legítima, llevando a la inestabilidad, precariedad y dependencia. La marginalidad laboral obedece a la estructura de la colonialidad económica; excluyendo a las etnias indígenas, formando el grueso de la economía informal. La democracia representativa implica una 'falsa' participación, mas bien una 'delegación' de poder que justifica el gobierno de una elite por medio de la burocracia, los criollos en el caso de América Latina, con la exclusión y asimilación histórica de los indígenas. La integración multicultural actual no cuestiona las bases jerárquicas del sistema liberal, reconociendo solo el 'entorno' pero no el 'sistema'.

MEDIOS-META: La crisis de la posmodernidad se refleja de manera diferente en los países 'subalternos', permitiendo otra visión basada en la construcción de otro tipo de sociedad inspirada en los sistemas subalternos dominados que se revitalizan: la propuesta del 'sistema comunal', basado en los sistemas indígenas, que la modernidad sólo había desmontando en su 'entorno' cultural pero no en la esencia de su 'sistema', su modo de producción y organización del poder. Para esto: (1) **Sustituir la economía capitalista por empresas comunales**, tanto en las ciudades como en áreas rurales. Significa enterrar el sistema capitalista basado en la enajenación del trabajo y explotación de los trabajadores indígenas. Levantar una economía comunal en las que los recursos naturales sean de propiedad comunal y/o colectiva con una distribución privada en calidad de posesión; es decir, los miembros de una comunidad territorial o trabajadores de una empresa, constituidos en asamblea, son los propietarios de los recursos existentes dentro del territorio o una empresa. Estos recursos serán usufructuados y trabajados en forma privada y familiar (2) **Sustituir la democracia representativa por el poder comunal**. Significa que todas las decisiones nacionales son tomadas en asambleas o cabildos territoriales, funcionales y étnicos. Éstos eligen por rotación a los representantes que adquieren varias denominaciones conforme a sus tradiciones y usos consuetudinarios (mallku, jilaqata, allyu, secretario general, presidente, secretario ejecutivo, etc.). En la forma comunal de la política desaparecerán todos los partidos políticos, cuya lógica se monta sobre la base del monopolio de la decisión que flota por encima de la sociedad; la preeminencia de la voluntad colectiva, sobre la base de los principios de la obligatoriedad y la rotación del servicio público. Significa además el amplio respeto al **pluralismo cultural** como base de la interculturalidad e intercomunicación en el territorio. Se debe aprovechar todo el **desarrollo tecnológico capitalista** bajo el modus operandi comunal; no se niegan los avances científicos de la modernidad, pero si se rechaza su razón totalizante.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL):
La religión es reconocida como un elemento del entorno (interno) del sistema, junto a otras prácticas culturales (vestimenta, lengua, etc.), pero no tiene un rol determinante en la generación de los elementos del sistema comunal (aunque si los puede fortalecer)

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Medio-bajo (-) 27 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO:
Los que impulsan la gestión económica y política del sistema comunal: empresas comunales, de indígenas y trabajadores, y los cuerpos colectivos, participando en formas de gobierno y democracia comunales. En la medida que se expande puede abarcar a toda la sociedad.

BENEFICIARIOS:
La sociedad entera, en su totalidad. De hecho, los esquemas comunales podrían funcionar a nivel local u organizacional, así como en los niveles regional y nacional, reemplazando los modos liberales de gobierno. Esto llevaría a la eliminación de la contraposición clásica del liberalismo entre la sociedad civil y el Estado, debido a que la deliberación recae en la sociedad misma y no hay un ente autónomo por encima de la sociedad, o sea el poder está en la sociedad.

Análisis argumentativo y narrativo: Josef Esterman (2012) “Crisis Civilizatoria y Vivir Bien”

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (1) A pesar de que el modelo de un “capitalismo salvaje” y de un “desarrollo” de tipo occidental esté agonizando, ejerce aún un hechizo irrefrenable sobre sociedades constituidas por mayorías indígenas como la boliviana (2) El paradigma sigue sustentándose por una *intelligentsia* que está al servicio de la hegemonía cultural, militar y económica de Occidente (c) las voces que sólo plantean medidas “cosméticas” al modelo del desarrollismo (d) la tergiversación del concepto de ‘Vivir Bien’, en términos ‘desarrollistas’

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): vivimos una serie de crisis: financiera, económica, de deuda estatal, ecológica, alimentaria, de valores, energética, militar y espiritual. No es una crisis entre otras, sino de un **modelo civilizatorio**, occidental, reflejo de una racionalidad y valores plagada de una serie de ‘falacias’ incompatibles con la **vida en general** y la **vida humana**. El ‘subdesarrollo’ de una parte de la humanidad tiene que ver con el ‘desarrollo’ de otra parte. El **Buen Vivir** amerindio es una **alternativa**, una ‘**utopía retrospectiva**’, recuperando un pasado inconcluso y ofreciendo alternativas realmente sustentables, con repercusiones culturales, económicas, sociales, espirituales y políticas, **otro** modelo civilizatorio.

META: La meta final de todo tipo de ‘desarrollo’ es el **Vivir Bien** (allin o sumak kawsay; suma qamaña; ivi maräei; küme mogen). Incluye a los demás seres, animales, plantas, minerales, astros, espíritus y divinidades.

VALORES: El desarrollo en sentido humano se orienta en la colectividad y no en la individualidad. El **Vivir Bien** es un modo de existencia que está en equilibrio con todos los demás elementos de la Pacha, de acuerdo a los principios básicos de la pachasofía andina, que son los principios de **relacionalidad**, **complementariedad**, **correspondencia**, **reciprocidad** y **ciclicidad**. Una vida en **armonía** con todos los demás seres, una **convivencia** intercultural, interbiótica e intergeneracional. Plantea una concepción cíclica del tiempo (espiral) expresada por la discontinuidad (pachakuti), reversibilidad, calidad y no-homogeneidad. Una concepción de la vida **holista** y **cosmocéntrica,** que depende del ‘**con-vivir**’ (bondad del todo).

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: La crisis civilizatoria actual se refleja en el cambio climático, y las limitadas soluciones propuestas: el despilfarro de energía queda intocado, porque sigue formando parte de la lógica intrínseca del modelo capitalista de producción y acumulación; cada vez más Estados están al borde de la bancarrota, y las acciones se salvataje de los bancos no pretenden salvar a la gente sino al dinero.
La civilización moderna se basa en la fusión de dos concepciones de la ‘vida buena’ incompatibles: **sabiduría judeo-cristiana** y la **filosofía helénica**, con dos concepciones de tiempo contradictorias: en esta amalgama se gesta la modernidad occidental junto con el paradigma dominante del “desarrollo” y “crecimiento ilimitado”. Algunos axiomas de éste son: el “optimismo” dogmático en un final “escatológico”; optimismo religioso secularizado e inmanentizado por los teóricos del “progreso”; convicción de la irreversibilidad del tiempo y de la historia; “Progresar” y “avanzar” como sinónimos de “mejorar” y “madurar”; una cuantificación, no sólo del tiempo, sino de todo tipo de valores y metas; la artificialidad del mundo, en el sentido de que la riqueza equivale a la conversión de lo “natural” en un “artefacto” o “producto”, una tendencia sumamente necrófila de; todos estos principios se plasman de manera muy nítida en la relación que establece el ser humano con la Naturaleza y el resto del universo: antropoentrismo y androcentrismo; monetatizacion; la ciencia y los saberes subordinados a la razón instrumental; un fuerte economicismo en todos los ámbitos.

MEDIOS-META: No es suficiente una crítica económica y política al sistema-mundo dominante. Urge una crítica **filosófica** desde la **interculturalidad** a sus presupuestos **civilizatorios** y su carácter necrófilo y destructor: la sabiduría milenaria de la población indígena de los Andes, plasmada en su **cosmovisión** o **pachasofía**. Los parámetros de este paradigma civilizatorio contradicen, en su gran mayoría, los principios de la modernidad occidental, y los supuestos del **desarrollismo**, y se pueden **desmontar sus falacias**: la convicción de que “modernidad” y “desarrollo” son exclusivas de Occidente (vs diversidad y pluralidad cultural de ‘modernidades’ y modelos de ‘desarrollo’.
Algunos elementos de la **Pachasofía** como base para un modelo sustentable en la metáfora del **Buen Vivir** son: (1) Todo tiene vida, nada es materia inerte (2) El principio básico de cualquier ‘desarrollo’ debe ser la vida en su totalidad (3) La vida es el resultado de un intercambio armonioso entre todos los seres (4) La función del ser humano es ser ‘cuidante’, ‘cultivador’ o ‘facilitador’ de la Pachamama (5) El ser humano es ‘transformador’ de elementos que no dependen de él (6) La meta final de todo tipo de ‘desarrollo’ es el Vivir Bien (7) El ‘desarrollo’ no apunta a la acumulación, el crecimiento o el ‘mejorar’, sino a la **maduración orgánica** de cada uno de los seres, según sus necesidades y capacidades, en interdependencia y dentro del equilibro macro-cósmico y ecológico (8) El desarrollo económico es el manejo prudente y cuidadoso de la Casa Común (9) El ser humano andino camina de espalda hacia el futuro, mirando con los ojos hacia el pasado para orientarse y buscar la utopía (10)
Los pueblos indígenas tienen su propio modelo de la “modernidad” que no se contrapone a la ‘tradición’ (**transmodernidad**). Falta una **conversión civilizatoria** mayor para que el modelo del “Vivir Bien” tenga la oportunidad de ser asumido como alternativa, **deconstruyendo** los principios de la modernidad occidental, llevando a **un verdadero ‘progreso’**.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/MATERIAL): el desarrollo económico está sujeto a un proceso mayor que incluye aspectos **espirituales**, **religiosos**, culturales, civilizatorios, sociales y políticos. Tiene que someterse a la política y ética, y éstas a la cosmovisión o **pachasofía**. El ‘progreso’ se mide por la calidad de vida (el ‘Vivir Bien’) que incluye la alegría, la fiesta, la celebración, la diversidad, la **espiritualidad** y **religiosidad**. El ideal del “Vivir Bien” se extiende a la Naturaleza y al cosmos, que incluye al mundo **espiritual** y **religioso**

CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO): **Alto (++) 40 Menciones**

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Hay responsabilidades diferenciadas: un decrecimiento de la economía en gran parte del mundo (**renuncia a nivel individual** en los países industrializados), un estancamiento en la otra, y un leve crecimiento en la **parte más pobre** del planeta. El Estado tiene un rol (**Constituciones**, políticas públicas), el nivel individual, los **intelectuales**, y los movimientos indígenas/sociales.

BENEFICIARIOS: Es una alternativa **universal**, no sólo para Bolivia o el mundo andino, sino para la **humanidad**. Pero no se puede **implementar** el suma qamaña/allin kawsay andino para otro tipo de ‘desarrollo’, sin cambiar la misma **matriz civilizatoria** (Ej: TIPNIS, y las facciones ‘desarrollista’ y ‘pachamámica’ entre los mismos indígenas)

Análisis argumentativo y narrativo: Simón Yampara (2010) "Debate del Buen Vivir, una solución a la crisis de civilización moderna" y (2014) "Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Bien Vivir".

OBSTACULOS/ALTERNATIVAS: (a) verlo sólo como una crisis de producción económica no lleva a una solución de fondo; es una crisis es de valores de la humanidad, cosmogónicos, de civilización, e incluso de valores ecológicos (b) siempre queremos pensar desde el software occidental, tenemos un problema en lo académico y lo político; hay que clarificar estas matrices, las luchas son de civilización en el mundo (c) no hay que anular una civilización a otra, hay que complementarse, ahí está el futuro de la humanidad (c) hacer cambios legislativos y constitucionales de corto plazo no es viable, pues subyace lo colonial.

DECLARACION (AFIRMACION PARA LA ACCION/SOLUCIÓN): Vivimos este momento, de acuerdo a la cosmoconvivencia andina, el **tercer Pachakutik**, quinto Sol. Tres ciclos grandes y muy significativos: nacimiento y crecimiento de Tiwanaku, decrecimiento, y la época actual. La crisis actual mundial/ occidental (ambiental, social y económica) es una **crisis civilizatoria**, de pensamiento, epistémica y de valores. Hay que llegar a un entendimiento de **aportes civilizatorios** para combinar elementos civilizatorios occidentales y ancestrales. El **Suma Qamaña** es una posible solución a la crisis de la civilización moderna, un **paradigma de vida** que toda la humanidad está buscando.

META: superar la matriz occidental dicotómica (lo privado y lo material, ricos y pobres, la lucha de clases y la anulación) y de progreso/ desarrollo. La matriz ancestral milenaria tiene su paradigma de vida en Suma Qamaña, vivir bien en armonía integral.

VALORES: Concebir la vida como en los Ayllus: una tetraléctica, donde hay una dimensión de lo privado y lo comunitario, de lo material y lo **espiritual** interaccionado. No es necesario anularnos, sino que podemos convivir, compartir. No es pachasofía, es la Cosmoconvivencia Andina. Cuando hablamos de cosmovisión es la visión del uno. Ahí está el problema. Tiempo cíclico vs lineal: los que ven la historia linealmente quieren buscar en el horizonte el futuro, que hay que adivinar muchas veces, pero para nosotros los andinos el pasado está por delante y el futuro está por venir y está atrás. La salud es resultado de vivir en armonía con leyes de la sociedad, la naturaleza y el mundo divino.

CIRCUNSTANCIAS/DIAGNÓSTICO: La crisis es **sistémica**. Lo occidental está en crisis. Más que crisis del modelo capitalista, está en su propio decrecimiento: se refleja en las dimensiones ambientales, sociales, económicas y políticas de la crisis mundial. La **contraposición de valores** provoca la crisis misma. En Bolivia vivimos entre dos matrices, la matriz ancestral milenaria y la matriz occidental centenaria, que viene de 1522 con la invasión castellana. Lo occidental está en crisis aguda, tiene que ver con el **modelo de vida**, que la concibe como algo solitario, como lo privado y lo material. Lo han puesto en una **dicotomía**: lo privado y lo material. Toda la dinámica de la expresión del capital se basa en eso. Pero al mismo tiempo el discurso del marxismo, una crítica a ese funcionamiento, no sale de ese modelo. La matriz occidental centenaria tiene su paradigma de vida en el **progreso** y **desarrollo**. Los pueblos andinos sufren ahora una distorsión/ confusión como consecuencia de la intromisión de políticas de "inquisición':' de "desarrollismo" y de "desarrollo" que se ofertan desde la dinámica civilizatoria urbana, vía instituciones privadas y estatales. En Bolivia existe el Estado Plurinacional y una Constitución que recoge el Estado Plurinacional, pero la base sigue el modelo **colonial** (ministerios, prefectura, legislación, etc., en la matriz occidental centenaria). Estamos pluralizando lo occidental, pero no hay conciencia matricial.

MEDIOS-META: la **emergencia** del otro, lo invisible, lo que estaba encubierto se está destapando, visibilizando. Ahí viene el **Pachakutik**, que es mucho más que revolución. Pa en aymara es 2, cha es fuerza y energía, kutik es retorno: hay un retorno de una **doble fuerza** y **energía**. ¿Cuál es? La energía de la altura, de lo más alto, y la energía de la profundidad, el día y la noche, las energías que procesamos. Unos queremos privadamente acumular esas energías, ese es el modelo del capital, pero otros (de nuevo tetraléctica) decimos que es importante **articular** y **relacionar** lo privado y lo comunitario. Este problema está emergiendo, y no solo en los Andes. Entonces, hay que llegar a un entendimiento de **aportes civilizatorios**. Hay que sumar saberes y conocimientos como civilizaciones. Dependerá de eso cuál de los valores toma la rueda de la historia, no hay que imponer nada a nadie, sino poner valores encima de la mesa. Pero para eso hay que reconocernos como somos y no seguir forzando sobre los valores occidentales. Ya hay aires, los **movimientos sociales** están en eso, tenemos un presidente aymara, que va permitiendo debates. Comenzamos cuando nos dejaron ser prefectos, después ministros, ahora presidente, lo cual no quiere decir que tengamos el poder, tenemos el gobierno, pero no el poder. Se han hecho cambios, pero es un cambio leve (Constitución Política). Se debe seguir siendo crítico porque aún queda mucho por **transitar**, con una visión de largo plazo: La **descolonización** o **Pachacutik** (retorno de una doble fuerza y energía) como base para una **nueva epistemología** (nuevo para unos y viejo para otros): mover el piso colonial desde la **escuela**, el sistema educativo, las estructuras **territoriales** del Estado, etc. **Ecuación**: saber y conocimiento ancestral milenario + saber y conocimiento centenario = **conocimiento profundo renovado**.

ZONAS DE CONTACTO (ACOPLAMIENTO ESPIRITUAL/ MATERIAL): El buen vivir se refleja en la chacana (la conexión entre lo material y lo **espiritual**), la tetraléctica (la interconexión, lo material y lo **espiritual**, lo privado y lo comunitario), y la convivencia (entre 4 mundos), las bases del paradigma de vida del Suma Qamaña. La convivencia entre mundo animal, vegetal, de las **deidades** y de la tierra. El mundo de la gente convive con todos ellos. **Vivir Bien** quiere decir armonía entre esos cuatro mundos: si están bien, nosotros estaremos bien. *Jaqui*, **espíritu** de la gente; *Jaquicha*, acción de unir a la gente, pareja con **espíritu**, habilitado para interactuar con el mundo de las **deidades**; en la trama del **Ayllu** (casa cósmica), la nueva familia está preparada para interaccionar con el mundo físico natural y con el mundo **espiritual** de las **deidades**, emprende un viaje e interactúa con la *Pacha* (doble fuerza o energía, con **espíritu**), que busca comunicarse/emularse con el más allá, con sus antepasados (**deidades** biológicas) y con el espacio desconocido; la **religiosidad** aymara es más natural y humana, la emulación/ empatía entre pueblos y deidades (naturales y espirituales) es permanente y periódica, practicada a través de ceremonias rituales: crecimiento material, biológico, **espiritual** y gobierno territorial con crecimiento. Bienestar integral/holista, armonía entre lo material y lo espiritual.
CONTENIDO ESPIRITUAL (ALTO, MEDIO, BAJO):
Alto (++) / (3) + (23) Menciones

AGENTES PRINCIPALES DE CAMBIO: Los movimientos sociales son el vehículo. El rol del gobierno es permitir debates. El movimiento indígena ha logrado la presidencia de Bolivia, que permite eso.

BENEFICIARIOS: El Suma Qamaña es un paradigma de vida para toda la **humanidad**, porque implica el bienestar y armonía de todos y no de unos pocos.