

La Naturaleza sufre: el Buen Vivir como salida educativa

Nature suffers: *Buen Vivir* as an educational way out

Diego Cabezas Bravo ¹

Resumen

Estamos más cerca del colapso mundial de lo esperado; si el extractivismo descarnado, el consumismo sin control y el individualismo extremo de las sociedades capitalistas no se detiene, "herida de muerte", Gaia, no podría recuperarse. No hay consenso aún en cómo salir de dicha crisis. Una de las salidas propuestas es el Buen Vivir, esta cosmovisión ancestral, como una filosofía política impulsada por movimientos indígenas andinos, ha sido incluida en las Constituciones boliviana y ecuatoriana. En el contexto chileno, desde el pueblo Mapuche también se comparte el concepto de Buen Vivir, *Kyme Mogen*; aún sin permear las capas de movimientos políticos, esta comprensión se hace presente en la lucha educativa territorial. Desde una aproximación del análisis crítico del discurso, se confronta el texto de lo que puede ser una de las primeras currícula comunitaria que se levanta y aprueba impulsada por comunidades organizadas en Chile. Desde lo analizado, se desprende la simbiótica relación que se tiene con la naturaleza, y la forma complementaria que presenta esta comprensión del mundo, tanto el visible físico como el invisible espiritual. La salida educativa aquí presentada se vuelve otra de las luchas necesarias para poder superar la presente crisis ambiental.

Palabras clave: crisis ambiental – extractivismo - Buen Vivir – currícula – educación comunitaria

Abstract

We are closer to the global collapse than expected; if the discarnate extractivism, the uncontrolled consumerism and the extreme individualism of capitalist societies do not stop, "death wounded", Gaia, could not recover. There is no consensus yet on how to get out of this crisis. One of the proposed outputs is *Buen Vivir*, this ancestral worldview, like a political philosophy promoted by Andean indigenous movements, has been included in the Bolivian and Ecuadorian Constitutions. In the Chilean context, the concept of *Buen Vivir*, *Kyme Mogen*, is shared by the Mapuche people; even without permeating the layers of political movements, this understanding is present in the territorial educational struggle. From an approach from the critical discourse analysis, the text is confronted, of what can be one of the first community curricula that is constructed and approved by organized communities in Chile. From the analyzed, it is clear the symbiotic relationship that we have with nature, and the complementary form that this understanding of the world presents, both the visible physical and the invisible spiritual. The educational output presented here becomes another of the necessary struggles to overcome the current environmental crisis.

Keywords: environmental crisis - extractivism – Buen Vivir - curricula - communitarian education

Recibido: 06 de agosto de 2018 / **Aceptado:** 20 de octubre de 2018

¹ Chileno, Magíster en Lingüística, Universidad de Santiago de Chile / Escuela Pública Comunitaria. ORCID: 0000-0003-0789-5364. Contacto: diego.cabezas.b@gmail.com



Introducción

En un mundo convulsionado por grandes y rápidos cambios globales, donde los seres humanos estamos sufriendo hambrunas, guerras, muertes, enfermedades y un sinnúmero de otros padecimientos a nivel global, el tema de la naturaleza pareciera ser un tema secundario. Grandes grupos económicos y potencias gubernamentales juegan con sus economías y firman tratados mundiales de “conservación natural”, que desconocen o incumplen constantemente, poniendo en duda la gravedad de lo que podría ser el calentamiento global o la destrucción del planeta. Sin embargo, estamos más cerca del colapso mundial de lo esperado; y si el extractivismo descarnado, el consumismo sin control y el individualismo extremo de las sociedades capitalistas no se detiene, “herida de muerte”, Gaia, no podría recuperarse². Como lo afirma Taibo³, es evidente que estamos ante una crisis ecológica sin precedentes, y de seguir en esta misma línea el colapso del planeta no tiene vuelta atrás. El ser humano se ha convertido en una fuerza geológica global que transformó y sigue transformando el planeta entero, más que ningún otro agente en la historia. Esta transformación no sólo se enmarca en la ingeniería de sus espacios físicos inmediatos, con el objetivo de hacerlos más aptos para su subsistencia, sino que en la destrucción y sobreexplotación de grandes porciones de tierras por sus minerales, la alteración de los cursos de agua, la invasión de monocultivos e incluso la eliminación de las selvas. En este contexto es que se plantea que estaríamos en la era del Antropoceno, una nueva época del tiempo geológico, que ha dejado atrás al Holoceno, dando paso a la reconfiguración de la biósfera, la atmósfera y las otras “esferas” del sistema de la Tierra bajo los efectos de la explotación humana⁴.

1.- Crisis ambiental y Antropoceno.

En esta época actual del Antropoceno, en donde los seres humanos han acelerado el proceso de colonización sobre el mundo natural, la naturaleza ya no puede ser definida de forma independiente a la sociedad; lo que se conocía en el pasado como naturaleza ha cesado de existir, la idea de lo natural prístino no es posible, por ende, se podría aseverar que ésta ha llegado su fin. Lo anterior, según Arias-Maldonado⁵, se puede asegurar basado en que los procesos naturales ya no se pueden definir independiente de la acción humana, y que las formas y procesos naturales han sido influenciados inmensamente por los humanos; entonces, la autonomía de la naturaleza se ha perdido. Aun si esto fuera lo más acertado, nos preguntamos si alguna vez los seres humanos hemos estado fuera de la naturaleza; si seguimos lo planteado por Bookchin⁶, la respuesta sería negativa. Efectivamente, nunca los humanos hemos estado fuera de la naturaleza. Si bien en el tiempo actual, desde la modernización y automatización de los procesos de consumo, se ha visto a la naturaleza, de parte de las sociedades occidentales, como un recurso a ser explotado, los seres humanos no somos más que el fruto de la evolución natural que se ha desarrollado a la par con la evolución social. Esta evolución complementaria, si se quiere denominar así, ha creado – según Bookchin- una “segunda naturaleza”.

2 James Lovelock, “El reconocimiento de Gaia”, en James Lovelock, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*. (Barcelona: Orbis, 1979), 32-42.

3 Carlos Taibo, *Colapso: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. (Buenos Aires: Utopía Libertaria, 2017).

4 Erle Ellis, “Ecology in an anthropogenic biosphere”, en *Ecological Monographs* 85 (3) (Washington DC, 2015): 287–331.

5 Manuel Arias-Maldonado, *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene*. (Málaga: Springer, 2015).

6 Murray Bookchin, *Rehacer la sociedad. Senderos hacia un futuro verde*. (Santiago: LOM, 2012).

Entonces, desde nuestra perspectiva, queda más que claro que la naturaleza sería un campo socio-político de disputa, que, si bien coincidimos con Ellis⁷ y Arias-Maldonado⁸ en que no se puede definir independiente de nuestra sociedad, sí se debe considerar a ésta como un sujeto válido de ser conservado y preservado en defensa de la acción humana. En este sentido, si estamos hablando de justicia medio ambiental, consideramos que la naturaleza debe ser dotada de derechos inalienables básicos, tal como ha sido establecido bajo la Constitución ecuatoriana⁹. En esta era del Antropoceno, cuando el descontrol de la producción nos lleva aceleradamente a la destrucción del planeta, no tenemos otra salida, no sólo de reconstruir lo que sería la naturaleza, sino que además de reconstruir el plantea en su totalidad. Esto se debe realizar considerando lo que Marx afirmaba, la transformación en los medios de producción cambia el modo y las relaciones sociales de producción. Por ende, se debe tener en cuenta y relevar la importancia de las relaciones particulares con la naturaleza que tienen sociedades específicas, en donde el desarrollo humano no se sustenta en la depredación acelerada de “los recursos naturales”, sino en la capacidad de satisfacer las necesidades básicas de hoy, sin comprometer las oportunidades ni las capacidades del mundo entero, tanto de los seres humanos como no-humanos.

1.1.- Antropoceno y la Naturaleza

Está claro que los seres humanos son efectivamente la fuerza dominante de nivel global. Lo que no estaría claro es cuándo estos se convirtieron en tal. Swanson¹⁰ propone que hay variadas posturas ante dicha discusión, cada una con un gran número de evidencias; éstas van desde hitos como la Revolución Neolítica, hace 10.000 años, hasta los inicios de los ensayos nucleares en 1945, sin que ninguna fecha se sobreponga a otra. Tomamos en cuenta lo que la misma autora resalta, las consecuencias de localizar su inicio en alguno de los dos extremos es una acción eminentemente política, ya que sería culpar a poblaciones y regiones en específico del impulso del Antropoceno. Por lo tanto, este posicionamiento tiene el potencial de influenciar tanto la opinión pública, las comunidades científicas y las políticas relacionadas con temas críticos, como el cambio climático, las extinciones, el crecimiento de la población y la sustentabilidad. Considerando este panorama es que el presidente actual de los Estados Unidos ha negado, durante poco más de un año de su mandato, más de cien veces la existencia del cambio climático¹¹, y desde esta posición se ha retirado del acuerdo de París, el cual establece medidas concretas en pos de la reducción de gases de efecto invernadero. Si bien la aplicabilidad de dicho acuerdo comienza el año 2020, el ex-presidente del mismo país, George Bush, ya se había retirado el año 2001 del vigente protocolo de Kioto¹². Pareciera que estos movimientos tienen más que ver con las disputas geopolíticas de las superpotencias mundiales, que con las consideraciones en torno al Antropoceno. Sin embargo, Donald Trump asegura que el calentamiento global es un mito o un proceso “natural”; siendo esta posición concordante con fechar el inicio del

7 Ellis, *Ecology in an anthropogenic biosphere*.

8 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

9 Martin Friant y John Langmore, “The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?”, en *Global Policy*, 6 (1) (Durham, 2014): 64-71.

10 Heather Swanson, “Anthropocene as Political Geology: Current Debates over how to Tell Time”. En *Science as Culture*, 25 (1) (New York, 2016): 157-163.

11 Dylan Matthews, *Donald Trump has tweeted climate change skepticism 115 times. Here's all of it*. <https://www.vox.com/policy-and-politics/2017/6/1/15726472/trump-tweets-global-warming-paris-climate-agreement> (consultado el 18 de junio de 2018).

12 Kevin Liptak y Jim Acosta, “Trump on Paris accord: ‘We’re getting out’”. Disponible en: <https://edition.cnn.com/2017/06/01/politics/trump-paris-climate-decision/index.html> 2017 (consultado el 13 de junio de 2018).

Antropoceno hace más de 10.000 años, naturalizando la transformación global y eludiendo la culpa de regiones particulares del planeta.

Ante lo anterior, no podríamos estar más en desacuerdo con estas afirmaciones, por lo que tomamos la perspectiva que anuncia Swanson, quien afirma que existen argumentos político-geológicos que relacionan el Antropoceno con el colonialismo y el imperialismo. Dentro de estos se pueden marcar según la autora con tres periodos: 1) El intercambio Colonial de la expansión portuguesa y española; 2) el Industrialismo dentro de los esfuerzos coloniales británicos; y 3) la gran aceleración de la “América” imperialista y sus formas de consumo capitalista. Este contacto entre el “viejo” y “nuevo” mundo contribuye a un cambio radical en la organización de la vida en la Tierra sin un precedente geológico, dejando marcas estratigráficas que cumplen con los estándares geológicos¹³. Por otro lado, Arias-Maldonado¹⁴ propone una periodización alternativa. Esta contendría al menos cuatro fases: la Pre-etapa, el momento previo a la industrialización, cuando se carecía de magnitud y organización o tecnologías para convertirse en la mayor fuerza de la naturaleza, siendo los procesos de degradación locales y transitorios; la Etapa 1, la industrialización, se caracteriza por el uso de combustibles fósiles, el alto crecimiento de la población, el crecimiento de la economía global y el uso desmedido de energías, el cual terminaría siendo un proceso global y significativo; la Etapa 2, la gran Aceleración, cuando se dobló la población rápidamente, la economía creció a niveles insospechados y las culturas y sociedades se sometieron en forma creciente a un proceso de interconexión, se consolidó la globalización de la economía, la desaparición de tierra prístina, cambio climático, junto con una rápida pérdida de biodiversidad; y, una Etapa 3, que estamos recién comenzando, que sería la de toma de conciencia de nuestro rol como agentes ecológicos a nivel global. Ambas datas no sólo tienen sentido geológico, sino que también lo tienen a nivel histórico y político; ya que, por una parte, la de Swanson¹⁵, remarca el inicio de la explotación europea de otras tierras como un requisito fundamental de la industrialización, de la acumulación capitalista y la formación de inequidades globales; y, por otro, la de Arias Maldonado¹⁶ remarca la gran aceleración y la toma de conciencia de esta realidad. Entendemos, entonces, que mucho más allá del punto más o menos exacto de su comienzo, es relevante reconocer la importancia que tienen las acciones imperialistas y la sobreexplotación capitalista que inició el “encuentro de mundos” dentro de la destrucción y alteración radical del sistema Tierra. Este proceso, puede o no ser el punto de inicio del Antropoceno, pero se debe reconocer que es un punto “rompe aguas” de un antes y un después en la alteración global reconocible que ha tenido y seguirá teniendo consecuencias a largo plazo en todo el globo. Así, como una hipótesis de trabajo, por ahora nos inclinamos a comprender el inicio de la colonización como el punto de partida del Antropoceno; pero, al mismo tiempo, reconocemos que el comienzo de la aceleración de la “América” imperialista durante mediados del siglo XX es el momento histórico que marca el punto “de no retorno” de este proceso geológico.

No obstante, debemos aclarar un aspecto antes de continuar; no es todo el planeta el que está siendo explotado, ya que el extractivismo tiene matices geográficos y geopolíticos claros. Hay sectores de la población maximizando sus ganancias, explotando a los seres humanos y la naturaleza por igual, pero que no están dispuestos a sufrir las consecuencias antropogénicas a

¹³ Heather Swanson, “Anthropocene as Political Geology: Current Debates over how to Tell Time”. En *Science as Culture*, 25 (1) (New York, 2016): 157-163.

¹⁴ Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

¹⁵ Swanson, *Anthropocene as Political Geology*.

¹⁶ Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

cualquier costo¹⁷. Existen áreas completamente empobrecidas, tanto en lo natural como en lo social, lo que genera grandes olas de migraciones desde África y Medio Oriente hacia el centro europeo, aunque sin embargo esta zona no está dispuesta a recibir este nuevo oleaje¹⁸. La actual toma de conciencia no significa automáticamente la toma de acciones para rearmar este contexto mundial, se evidencia claramente que es la toma de conciencia respecto a que estas consecuencias las tienen que sufrir otras y otros, en pos de mantener la forma de vivir local. Esto se puede observar en los fuertes procesos de subcontratación, sacando las fábricas con mayor contaminación e impacto local a países del tercer mundo, el envío de materiales y desechos tóxicos a estos mismos países y el lobby realizado para ralentizar los procesos de inclusión de energías renovables en desmedro de la reventa de combustibles fósiles en terceros países¹⁹.

Por lo anterior es que afirmamos que el verdadero actor geológico no es la “humanidad”, sino el capitalismo imperialista. Para dicho proceso, por ejemplo, Swanson²⁰ propone el concepto de “Capitaloceno”, una época caracterizada por patrones desiguales de extracción y acumulación; en la misma línea Arias-Maldonado²¹ nos llama a poner atención a lo que muchos investigadores conceptualizan como “Contrapoceno”, quienes ven al Antropoceno como una gran narrativa que tiene una relación muy cercana con el capitalismo global, donde los humanos se relacionan con la naturaleza en una forma específica, a través de la mercantilización de los productos naturales, y de esa forma activamente apropiándose, transformando y creativamente destruyéndola. Si bien podemos entrar en la discusión de conceptos, nos interesa más como poder salir de este camino directo a la destrucción, no sólo de la especie humana, sino de todo el planeta. Hoy en día no hay un solo rincón del planeta entero, ni el pico más alto de alguna montaña, ni el desierto más lejano, ni la selva tropical más densa, ni incluso la profundidad del océano más vasto, que se escape de la voracidad transformadora del ser humano; ni hay sociedad alguna que pueda evitar que estos métodos de voracidad se conviertan en eficacia saqueadora²². Ante este escenario, nos preguntamos qué podríamos hacer.

2.- Salidas para la Crisis ambiental.

Se han planteado múltiples salidas, desde los que ven al ser humano como un cáncer que tiene que ser destruido²³, hasta los que argumentan que la única salida es la profundización de la manipulación de la naturaleza y perfeccionar su control²⁴. Para Arias-Maldonado²⁵ las acciones humanas producen el Antropoceno, como resultado innegable de elecciones tanto individuales como sociales. Los seres humanos pueden elegir cuál será su futuro; si bien estamos en una era de destrucción, también estamos a la par en un momento de toma de conciencia de nuestro rol como agentes ecológicos a nivel global. Entendemos entonces, que la agencia humana está enfatizada y, por tanto, la responsabilidad humana es evocada. La generación actual, a pesar de la violencia descontrolada, la indolencia ante el dolor y el individualismo descarnado, es la primera con el conocimiento de cómo sus actividades influyen al planeta Tierra; consecuentemente,

17 Bookchin, *Rehacer la sociedad*.

18 Taibo, *Colapso: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*.

19 Taibo, *Colapso: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*.

20 Swanson, *Anthropocene as Political Geology*.

21 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

22 Silvia Rivera, *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018).

23 Bookchin, *Rehacer la sociedad*.

24 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

25 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

ésta es la primera generación con el poder y responsabilidad de cambiar las relaciones con el planeta. Negar tal ingerencia sería, como Taibo²⁶ afirma, una acción de “extrema frivolidad”. Por tanto, se debe afrontar con respuestas políticas y filosóficas al Antropoceno, para saber cómo reaccionar a los desafíos propuestos por los entramados socio-naturales actuales. Desde una lectura eurocentrista dentro de la modernidad más pura, Arias-Maldonado²⁷ propone lo que serían las cuatro opciones de salida ante la devastación antropogénica. Frugalidad, no hay vuelta atrás y un cambio completo en los valores es necesario, los seres humanos deben dar un paso atrás y abandonar el modo capitalista de producción y construir uno diferente más armonioso con las relaciones socio-naturales; Contención, hay que reformar el sistema actual señalando un cierto número de límites planetarios que no deben ser traspasados, operando cuidadosamente; Ilustración, se deben crear nuevos valores que realmente reconceptualicen el lugar de los humanos en el mundo, una nueva disposición ante el mundo no-humano, reconectando los seres humanos con la naturaleza; Audacia, no hay más que profundizar el Antropoceno, debemos ser audaces y perfeccionar nuestro control de las relaciones socio-naturales, lo que sólo se puede llevar a cabo a través de medios científicos y tecnológicos, negando la existencia de límites planetarios y expandiéndose más allá de los límites naturales. Entonces, podríamos resumir los postulados de Arias-Maldonado²⁸ en que el experimento a nivel planetario sea detenido o radicalizado, o quizás sólo corregido.

También existen corrientes tanto humanistas como antihumanistas que claman que sus diagnósticos y propuestas son las únicas posibles ante este desolador panorama. Por una parte, desde la perspectiva de Taibo²⁹, se destaca una corriente naturalista anti-humanista, que ante todo se interesa por la protección de la naturaleza, hasta el punto de negar la importancia de su propia especie; y, por el otro, una corriente que se puede denominar humanista, la que por sobre todo se interesa por los humanos de las generaciones venideras. Para Bookchin³⁰ no puede haber nada más erróneo que esta postura anti-humanista, incluso la compara con las concepciones capitalistas corporativistas, y que desvía la atención en el rol que algunos humanos tienen dentro de la destrucción del planeta. Por esto se pone atención en que, como ya hemos dicho, no todos los seres humanos son responsables de la destrucción acelerada de los hábitats planetarios. Aún así, Ellis³¹ hace un llamado para integrar a los humanos en la ecología, teniendo en cuenta que la primera ley del Antropoceno nos dice que los patrones ecológicos, los procesos y las dinámicas del presente, pasado y futuro están determinados por las sociedades humanas. Entonces, el desafío es mantener de alguna forma las especies y hábitats no-humanos, a la par de lo humano, en una biósfera que es eminentemente antropogénica. Desde nuestra perspectiva, no podríamos tomar esa posición anti-humanista, ya que significaría que hemos perdido la esperanza en lo que como humanos podemos hacer, ni tampoco una de un humanismo extremo, negando la importancia de los seres no-humanos. Así, como Ellis³² asegura debemos interpelar tanto a los ecologistas, como a otros científicos ambientales, ante la necesidad de comprender, visualizar y modelar el surgimiento y la dinámica de las sociedades humanas como una fuerza global. Ante esto, se debe transformar la ciencia y la pedagogía de la ecología más allá de la dicotomía humanista y anti-humanista, reorientando de esta forma a las sociedades hacia el mantenimiento de la naturaleza tanto humana como no-humana, no sólo como una próspera biosfera

26 Taibo, *Colapso: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*.

27 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

28 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

29 Taibo, *Colapso: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*.

30 Bookchin, *Rehacer la sociedad*.

31 Ellis, *Ecology in an anthropogenic biosphere*.

32 Ellis, *Ecology in an anthropogenic biosphere*.

antropogénica, sino como un mundo interconectado y respetado, uno del que las futuras generaciones de todo el mundo estén orgullosas.

Frente a las posturas anti-humanistas que pregonan la naturaleza aún como algo prístino que debe ser preservado, podemos responder en planteamientos de Arias-Maldonado³³: lo híbrido es el nuevo normal al hablar de naturaleza. Los sistemas humanos y naturales están entrelazados casi en toda la Tierra, los ecosistemas naturales están inmersos dentro de los ecosistemas sociales; lo que ya ha sido establecido repetidamente. Pero ante esto, el autor agrega, que existe un cambio antropogénico radical de la biósfera, donde algunas especies se han acomodado a los sistemas humanos, expulsando a otras especies más específicas que se desarrollan mejor aisladas del ser humano. Esto trae consigo una discusión vital para el conservacionismo, ¿qué es lo que habría que preservar entonces? Desde aquí, Arias-Maldonado³⁴ agrupa las actuales propuestas de los conservacionistas en cuatro posturas: a) remover las fuentes actuales de degradación del planeta; b) recuperar los ecosistemas bajo las nuevas condiciones; c) crear espacios donde la naturaleza se auto-restaure; y d) re-salvajejar. Sin embargo, el autor sugiere una alternativa totalmente diferente, hay que eliminar el antiguo vocabulario, asumiendo que ya no hay “espacios naturales”; por lo que hay que pasar desde una conservación y restauración ecológica, a un diseño y administración socio ecológico, lo que demanda introducir a la sociedad al juego. La nueva realidad de la naturaleza es un conglomerado híbrido de influencias dispares que evoluciona dentro de los sistemas sociales en vez de sólo influenciado por estos.

En este sentido, Arias-Maldonado³⁵ nos llama a poner atención a que no existe una sola naturaleza, porque esta depende de las características culturales exhibidas por cada sociedad; pero creemos que la discusión no es si existen diversas concepciones de lo que es naturaleza, o no sólo ésta, más bien las consecuencias que estas diferentes concepciones tendrían en como cada sociedad se relaciona con la o las naturalezas. De esta forma poner atención en esas relaciones socio-naturales que nos pueden dar luces de cómo transformar radicalmente nuestras sociedades. Arias-Maldonado³⁶ nos recalca de esta forma que en la concepción de naturaleza como una categoría unificadora estaría escondida su real pluralidad; esto se evidenciaría en que diferentes grupos perciben y clasifican de forma diferente tanto la naturaleza como el medio ambiente y, en tanto categorías, las diferencian metafórica, moral y culturalmente. En definitiva, el hecho universal de la adaptación humana a la naturaleza coexiste con particularidades locales en estos procesos de adaptación. Ante lo anterior, observamos que Arias-Maldonado³⁷ se posiciona desde la comprensión de una sociedad global “occidental” y que dentro de esta sociedad global existen estas “particularidades locales”; por lo que afirmamos que esto no sólo desconoce la potencialidad global de otras concepciones de la naturaleza, sino que las minimiza y las enmarca en un anecdotario marginal. Para Friant y Langmore³⁸ se deben tomar pasos más allá de las concepciones antropocéntricas y etnocéntricas, como es lo argumentado por Arias-Maldonado³⁹, se debe, entonces, tomar un pluralismo radical, como lo sería el Buen Vivir. Este propone la fundación de una comunidad global que busque operar más allá de los entramados ideológicos e intereses nacionales hacia aspiraciones colectivas de toda la humanidad,

33 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

34 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

35 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

36 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

37 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

38 Martin Friant y John Langmore, “The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?”, en *Global Policy*, 6 (1) (Durham, 2014): 64-71.

39 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

proponiendo una suerte de derechos de tercera generación. En la era del Antropoceno, se necesita otro tipo de globalización, otro tipo de desarrollo, otra concepción de la naturaleza, otra pedagogía, y desde ahí ser capaces de sostener otro mundo posible, uno donde quepan muchos mundos como les gusta decir a los Zapatistas; esto estaría encarnado en las concepciones del Buen Vivir.

2.1.- Una Salida Radical, el Buen Vivir.

El Antropoceno ha traído como consecuencia la seria amenaza a las bases sociales y ecológicas de la sociedad humana. Las políticas neoliberales que caracterizan esta época han producido niveles nunca vistos de disparidad social, en conjunto con la continua destrucción del mundo natural⁴⁰. Entonces, si la humanidad quiere sobrevivir hay que repensar y reconceptualizar el modelo de civilización global actual. Es aquí donde el modelo de sociedad propuesto por el Buen Vivir, presente en la constitución ecuatoriana y boliviana, cobra importancia a nivel mundial. Este Buen Vivir, por lo que propone Orellana⁴¹, nos conecta con el todo y nos humaniza, ya que somos interdependientes no sólo como humanos entre sí, sino con la misma “madre naturaleza” y todos los elementos que ella contiene; nos posiciona hacia el respeto a las diferencias, a la diversidad, y el reconocimiento de los otros, conectándonos con nuestros ancestros para valorar el legado que nos dejaron.

Papalini⁴² plantea que el Buen Vivir (Sumak Kawsay / Suma Qamaña desde las nociones andinas), es un modo de existencia ancestral, el cual involucra una cosmogonía completa, tanto como forma organizativa de vida comunitaria, como de relación con la naturaleza. Este implica primero “saber vivir y luego saber convivir”; el deterioro de otro, es el deterioro del conjunto, del todo. Esta noción, según Papalini, se hizo ampliamente conocida con su inclusión en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, las cuales asumen la plurinacionalidad, visibilizando y dándole fuerza política a los pueblos andinos. Este Buen Vivir se plantea como resistencia al capitalismo y a la modernidad, y como una expresión de alternativa ético-política y de diversidad cultural. Esta concepción de la vida, se posiciona más allá de las particularidades que afirmaba Arias-Maldonado⁴³, es una afirmación política que nace y se sustenta en toda una región. Si bien se habla principalmente de la realidad ecuatoriana y boliviana, donde esta noción se ha difundido ampliamente y desde donde se hizo popular para el planeta entero, muchos pueblos de toda la región tienen planteamientos similares, como los pueblos Mapuche, Kolla, Guaraní, etc⁴⁴. Lo central para el Buen Vivir, argumenta Papalini⁴⁵, es no consumir ni acumular, no derrochar ni explotar la naturaleza, ni exigir del ecosistema más de lo que este puede soportar. La naturaleza es así considerada un ser vivo, no un recurso a explotar; esto evidencia un profundo respeto por todas las formas de vida, tanto humanas como no-humanas, y la no existencia de separación entre sociedad y naturaleza. El Buen Vivir, agrega la autora, no se puede concebir sin la comunidad. Se plantea, entonces, que el Buen Vivir sería una bandera de las resistencias y las

40 Friant y Langmore, *The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?*

41 Inocencia Orellana, “La educación popular y el bien vivir desde la perspectiva de Venezuela”. En: CEAAL(comp), *La educación popular en la lucha por el Buen Vivir - Asamblea Intermedia De Bartolina Sisa a Mélida Amaya Montes Monseñor Romero*, (Cochabamba: CEAAL, 2010): 43-50.

42 Vanina Papalini, “El Buen Vivir, entre las tácticas del consumo y las cosmogonías ancestrales”, en *Chasquí*, 134:(Quito, 2017): 43-59.

43 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

44 Fernando Huanacuni, *Buen vivir / vivir bien, filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. (Lima: CAO, 2010)

45 Papalini, *El Buen Vivir, entre las tácticas del consumo y las cosmogonías ancestrales*.

movilizaciones americanas; parte de la lucha sería el no dejarse asimilar a las concepciones occidentales, ni ser instrumentalizado por los organismos internacionales y el discurso publicitario.

Debemos tener conciencia, de que, a pesar de una gran historia en común en esta región del planeta, donde hemos sufrido de la sangrienta colonización europea, de crudas dictaduras, y de constante terrorismo de Estado, el cual es ejercido con mayor fuerza hacia las comunidades indígenas, no existe una paridad al cien por ciento de identidad y cultura. Es importante, por lo anterior, escuchar lo planteado por Friant y Langmore⁴⁶, pues si no hay una sola definición de Buen Vivir, sí existen elementos centrales que son encontrados en todas las definiciones disponibles. La primera es que no comprende una división entre naturaleza y sociedad, quienes comparten un mismo medio ambiente limitado y abundante a la vez, viviendo en armonía con los ciclos naturales de la vida y la muerte; lo que plantea en directa oposición con el consumismo extractivista del capitalismo industrial, promoviendo la agricultura orgánica, las energías renovables, el ecoturismo y el reciclaje como bases para una economía que permita el florecimiento de la humanidad y la naturaleza en una simbiosis de sus ciclos. Otro de sus elementos claves es su fuerte intencionalidad comunitaria en temas de justicia social y medio ambiental, fomentando un mayor control social sobre el gobierno y los medios de producción, un tipo de gobierno desde abajo, como lo ponen los autores, o más bien decimos nosotros, una democracia comunitaria desde las bases. Finalmente, el Buen Vivir posee una visión de felicidad que va más allá de la acumulación material individual, la cual se basa en la solidaridad, reciprocidad y ciudadanía como un todo.

Medina⁴⁷ propone que en el contexto de las políticas sociales de los gobiernos andinos, particularmente el ecuatoriano y boliviano, se da la disputa en torno al Buen Vivir, y cómo este se tensiona en paralelo con el concepto de “desarrollo”. Se destaca en conjunto el conflicto casi irreconciliable que se plantea entre la modernidad europea occidental y el indianismo al momento de sentar las bases de lo que sería el vivir bien. A fin de cuentas, el autor nos pone de relieve que cualquier intento de poner en práctica el Suma Qamaña, Suma Kawsay más allá del discurso, es una tarea titánica, al menos al intentar llevarlo a cabo desde una estructura Estado-nación que no posee los elementos necesarios para una traducción o entendimiento completo de esta visión aimara. Entonces, a pesar de incluir vocablos de los pueblos andinos, tanto en la Constitución boliviana como en la ecuatoriana, estos resultan sólo traducciones que representan relaciones contradictorias y no complementarias, entre las cosmogonías ancestrales y concepciones modernas sobre el Estado. Aquí estamos parcialmente en desacuerdo con Medina⁴⁸, quien propone que esto puede ser un avance formal, pero en ningún caso como algo concreto o estructural; desde nuestra perspectiva, estos avances “formales”, son más que palabra escrita, son avances en la lucha discursiva que, si bien no es la solución definitiva, es un paso hacia la construcción de contra-hegemonía en la lucha cultural.

Una de las institucionalizaciones más conocidas del Buen Vivir dentro de un Estado-nación, es el proceso que comenzó el 2007 en Ecuador. Sin embargo, para Friant y Langmore⁴⁹ el gobierno ecuatoriano ha realizado su propia interpretación del Buen Vivir, poniendo mayor énfasis en lo social y económico, que en lo ambiental o espiritual. Por lo anterior, se han recibido un

46 Friant y Langmore, *The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?*

47 Javier Medina, *Suma Qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*. (La Paz, 2011)

48 Medina, *Suma Qamaña, vivir bien y de vita beata*.

49 Friant y Langmore, *The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?*

sinnúmero de críticas desde grupos indígenas, movimientos sociales, periodistas y académicos. Estas críticas van en la línea de cuestionar que el proceso de redistribución económica se limitó a las ganancias de los recursos naturales y no de una redistribución transformativa de los medios de producción; también se ponen en cuestión la ambición de expandir la extracción de recursos naturales, siendo este un camino riesgoso que contradice las ideas biocéntricas del Buen Vivir y condena a Ecuador a ser un productor de materia prima en la periferia del capitalismo global; y se pone el énfasis en diversos enfrentamientos sociales, que han llevado a la imposición de la voluntad del gobierno a comunidades locales, sin consulta previa autoritariamente, criminalizando la protesta. Lo que produce ciudadanos vistos como clientes sociales pasivos en vez de participantes activos en una democracia radical.

El gobierno ecuatoriano, liderado por Rafael Correa, estuvo, en base a lo esbozado por los autores, lleno de contradicciones e inconsistencias, viéndose forzado a jugar entre diferentes ideologías y fuerzas socioeconómicas, principalmente evitando el antagonismo con la elite económica ecuatoriana. No obstante, como lo sostienen los autores, para la realización del Buen Vivir será inevitable una completa transformación socioeconómica a largo plazo que los pueda llevar a una forma de vida basada en un paradigma totalmente diferente. Por ahora no se ha salido de las ontologías extractivistas y del materialismo capitalista. Desde ahí los autores se preguntan si es posible llevar a cabo el Buen Vivir dentro de la democracia capitalista o se necesita un cambio de una profunda transformación revolucionaria. Es por eso, que el Buen Vivir sigue siendo una utopía en constante construcción y reinención. En conclusión, para Friant y Langmore⁵⁰, el Buen Vivir se puede entender como una “coexistencia armoniosa”. El Buen Vivir está en continuo debate, contestación y reinención, ya que incorpora una rica diversidad de ontologías y teleologías en la creación de una alternativa a las visiones hegemónicas de desarrollo, sin poner una cultura ni ideología sobre otra.

Si bien vemos con buenos ojos los intentos de implementación del Buen Vivir de parte de los gobiernos latinoamericanos, creemos que es importante escuchar las advertencias de Medina⁵¹, quien nos dice que cuando estos dos paradigmas antagónicos, desarrollo y Suma Qamaña se quieren implementar en un espacio político y administrativo regido por la racionalidad occidental, como lo es el Estado-nación boliviano que analiza, las buenas intenciones quedan cortas. El Suma Qamaña es traducido y reducido, automática e inconscientemente, a parámetros cuantificables concretos, incluso se intenta encontrar indicadores para medirlo, como lo recomiendan Friant y Langmore⁵². Por tanto, se plantea tajantemente que el desarrollo se puede medir, el Suma Qamaña no. Medina⁵³ afirma que en los países andinos donde su gran mayoría es indígena, vale la pena explorar un contexto político que permita el crecimiento de ambas concepciones, contradictorias como son, pero complementarias. Entonces, es primordial tener conciencia de que dentro de la modernidad occidental sí existen planteamientos que pueden entrar en diálogo y en sintonía con el Suma Qamaña, al menos en un plano material. Un ejemplo de esto sería el Apoyo Mutuo de Kropotkin⁵⁴ que incentiva la reciprocidad y conectividad de la vida; el cual no sólo se evidencia concretamente en colectivos anarquistas alrededor del mundo, sino que puede ser vislumbrado experiencialmente durante la segunda República Española. Este es un proceso eminentemente colectivo, y en ningún caso de opción individual. El Suma

50 Friant y Langmore, *The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?*

51 Medina, *Suma Qamaña, vivir bien y de vita beata*.

52 Friant y Langmore, *The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?*

53 Medina, *Suma Qamaña, vivir bien y de vita beata*.

54 Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*. (Santiago: Instituto de Estudios Anarquistas, 2005).

Qamañan, o la reciprocidad que se plantea desde el Apoyo Mutuo es de germen colectivo, que propicia la subsistencia y convivencia de todo el ecosistema.

Concordamos entonces con la afirmación de que la implementación de lo que sería en concreto Buen Vivir, desde la cosmogonía indianista, está lejos de lo que se lleva a cabo desde el Estado boliviano o ecuatoriano; sin embargo, creemos que sí se está avanzando a pasos agigantados al entrar en la disputa discursiva. Al controlar las palabras que impulsan la agenda, se pueden transformar las estructuras de las relaciones diarias entre personas, y disputar decisivamente la avanzada en la batalla cultural. Aun cuando los mecanismos con los que se implementan las reformas son exógenos, si la perspectiva es del Buen Vivir, y esta se lee en clave pachamámica, sin concesiones, sí se podría llegar a cambios duraderos.

2.2.- El Buen vivir y la educación.

Entendemos que el Buen Vivir conlleva toda una cosmogonía desde los pueblos originarios de Nuestramérica, una que no cabe dentro de las estructuras estatales modernas, ni dentro de las concepciones de desarrollo moderno. Ante esta realidad, nos preguntamos cuáles serían los caminos a seguir entonces. La toma del poder desde el impulso de los movimientos indígenas y populares han probado que no son el camino más efectivo para adoptar el Buen Vivir como modo de vida en común. Aún reconociendo que los gobiernos y los movimientos de Ecuador y Bolivia son un gran avance, creemos que todavía no son el tan anhelado giro de timón de la sociedad global, ni tampoco el de los gobiernos de este lado del planeta. Ante esto, podríamos emprender revoluciones aún más radicales que puedan realizar las transformaciones colectivas necesarias; aún sin negar dichas revoluciones, creemos que no es nuestra labor considerar tales posibilidades en el presente texto. Por lo tanto, un elemento central del Buen Vivir que nos puede dar pistas de cómo realizar estos cambios es su concepción de lo “comunitario-educativo” y de cómo dialogar dentro de las sociedades occidentales en pos de un avance en las relaciones socio-naturales más coherentes con el Buen Vivir. El centrarnos en lo comunitario-educativo no significa negar todo el resto de lo que plantea el Buen Vivir, es más un no querer “prostituir” o, como lo plantean Friant y Langmore⁵⁵, un no querer llenar el Buen Vivir de retórica que vaya en la misma dirección de las concepciones estatales. Creemos, como lo afirman estos autores, que el Buen Vivir no cabe dentro de los estados occidentales, pero también reconocemos que ellos existen, y mientras lo hagan, se debe seguir caminando a pesar de ellos.

Es por lo anterior que la educación se vuelve clave, como una forma concreta de “bajar” las luchas por el Buen vivir hacia la población general, sin tener que llegar a extremos revolucionarios violentos, ni esperar que los grandes grupos económicos y gobernantes se empiecen a preocupar por la naturaleza, por otros seres humanos y otros seres no-humanos. Ellis⁵⁶ afirma que la enseñanza es el proceso más poderoso de aprendizaje social y potencialmente capaz de cambiar la trayectoria cultural y ecológica de las sociedades humanas. A lo que podemos agregar que la enseñanza de un Buen Vivir, en clave comunitaria, puede ayudar a las sociedades a influir en las trayectorias del cambio antropogénico global. Entendemos que el Buen Vivir va mucho más allá de lo enseñable en la educación formal instituida, tiene que ver con experiencias y vivencias que son escasamente concretables en un currículum escolar, pues existen otros procesos educativos como las concepciones comunitarias que resultan más que relevantes y pueden ser una de las

⁵⁵ Friant y Langmore, *The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?*

⁵⁶ Ellis, *Ecology in an anthropogenic biosphere*.

salidas pedagógicas a la crisis. Para Ellis⁵⁷ sería una mala práctica pedagógica enseñar que las poblaciones humanas contemporáneas podrían, de algún modo, mantenerse a sí mismas volviendo a las tecnologías anteriores, menos eficientes; aun así, esto no tiene nada que ver con las concepciones del Buen Vivir, donde no se trata de volver a un primitivismo tecnológico, se trata de caminar entendiendo la herencia del pasado y de cómo recuperar la relación que nuestros ancestros tenían con la naturaleza.

Comprendemos que la educación como un campo en disputa tiene muchas aristas relevantes, una de las que pueden ser el centro de esta lucha es el currículum, desde donde puede concebirse el Buen Vivir. Nos parece importante recalcar, que comprendemos que el currículum va mucho más allá de los contenidos escolares, como se puede comprender básicamente. Si bien, éste remite a la clásica pregunta de ¿Qué enseñar?, pero es igual de importante el preguntarnos por el ¿Cómo enseñar? Con esto, queremos señalar que un proyecto pedagógico del Buen Vivir debería ser en contenido y forma coherentemente radical, en sintonía con las concepciones comunitarias y la no separación de la sociedad y naturaleza. Nuestra principal preocupación por lo curricular, traspasa los estrechos límites de una sala de clases y la escuela, se comprende con el desarrollo en espacios artísticos, en actividades productivas, acciones cooperativas, actividades culturales y políticas, jornadas deportivas, etc. Obviamente, esta perspectiva de trabajo curricular supera los reducidos márgenes del currículum oficial impuesto desde los gobiernos centrales. Entonces esta lucha curricular no se centraría sólo en demandas por cambios en los sistemas educativos, sino que también en ejercicios concretos de soberanía de los movimientos populares e indígenas en el campo educativo.

3.- Kyme Mogen y la relación con la naturaleza

3.1.- Metodología y Contexto

Desde una aproximación del análisis crítico del discurso, tomando en cuenta tanto los elementos internos, como los semánticos y contextuales, se confronta el texto de lo que puede ser uno de los primeros currícula comunitarios que se levantan y aprueban impulsados por comunidades organizadas en Chile. Se analiza el Proyecto Educativo Institucional (PEI) de la Escuela Kom pu lof Ñi Kimeltuwe, que entre otros elementos incluye el currículum⁵⁸. Este establecimiento está ubicado en la localidad de Llaguepulli a orillas del lago Budi en la comuna de Puerto Saavedra, IX región de la Araucanía de Chile. Nos centramos en las concepciones de lo que sería la “naturaleza” y en su relación con ésta. Existen múltiples escuelas que tienen un currículum propio diferente al nacional entregado por el Estado. Sin embargo, éstas son en su gran mayoría, sino en su totalidad, escuelas privadas con altos aranceles o escuelas confesionales parte de las poderosas congregaciones religiosas apoyadas por su gran capital. El proyecto acá seleccionado tiene dos particularidades que lo hacen resaltar en este panorama y lo hacen más que relevante para nuestra lectura de salidas para la crisis ambiental mundial. Primero, es un currículum que nace bajo las luchas territoriales del pueblo Mapuche. Esta escuela municipal en particular había sido abandonada por el gobierno local después de diversas dificultades económicas, que a decir verdad sufren la mayoría de las escuelas municipales rurales de Chile; ante esto la comunidad, más específicamente las madres de los niños y niñas que asistían a esta escuela, se hicieron cargo

⁵⁷ Ellis, *Ecology in an anthropogenic biosphere*.

⁵⁸ Kom Pu Lof Ñi Kimeltuwe - *Escuela General Básica. Proyecto Educativo Institucional (PEI)*. Recuperado de: <http://www.wfs.mineduc.cl/Archivos/infoescuelas/documentos/6443/ProyectoEducativo6443.pdf> (consultado el 29 de abril de 2018).

de su administración. Segundo, esta es la única escuela que ha logrado tener su currículum propio, y aún más destacable, éste se basa en la cosmovisión indígena de la comunidad a la cual pertenece; la comunidad Mapuche Bafkence tiene a su cargo la escuela rural. Esta con la colaboración de académicos expertos en currículum lograron superar el difícil y complejo camino a la autonomía curricular y de saberes.

3.2.- Análisis

Como base de este currículum se toma lo investigado previamente de la concepción cosmogónica de la comunidad. En relación con la naturaleza, se afirma que la naturaleza está presente en todas las relaciones de convivencia cotidiana que se basa en el respeto⁵⁹. Esta naturaleza, no es la “segunda naturaleza” de la que habla Taibo, no es la naturaleza prístina aséptica de los conservacionistas, no es la socio-naturaleza que planteaba Arias-Maldonado; esta es la misma naturaleza que se releva de las cosmovisiones andinas, la cual está más cerca de lo que sería la teoría de actor-red, donde se le entrega agencia tanto a los seres humanos como a otros seres no-humanos. Para esta comunidad, como lo evidencia Pinto⁶⁰ todos los elementos presentes en la naturaleza tienen vida: los espíritus, los animales, los insectos, la lluvia, los hombres, las mujeres, etc; la agencia es compartida ya que estos son parte de una totalidad, que es la naturaleza. Concordamos plenamente con Pinto, el “nosotros” conlleva que esa naturaleza sea una existencia unitaria e integral; consecuentemente, “nadie es dueño de nadie ni de nada...por tanto tampoco hay derecho para destruir o destrozarse a cualquier otro/otra” (p.23). Ese otro/otra también son los seres no humanos, entregándoles los mismos derechos, una suerte de derechos de tercera generación como se encuentran en la Constitución ecuatoriana⁶¹. Pinto⁶² profundiza, todos los espíritus tienen agencia sobre la naturaleza, cada ser no-humano que existe dentro de esta naturaleza le pertenece a esos espíritus, en consecuencia tanto las mujeres como los hombres deben siempre solicitar el permiso de los espíritus o el espíritu de ese territorio para usar lo necesitado. Estas afirmaciones están más que alejadas del currículum tradicional chileno, donde la naturaleza es vista como un recurso a ser explotado y un diálogo con los ancestros y/o espíritus no cabe dentro de la lógica moderna que este representa.

Uno de los primeros elementos a destacar es que se integre curricularmente la historia, el origen y las concepciones culturales, sociales e incluso espirituales del pueblo mapuche Bafkence dentro de los primeros apartados del Proyecto Educativo Institucional. Aquí, en la página 3, se plantea que desde su origen el pueblo Mapuche “es parte de la naturaleza física” y del “mundo espiritual o trascendente”. Se hace particularmente la diferencia entre los mundos materiales y mágicos, asignándole la calidad de naturaleza sólo al físico. Esto podría ir en contra de lo que argumentaba Pinto⁶³, sin embargo, creemos que va en la misma línea donde ambos mundos son parte de la “naturaleza”, sólo poniendo énfasis en las funciones de cada uno. Por un lado, el mundo físico es “donde extrae sus medios de sobrevivencia” y el espiritual es el que “le permite obtener fuerzas en determinados momentos de su vida”. Es más, en esta misma sección se recalca el porqué se hace esta diferencia, afirmando que en el físico es donde se “distingue muy claramente su realidad material”, asegurando por tanto que esta realidad no es una y es complementaria; la otra, la

59 Rolando Pinto, “Construyendo currículum emergente en Llaguepulli”, en *Estudios y Experiencias en Educación*, 12 (24), (Concepción, 2013): 15-36.

60 Pinto, *Construyendo currículum emergente en Llaguepulli*.

61 Medina, *Suma Qamaña, vivir bien y de vida beata*.

62 Pinto, *Construyendo currículum emergente en Llaguepulli*.

63 Pinto, *Construyendo currículum emergente en Llaguepulli*.

espiritual, revela los “mecanismos de comunicación y su relación con las fuerzas sobrenaturales”. Desde aquí aseguramos que la realidad, la naturaleza, que se presenta es ambivalente, tanto material como mágica.

También en la página 3, se plantea la composición del conocimiento mapuche, el cual, al igual que la realidad, es polivalente. Lo interesante aquí es que dichos conocimientos afirman que existen en “en el *pvjv mapu* (la naturaleza terrestre, el planeta),” y dentro de tal materialidad estos conocimientos comprenden “varios espacios en el universo”. Por lo tanto, creemos que la comprensión plasmada dentro del texto va más allá del dualismo materialidad/espiritualidad, es un entendimiento que uno está dentro del otro y viceversa. Y, por consiguiente, los conocimientos que pueden caber dentro de un curriculum territorializado como éste provienen de ambos planos y dialogan con ambos en todo momento. Es más, a diferencia de las concepciones Antropogénicas, el ser humano no es el centro de la naturaleza; obtiene este conocimiento, y los elementos necesarios para su subsistencia, en diálogo con el “universo”, nunca unidireccionalmente desde el extractivismo. El ser humano “no es el centro del universo, tampoco de la naturaleza”, es uno más que se complementa con el todo, como se mencionó anteriormente. Este es como un elemento más que dialoga con todas las otras fuerzas constitutivas del universo, el cual es “una esfera poblada de fuerzas”. Así, tanto el mundo natural como el espiritual están plagados de “fuerzas” que entregan conocimiento.

Otra de las secciones relevantes que nos entregan evidencia concreta de cómo se ve la naturaleza de parte de esta comunidad escolar es la de “Rasgos Identitarios”, en página 4. Esta sección, si bien es común a todos los PEIs a nivel nacional, éste entrega elementos contextuales más que relevantes de la comunidad mapuche donde se inserta. En este sentido la comunidad Bafkence se plantea como una identidad local territorial, parte del pueblo Mapuche, el cual “une espacios visibles (mar y tierra) y espacios invisibles (espiritualidad), su expresión esencial es, vivir en armonía y equilibrio con la naturaleza”. Aquí es donde se evidencia con mayor claridad la no separación de los mundos “visibles” y “no visibles”. Si bien en todo el PEI, no se nombra el Buen Vivir como tal o como *Kyme Mogen* (la conceptualización Mapuche), sí se muestran rasgos innegables de éste, como lo sería la unión de ambos mundos. Además, se plantea algo básico para el Buen Vivir que es el “vivir en armonía y equilibrio con la naturaleza.”, como parte de un todo; esto implica el respeto y no daño de la naturaleza, ya que un daño a esta es un daño a la comunidad, si esta sufre la comunidad sufre. “Esta unidad que integra al hombre y a la mujer...”, se nos recalca que, como ya se dijo, los seres humanos son parte de “esta unidad”, de la naturaleza, y no un agente externo a ella. No es como se afirmaba en secciones anteriores, que dentro del Antropoceno la naturaleza ha dejado de existir y que como tal se debe conceptualizar como socio/naturaleza⁶⁴ o hasta una segunda naturaleza⁶⁵; al contrario, la naturaleza ha existido siempre, desde que el mundo es mundo, y los seres humanos fueron, son y seguirán siendo parte de ésta. Además, se profundiza “El mapuche, no se considera dueño de algo, sino que parte de un todo”, como lo anterior, se recalca el no posicionamiento superior de los seres humanos ante los otros seres, como lo sería el de la comunidad global actual, que depreda “recursos” para saciar sus necesidades, tanto básicas, como de acumulación de capital. Entonces, no sólo no se puede depredar la tierra, no se puede poseer. Esto se hace más que relevante en el contexto actual, de lucha por la autodeterminación y la recuperación de tierras del pueblo Mapuche, tanto en Argentina como en Chile. Entendemos que lo planteado acá, se maneja en un plano filosófico y concreto a la vez, pero no jurídico; a lo que nos referimos es que el Mapuche no puede poseer la

64 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

65 Taibo, *Colapso: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*.

tierra, de la misma forma que no se puede poseer a otro ser humano, por ser inmoral. Esto sí sería posible en el plano jurídico-político donde se lucha por la recuperación de tierras para poder mantener este tipo de relación ancestral, opuesta a las relaciones de extractivismo y de destrucción que llevan a cabo los Estados chileno y argentino. Es más, para el Mapuche, si se quiere utilizar la tierra, la naturaleza, debe entablar un diálogo con los espíritus del lugar “En el mundo real siempre existen seres espirituales que se encuentran presentes y acompañan... Para actuar se requiere entrar en comunicación con ellos en un tiempo y espacio determinado”. Se va más allá de la no separación sociedad/naturaleza, se consideran el mundo mágico y el material como uno. Lo anterior es más que destacable, ya que las concepciones modernas que discuten por las evidencias que prueban la existencia del Antropoceno o los rastros que pueden marcar su inicio, no muestran de ninguna forma el mundo espiritual, el cual les podría decir, como le dice al Mapuche, los dolores de la naturaleza. Dentro del contexto actual, parece simple negar la existencia de este mundo espiritual, que es parte de la naturaleza, y que ha sido constantemente negado u obviado por la ciencia moderna. En este texto se afirma que el Mapuche que no reconoce todos los elementos de su mundo, tanto espiritual como material “ha perdido gran parte de su esencia como ser perteneciente de un pueblo con identidad.”. Esto nos da pistas de que el currículum que se implementa en esta escuela en particular, dialogará con esta concepción espiritual y el de la ciencia tradicional, ya que se mantiene por lo menos el área de “Ciencias Naturales”, rompiendo la negativa científica a este mundo, lo que ya es un gran avance.

Como un elemento, más que anecdótico, en la misma sección recién analizada, se nombra al “hombre y la mujer”, no sólo al “hombre” como sustantivo que aglutina a ambos sexos; esto se debe a la génesis comunitaria de este texto, como lo releva Pinto⁶⁶, y se podría acotar que en parte se debe a las luchas feministas actuales por el evidenciamiento del rol de la mujer a la par del hombre, en todas las esferas, siendo lo discursivo una de ellas.

En el apartado de “Los ámbitos de la formación”, página 5, se manifiestan los elementos de identidad cultural que le dan vida al currículum. Estos se subdividen en las siguientes siete áreas: 1) AZ MOGEN WAJONTU MAPU MEW o Cosmovisión; 2) RAKIZUAN KA MAPUZUGUN o Pensamiento y Lenguaje; 3) KVME MOGEN o Salud y sanación; 4) AUKANTUN AYEKAN o Juegos Deportivos y comunitarios; 5) WENXU KVZAW KA ZOMO KVZAW o Trabajo manual y manualidad; 6) AMULEPE TAIÑ MOGEN o Historia y cultura mapuche; 7) IXOFIJ MOGEN o Biodiversidad. De estos nos gustaría destacar, primero, el 1) comprendería la “práctica vital entre el ser mapuche y los espacios visibles e invisibles del mundo”, recalcando nuevamente que ambos mundos son esenciales para el desarrollo de la identidad. En sintonía con lo anterior, en 2), se plantea que se debe “conocer el habla de la naturaleza; esto es más que destacable, ya que se incentiva el diálogo entre los mundos, e implica que el habla de la naturaleza es tan relevante como el habla de los seres humanos, ya que es la base para la “creación de pensamiento, de identidad y de realidad”. Nos gustaría agregar, que nos parece destacable que se considere el “habla” con la capacidad creadora de realidad; entonces, el habla, al ser plasmada incluso en este mismo documento PEI, como el que dicta las relaciones pedagógicas dentro de la escuela, se comprende ya como una realidad, no sólo como letra muerta, que puede ser o no aplicada, sino que como un habla viva que crea. En 3), se plantea derechamente “El equilibrio armónico entre el hombre mapuche y la naturaleza”, esto como un conocimiento necesario que dicta el desarrollo de la vida en todos sus ámbitos. Nos gustaría detenernos acá, sólo para mencionar, que la inclusión de “hombre y mujer” a la que hicimos alusión con anterioridad, se pierde en muchos pasajes del texto, siendo éste uno de los más relevantes; se hace un intento por la inclusión

66 Pinto, *Construyendo currículum emergente en Llaguepulli*.

femenina en el discurso, pero ésta no es para nada constante. En 4), podemos resaltar la inclusión del tema de “amistad y reciprocidad con la naturaleza y entre los mapuche”, nuevamente destacando la necesidad del diálogo con la naturaleza y como ésta es tan importante como lo son los otros seres humanos, en tanto individuos posibles receptores de amistad y reciprocidad, destacando la bidireccionalidad de tales actividades. Por su parte, en la sección 5), se propone un “aprendizaje haciendo” en pos de un “encuentro del arte y de la vivencia familiar, comunitaria y de la vida”; en base a lo expuesto en el resto del texto, se puede inferir que al incluir “la vivencia comunitaria” y “la vida”, también se incluye la naturaleza y los individuos no-humanos dentro de este aprendizaje. Continuamos, con 6), en donde se habla de reconstruir “la existencia y vivencia del pueblo mapuche y sus relaciones con los pueblos usurpadores, y que proyecta la continuidad de la vivencia comunitaria.”; acá también podemos argumentar que al incluir vivencia comunitaria, se incluye las vivencias de la naturaleza y los mundos visibles e invisibles, al ser todos estos miembros activos y necesarios de la comunidad. Adicionalmente, es relevante destacar la inclusión de “los pueblos usurpadores”, es más que curioso, aunque positivo, que se haya aceptado esta inclusión desde el estado chileno, que tienen una marcada tendencia nacionalista y que se niega a ser un estado plurinacional, como lo son Bolivia y Ecuador. Esta referencia a los “pueblos usurpadores” se entiende como el mismísimo pueblo chileno. Finalmente en 7), “conocer la naturaleza (visible y no visible) en todos sus componentes, para vivir en armonía y equilibrio con ella.”; una vez más nos queda más que claro que la naturaleza, en ningún caso es sólo lo visible y material, y es mucho más compleja y rica en cualidades, y si ésta sufre no sólo sufriría el mundo visible, si no que el invisible a la par. Todo lo anterior, nos da aún más razones para buscar “nuevas” salidas a la crisis ambiental, siendo la inclusión de este PEI, como un documento institucional, un paso más que notable en el plano educativo.

En la sección de “Propuesta curricular emergente”, página 10, se deja claro que el curriculum es un espacio de negociación entre todos los actores de la comunidad, en donde se entrelazan sus vivencias, tradiciones e identidad cultural; por tanto desde lo planteado anteriormente, se comprende que esto va más allá de los seres humanos e incluye a las entidades no-humanas, tanto espirituales como materiales. Esta es una “sistematización de los significados y sentidos de los saberes ancestrales”, reafirmando que no es sólo una lectura contextual simple, sino que un profundo análisis a toda una historia y desarrollo como pueblo. Y este análisis, comprende “los espacios visibles...con los espacios invisibles”, uniendo los dos mundos dentro del curriculum, “como parte de una sola unidad”. La naturaleza es puesta en esta comprensión tanto en el plano material o visible “como el mar y la tierra”, como en el plano espiritual o invisible “como la espiritualidad de la naturaleza y los seres espirituales que acompañan la existencia de las personas”; entonces, la naturaleza no sería simplemente algo que puede beneficiar a los seres humanos, es mucho más complejo que esto.

La “espiritualidad de la naturaleza”, no se puede medir o evaluar de la estratigrafía que entiende el Antropoceno como evento geológico⁶⁷, cómo podrían si éstos no dejan evidencia en las capas terrestres, tampoco se puede medir con “nuevos indicadores” del Buen Vivir como propone⁶⁸, y mucho menos se pueden “conservar” como se propone conservar la naturaleza prístina material desde los conservacionistas⁶⁹. Estos son diálogos que van más allá de cada una de estas posturas, por esto mismo es tan relevante la institucionalización de una educación que considere los planos no visibles y que los ponga en diálogo con las ciencias modernas. No se puede seguir

67 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

68 Friant y Langmore, *The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?*

69 Arias-Maldonado, *Environment and Society*.

oponiendo las concepciones indígenas a las occidentales modernas, se debe entrar en diálogo como muy bien se plantea acá.

Conclusiones.

No hay forma comprensible de negar que en esta era del Antropoceno el planeta entero está sufriendo una grave crisis medio ambiental, la cual es producida por la acción humana y que ha sido acelerada desde la segunda mitad del siglo XX. En lo que no hay consenso aún, es en cómo salir de dicha crisis. Existen tanto posturas anti-humanistas como humanistas, algunos viendo al ser humano como una enfermedad incurable, otros creyendo que la única salida es profundizar la conquista de la naturaleza a través del desarrollo de la tecnología. Más allá de cuál sea la solución más acertada dentro del paradigma de la modernidad, siempre se siguen los dictámenes de las superpotencias y de quiénes pueden empujar *lobbys* aislados en cada lucha particular.

Una de las comprensiones de la vida como un todo, y de cómo acercarse en relación a la naturaleza, es el Buen Vivir. Entre muchos elementos, esta cosmovisión ancestral de muchos pueblos suramericanos hacia la vida, plantea una no separación de los seres humanos con la naturaleza, la naturaleza es como cualquier otro ser con quienes se comparte un mundo en comunidad; cuando la naturaleza sufre todos sufrimos. Como una filosofía política impulsada por movimientos indígenas andinos, ésta incluso ha llegado a ser parte de los programas políticos de los gobernantes de Bolivia y Ecuador, alcanzando a permear no sólo políticas aisladas, sino que también se inserta en la constitución y bases políticas de ambos estados. Las políticas de ambos gobiernos han sido víctimas de múltiples críticas que se pueden resumir en que no se sale de una retórica discursiva y que la mayoría de sus acciones van en la misma línea de cualquier otro conglomerado progresista, sin incluir realmente toda la cosmogonía que el Buen Vivir acarrea.

En el contexto chileno, desde el pueblo Mapuche también se comparte el concepto de Buen Vivir, Kyme Mogen, pero aún no permea las capas políticas ni de movimientos indígenas ni populares, ni menos de la política partidista tradicional. Sin embargo, se hace presente en una línea de lucha que nos parece tan relevante como la de la lucha por el poder gubernamental. Hablamos de la lucha educativa. Existen proyectos comunitarios y populares que se podrían enmarcar dentro de la propuesta del Kyme Mogen, pero no se ha logrado una agenda común de lucha para ser considerado un movimiento potente aún. Ante esto, surge un proyecto que vale la pena destacar, ya que está en la avanzada del diálogo entre el mundo ancestral indígena y el mundo moderno-estatal. La escuela Kom pu lof Ñi Kimeltuwe ha logrado que se apruebe su Proyecto Educativo Institucional, y aún más destacable, se alza como la primera escuela administrada por la comunidad que aprueba un curriculum que está estrechamente ligado con sus cosmogonías ancestrales Mapuche, las que se ponen a la par con las áreas tradicionales.

Desde el análisis de su PEI, se devela la simbiótica relación que se tiene con la naturaleza, y la forma complementaria que presenta la comprensión del mundo, tanto el visible físico, como el invisible espiritual. Entendemos que, al igual que las constituciones Boliviana y Ecuatoriana, esto sería un ejercicio eminentemente discursivo, y que sin acciones concretas a la par, esto se podría quedar en la retórica institucional. Aun así, esta implementación a diferencia de la constitucional, entra en diálogo en el corazón de la formación de los seres humanos, y en uno de los polos de co-creación de conocimiento, que es la escuela. No consideramos ni la lucha, ni los logros a nivel constitucional una pérdida de tiempo, es más, los reconocemos como un avance más que significativo, pero al mismo tiempo reconocemos que otra lucha, quizás igual de relevante, es la

lucha por incluir estas concepciones ancestrales dentro de los sistemas educativos de esta parte del mundo, siendo el triunfo de la escuela Kom pu lof Ñi Kimeltuwe un gran paso en esta dirección. La salida educativa aquí presentada se vuelve otra de las luchas necesarias para poder superar la presente crisis ambiental.

“Mucha gente pequeña en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas pueden cambiar el mundo” (Eduardo Galeano)

BIBLIOGRAFÍA

- Arias-Maldonado, Manuel. 2015. *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene*. Málaga: Springer.
- Bookchin, Murray. 2012. *Rehacer la sociedad. Senderos hacia un futuro verde*. Santiago: LOM.
- Ellis, Erle. 2015. *Ecology in an anthropogenic biosphere. Ecological Monographs*, 85(3), 287–331.
- Friant, Martin. y Langmore, John. 2014. “The Buen Vivir: A Policy to Survive the Anthropocene?”, en *Global Policy*, 6 (1) (Durham): 64-71.
- Huanacuni, Fernando. 2010. *Buen vivir / vivir bien, filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI.
- Kropotkin, Piotr. 2005. *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*. Santiago: Instituto de Estudios Anarquistas.
- Kom Pu Lof Ñi Kimeltuwe - *Escuela General Básica. Proyecto Educativo Institucional (PEI)*. Recuperado de: <http://www.fs.mineduc.cl/Archivos/infoescuelas/documentos/6443/ProyectoEducativo6443.pdf> (consultado el 29 de abril de 2018).
- Liptak, Kevin y Acosta, Jim. “Trump on Paris accord: ‘We’re getting out’”. Disponible en: <https://edition.cnn.com/2017/06/01/politics/trump-paris-climate-decision/index.html> (consultado el 13 de junio de 2018).
- Lovelock, James. 1979. “El reconocimiento de Gaia”, en James Lovelock (autor), *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Barcelona: Orbis, 32-42.
- Matthews, Dylan. 2017. *Donald Trump has tweeted climate change skepticism 115 times. Here’s all of it*. Disponible en: <https://www.vox.com/policy-and-politics/2017/6/1/15726472/trump-tweets-global-warming-paris-climate-agreement> (consultado el 18 de junio de 2018).
- Medina, Javier. 2011. *Suma Qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*. La Paz.
- Orellana, Inocencia. 2010. “La educación popular y el bien vivir desde la perspectiva de Venezuela”. En: CEAAL (Comp.), *La educación popular en la lucha por el Buen Vivir - Asamblea Intermedia De Bartolina Sisa a Mérida Amaya Montes y Monseñor Romero*, Cochabamba: CEAAL, 43-50.

Papalini, Vanina. 2017. “El Buen Vivir, entre las tácticas del consumo y las cosmogonías ancestrales”, en *Chasqui*, 134 (Quito): 43-59.

Pinto, Rolando. 2013. “Construyendo currículum emergente en Llaguepulli”, en *Estudios y Experiencias en Educación*, 12 (24) (Concepción):15-36.

Rivera, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Swanson, Heather. 2016. “Anthropocene as Political Geology: Current Debates over how to Tell Time”. En *Science as Culture*, 25 (1) (New York): 157-163.

Taibo, Carlos. 2017. *Colapso: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.