

# **El contenido espiritual en el discurso del 'Buen Vivir'. Implicancias para la pregunta por 'otro desarrollo' en la modernidad contemporánea<sup>1</sup>**

Daniel Duhart S.<sup>2</sup>

## **Resumen**

Esta ponencia pretende analizar el contenido espiritual en el discurso del 'buen vivir', revisitando de este modo el debate sobre religión y desarrollo en América latina. Para ello, primero se realiza una aproximación a las principales narrativas contemporáneas sobre el rol de la religión para pensar en 'otro desarrollo', tanto a nivel global como a nivel Latinoamericano. Luego se analizan algunos elementos de la producción intelectual de tres pensadores bolivianos que reflejan el contenido 'espiritual' del discurso del 'buen vivir', así como de la Constitución Plurinacional de Bolivia del año 2009. Por último, se analizan las implicancias de estas narrativas en términos de los enfoques prevaletentes sobre religión y desarrollo, y de sus interacciones, así como en función de la sociología del desarrollo y la discusión pública sobre la búsqueda de nuevas narrativas normativas y de orden social.

## **Introducción**

Generalmente en los estudios del desarrollo la religión ha sido vista como un obstáculo, como un residuo del pasado tradicional que debe superarse para avanzar en la senda de la modernidad, tal como suponía la tesis de la secularización. Aunque este enunciado sigue estando presente en varios discursos del desarrollo contemporáneos, si uno examina el fenómeno con más detención podrá observar que también han existido voces importantes que destacaron una relación más vinculante (aunque no la única causa) entre religión y desarrollo. Tal es el caso de Max Weber, con su clásico estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, donde analiza el impacto del ascetismo puritano en el proceso de racionalización del trabajo en la economía capitalista europea (Weber, 1998 [1920]). Posteriormente los estudios sobre la modernización asiática y la evolución de la religión, desde el caso de Japón a mediados del siglo XX (Bellah, 1964) hasta los "tigres asiáticos" contemporáneos, y más recientemente trabajos que estudian los efectos económicos del moderno pentecostalismo en el 'tercer mundo' o del capitalismo en países Islámicos (Berger, 2003: 3), han seguido este enfoque. Similarmente, el análisis de la relación entre religión y civismo, y su impacto en el desarrollo económico, como los 'hábitos del corazón' observados por Toqueville a inicios del siglo XIX en Estados Unidos (Bellah, 1989: 10), o su articulación más reciente como capital social, son otras expresiones de esta perspectiva de análisis, que de alguna manera se centra en las conexiones entre religión y cultura. Pero al mirar estos diferentes estudios, resalta el hecho de que el desarrollo (considerado como capitalismo) es visto como lo constante y la religión como subordinada al mismo modelo de desarrollo. ¿Pero qué pasaría si ponemos a Weber de cabeza, por decirlo de una manera, y analizamos a la religión como una variable que viene a repensar la noción de desarrollo como lo constante? ¿Podrá la

---

<sup>1</sup> Ponencia para el Congreso Chileno de Sociología y Pre-Alas, octubre 2014.

<sup>2</sup> Doctor en Sociología, Universidad Alberto Hurtado. Becario Conicyt, Programa Capital Humano Avanzado. Docente del Programa de Magíster en Psicología Comunitaria, FACS, Universidad de Chile.

religión, o lo espiritual, contener elementos para pensar en 'otro desarrollo'? ¿Cómo sería esto?<sup>3</sup>

Esta es una gran pregunta y que en realidad representa un programa de investigación a largo plazo. Pero la planteamos en un contexto en el cual durante los últimos veinte años a nivel global han emergido una serie de discursos de crisis del desarrollo, algunos de los cuales han propuesto el considerar el aporte de otros saberes, entre ellos los religiosos y espirituales, para abordar la pregunta sobre 'otro desarrollo'.<sup>4</sup> En el contexto de América latina llama la atención la expansión reciente del discurso del llamado 'buen vivir', el cual ha tenido una recepción rápida e importante especialmente en el campo del desarrollo sustentable (Walsh, 2010; Cerdán, 2013; Vanhulst y Beling, 2013), pero también en otros ámbitos del desarrollo. Si uno observa atentamente, se aprecia un verdadero sustrato espiritual en este discurso, expresado en la referencia a saberes ancestrales y cosmovisivos, tales como la Madre Tierra o Pachamama, la intrínseca interdependencia o interconexión humanas, y la conexión con la naturaleza, plasmados tanto en discursos públicos institucionales (constituciones políticas) de gobiernos progresistas así como de intelectuales indígenas y no-indígenas de algunos países. Si esto lo observamos en el contexto de la reflexividad de la modernidad tardía<sup>5</sup>, donde las sociedades adquieren cada vez más 'conciencia' sobre las implicancias del cambio acelerado y los riesgos que generan un proceso de modernización radicalizado (Beck, Bonss y Lau, 2003), ¿cómo se inscribe entonces este tema de la reflexión sobre lo espiritual y su relación con el desarrollo que parece emerger en el discurso del 'buen vivir'? Aunque este y otros discursos similares han sido también criticados como casos de 'tradición inventada' y reificación conceptual (Viola, 2013), llama la atención el hecho de que este contenido espiritual haya penetrado con facilidad en el discurso contemporáneo del desarrollo en diferentes niveles, a diferencia del pasado cuando lo religioso o lo espiritual no tenía tanto eco en la discusión pública y experta sobre desarrollo. No estamos infiriendo que el 'buen vivir' sea una religión en sí misma o que pretenda ocupar ese lugar, sino que su referencia a estas temáticas y su presencia discursiva nos llevan a repensar esta dimensión. ¿Qué implicancias tiene entonces este contenido espiritual del discurso del 'buen vivir' en el contexto de la modernidad Latinoamericana y la pregunta por el desarrollo? ¿Está surgiendo una nueva versión del debate sobre religión y desarrollo, pero ahora desde perspectivas más amplias? ¿Qué tipo de 'ascetismo intramundano', como diría Weber, es el que promueve este discurso? No vamos a poder abordar en toda su dimensión estas preguntas en esta ponencia, pero esperamos al menos expresar algunas apreciaciones iniciales.

---

<sup>3</sup> El repensar el desarrollo no implica necesariamente una transformación estructural inmediata; puede iniciarse con pequeñas re-significaciones, para luego ir plasmándose a diferentes niveles sociales. Por ejemplo, el último Informe de Desarrollo Humano en Chile analiza la emergencia del bienestar subjetivo en el área de las políticas públicas como una oportunidad de repensar el desarrollo por el sólo hecho de volver a poner a la persona en el centro del proceso (PNUD, 2012: 30).

<sup>4</sup> Se podría afirmar que lo espiritual y la religión constituyen elementos diferentes y dimensiones separadas; aunque éste es un argumento importante, como veremos más adelante en este estudio tomamos un enfoque multidimensional que destaca más bien las interconexiones entre lo religioso y lo espiritual, que se refleja también en los mismos discursos sociales, aunque con diferentes variaciones e intensidades.

<sup>5</sup> Que autores como Beck o Giddens describen para el continente Europeo, pero que autores Latinamericanos como Domingues (2009) y Larraín (2005) observan también en América latina a su propio modo. Domingues se refiere a una 'tercera fase de la modernidad' y analiza con detalle su plasmación (no ausente de restricciones) institucional, social, económica y cultural contemporánea (Domingues, 2009).

## Narrativas sobre el rol de la religión en el desarrollo

El campo del desarrollo, tanto desde el punto de vista de su producción discursiva como práctica social (Rist, 2002), es una temática recurrente en América latina, así como en el mundo. Aunque es un concepto que ha evolucionado bastante desde su introducción y promoción a fines de los años cuarenta, sigue siendo ampliamente disputado o discutido. 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). Pero podríamos decir que esta evolución del discurso del desarrollo es producto también de una serie de discursos de crisis que han acompañado su expansión, pues en varios aspectos el discurso de crítica del desarrollo se ha relacionado con la crítica o defensa del capitalismo moderno. Todos estos discursos reflejan un proceso pendular que en la actualidad se expresa en la cohabitación de tres enfoques principales: la hegemonía neoliberal con un nuevo énfasis modernizador, los discursos críticos posmodernos del posdesarrollo en expansión, y la instalación del enfoque de capacidades como un intento de considerar indicadores no-económicos en las maneras de medir y promover el desarrollo internacional (Noy, 2009a: 277).

En este escenario, como decíamos más atrás, es interesante observar la emergencia contemporánea de discursos, tanto de tipo experto como público, que analizan los supuestos materialistas del desarrollo y las implicancias que éstos tienen con relación a las cosmovisiones de las comunidades a las cuáles sus programas están llamados a beneficiar. Pero este reconocimiento del rol de la religión y la dimensión espiritual, un giro intelectual ocurrido alrededor del año 2000 entre los estudiosos del desarrollo así como diversas organizaciones sociales e internacionales, se expresa de diferentes maneras, con múltiples actores y variados enfoques. De hecho, el estudio de la religión, y su rol en el desarrollo (y 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 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; lo que sí podemos observar 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). Esto tiene interesantes implicancias al mirar la evolución del campo discursivo del desarrollo.

Podríamos afirmar que en parte esta crítica a los reduccionismos sociológicos se debe a la tensión entre la religión y la sociología como disciplina nacida bajo el mismo proceso de modernización (Parker, 1996), donde la teoría de la secularización tenía un carácter hegemónico. Por ello son relevantes los desarrollos conceptuales en el campo de la

sociología que han disputado la teoría de la secularización (Turner, 2010). Conocido es el diálogo entre Jürgen Habermas y el entonces Cardenal Ratzinger que tuvo lugar en 2004, 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: 46).

Habermas luego analizaría el diálogo de la secularización como un ‘doble proceso de aprendizaje’ entre ciudadanos secularizados y ciudadanos creyentes. Esta noción tiene interesantes implicancias teóricas y prácticas, en especial en una región como América Latina, donde lo espiritual o lo religioso tiene una fuerte presencia en las vidas y prácticas cotidianas de las personas o comunidades que lo componen. ¿De qué manera estas narrativas emergentes en el campo discursivo contemporáneo del desarrollo articulan la relación entre los saberes materiales y espirituales, o seculares y cosmovisivos? ¿Cuáles son sus implicancias teóricas y prácticas en términos del diseño de políticas o programas? ¿De qué manera contribuyen a pensar en ‘otro desarrollo’?

#### *Mirando el escenario Latinoamericano*

Al observar el campo de los discursos del desarrollo latinoamericano, distinguimos diferentes narrativas contemporáneas sobre el rol de la religión o lo espiritual, interconectadas entre sí pero resaltando a su vez por ciertos elementos particulares. Por un lado existe una tradición en América latina de pensamiento crítico desde la religión, expresada en la teología de la *liberación*, que acoplado al discurso ambientalista<sup>6</sup> ha tomado nuevas formas entre algunos movimientos sociales y perspectivas académicas actuales. Otras tendencias latinoamericanas han entrado más en la discusión académica sobre la relación entre cultura y modernidad, cuestionando la teoría de la modernización desde una perspectiva de *religiosidad popular*, ya sea con un enfoque más esencialista (Morandé, 1984), o abriéndose más hacia la pluralidad religiosa actual (Parker, 1996; Parker et al, 2012). Algunas narrativas vinculadas al *ecologismo* han considerado el rol de las cosmovisiones religiosas y espirituales, así como la ética y los valores, al reflexionar sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza (Max-Neef, Hopenhayn y Elizalde, 1986; Gudynas, 2004; Toledo, 2003), la crítica hacia los modelos extractivos (Nuñez del Prado, 2011) y la necesidad de considerar otras temporalidades o incluso el freno a procesos de crecimiento (Pelfini, 2011). Desde el nivel más internacional y global, la presencia reciente del concepto de *felicidad* en algunos informes de desarrollo humano de las Naciones Unidas, inspirado en el índice de Felicidad Interna Bruta o FIB creado por el Reino budista de Bután, podría ser interpretado como otra narrativa para expresar las dimensiones espirituales del desarrollo, en este caso bajo el concepto de lo *subjetivo* (PNUD, 2012: 279). Algunos países estarían integrando experimentalmente este elemento en el diseño de sus políticas públicas, o estarían utilizándolo como un criterio para su evaluación (PNUD, 2012: 274).

---

<sup>6</sup> Ver por ejemplo: [www.leonardoboff.com](http://www.leonardoboff.com).

A estas narrativas debemos agregar el discurso del ‘buen vivir’, nuestro foco de interés en esta ponencia. El discurso del *buen vivir* (suma qamaña en aymara, sumak kawsay o allin kawsay en quechua) o *vivir en armonía* (kume mögem en mapuzungún), asociado tanto a ciertos intelectuales indígenas y no-indígenas, así como a determinados movimientos indígenas y procesos políticos, 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 y religiosidad indígena (Salas, 1995; 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, 2011:50), transformando las relaciones entre ellas y con el medio ambiente. ¿Pero qué podría estar implicando la fácil penetración de este contenido espiritual en el campo discursivo del desarrollo?

### *El contenido espiritual del ‘buen vivir’*

Existen pocos estudios que analicen en profundidad este sustrato espiritual del ‘buen vivir’, y sus implicancias para con las otras narrativas prevalecientes en América latina sobre el papel de lo espiritual y lo religioso en el desarrollo.<sup>7</sup> Un primer ángulo de observación de este contenido son los discursos de intelectuales indígenas y no-indígenas, así como de determinadas instituciones políticas o académicas. Otro ángulo de observación son algunas constituciones políticas recientes de países Latinoamericanos, donde el discurso del ‘buen vivir’ ha levantado nuevamente una discusión sobre el rol público de la religión (como es el caso de las constituciones de Ecuador y Bolivia). Por limitaciones de tiempo y espacio sólo podemos mirar algunos pocos ejemplos en esta ponencia. En el primer caso, una mirada somera a la producción intelectual de tres intelectuales bolivianos reflejaría las siguientes articulaciones conceptuales:

Autor	Dimensión	Conceptos claves
Simón Yampara	<p>Paradigma de vida del Pueblo Aymara- qhichhwa , que es la consubstanciación con la madre naturaleza - Pachamama - el padre sol - willka tata - La biosfera cosmológica del quqi (genero de especies de la naturaleza).</p> <p>A la par que apareció el mundo de la gente interaccionando con su entorno (mundo biótico), también aparece la palabra del bienestar integral / Summa Qamaña. Es decir el bienestar o la buena vida no solo depende del ego del mundo de la gente, sino en buena medida de su entorno y contorno en una dinámica de armonización de energías materiales y espirituales.</p> <p>La dinámica de interacción en el proceso de la Qulqa-Qamaña en la comunidad biótica está relacionada por el proceso del ayni emulativo entre los diversos mundos a fin de encontrar el bienestar integral. El ayni se lo realiza en las</p>	<p>Gestión, manejo y armonización de las energías y espacios espirituales y materiales positivas y negativas hacen la ecuación de la vida.</p> <p>Qa=cm+cb+ce+gtc = bienestar y armonía integral de la comunidad biótica natural. Esto es eco-biótico- biosférico dinámico</p>

<sup>7</sup> Un interesante estudio es la genealogía de los regímenes de saber ‘ancestral’ asociadas al discurso del ‘buen vivir’ realizado por David Cortez, pero que no entra en un análisis más fino de su contenido espiritual o religioso (Cortez, 2013).

	<p>ceremonias rituales, por medio de los maestros ritualistas... Son ellos a solicitud de las familias - Jaqi - de los ayllus que realizan las ofrendas... Es decir producción agropecuaria con valor energetizada para alimentar a Pueblos.</p> <p>En Qamaña se procesan cuatro factores como elementos de una ecuación de la vida. = crecimiento material más crecimiento biológico, más crecimiento espiritual, más gobierno territorial con crecimiento.</p>	
Raúl Prada	<p>¿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, articulando formas de consumo, de comportamiento y de conductas no degradantes, asumiendo formas de espiritualidad que responden a relación ética con la vida y desplazando tejidos sociales solidarios y complementarios, armaduras culturales y ámbitos simbólicos, imaginarios y significaciones cohesivas de lo colectivo, de los saberes y el intelecto general.</p>	<p>Los derechos de la madre tierra, considerada ahora un sujeto de derechos, pero sobre todo la matriz planetaria de la vida, por lo tanto también un sujeto vivo.</p>
Javier Medina	<p>Por esta razón: la interconectividad, el cuidado, la administración, se hacen simultáneamente a todo el sistema que incluye, como opuestos complementarios, lo material y lo inmaterial.</p> <p>Esto es interesante porque corresponde exactamente a nivel de sociedad, lo que implica la visión holográfica de la física cuántica: "en la parte está el todo y la parte es un todo, en sí mismo, y una parte, en relación con totalidades mayores"... "cuidado y manejo de la especie" al arte de la administración aymara. El administrador aymara debe producir bienestar; es decir, es el responsable de cuidar la homeostasis del sistema.</p> <p>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.</p>	<p>El gerente aymara cuida que las sinápsis del sistema con la esfera cósmica (Alaxpacha), la biósfera (Akapacha), y el inframundo (Manqhapacha) estén interconectadas</p> <p>Cuidado físico, de los instintos, de las emociones y de las pasiones, de su familia, pero también de los animales y las plantas a su cargo.</p>

Podemos apreciar en estos pequeños extractos de la producción intelectual de estos pensadores, quienes escriben en el contexto del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia, que podrían existir ciertos ámbitos del conocimiento sobre desarrollo donde diferentes marcos epistemológicos, en este caso la sabiduría ancestral o espiritual indígena y la ciencia moderna, podrían interactuar creativamente, lo que Sousa Santos denomina "zonas de contacto" (Santos, 2009). Por ejemplo, elementos de la cosmovisión aymara tendrían implicancias para aspectos como la gestión de los territorios, reflejados en conceptos como la armonía entre diferentes niveles de organización humanas, biológicas y espirituales, expresados en conceptos como el 'cuidado' de estas diferentes dimensiones y sus interconexiones. Como decíamos más atrás, más que verificar la veracidad de estas nociones, y fuera de cualquier tipo de romanticismo, el hecho de que este discurso con presencia pública creciente haga una conexión tan directa entre estas concepciones espirituales y el problema del desarrollo nos hace preguntarnos si estará implicando otra manera de ver el papel de lo espiritual en el desarrollo, o si está

suponiendo representaciones alternativas sobre la misma religión. En la modernidad contemporánea generalmente la religión se asocia a una dimensión más privada de la vida, un aspecto personal, pero parece emerger aquí un 'ascetismo intramundano' más orientado a lo público y a las interacciones o interrelaciones sociales más que sólo lo individual. No es la primera vez que emergen este tipo de discursos en el campo del desarrollo (ya en los años setenta las corrientes ecologistas comenzaron a referirse a las dimensiones espirituales), pero el hecho de que esté tomando una mayor presencia pública en algunos países Latinoamericanos y que emerja desde el campo del desarrollo, con expresiones políticas e institucionales en algunos casos, implica la necesidad de observar con mayor seriedad estas narrativas, recordando las afirmaciones de Habermas sobre el diálogo cosmovisivo en la modernidad tardía.

Justamente haciendo referencia a la expresión institucional de estas narrativas, es interesante analizar brevemente algunas de las nociones que surgieron en torno a la inclusión de estos conceptos durante la asamblea constituyente en Bolivia. En su análisis del preámbulo de la nueva Constitución Plurinacional Boliviana aprobada en el 2009, Marco Huaco afirma que el hecho de referirse tanto a la Pachamama como a la figura de Dios estaría rompiendo con los paradigmas europeos de laicidad neutral, indiferente u hostil con lo religioso, propio de una civilización que opone lo secular a lo divino inaugurando más bien una laicidad pluricultural y descolonizada (Huaco, 2012:59), lo que conecta nuevamente con la noción de diálogo cosmovisivo. En el mismo apartado de la constitución, la narración hace referencia a elementos indígenas y judeo-cristianos como originarios de la creación o la tierra, para luego plasmarse en una visión comunitaria del cuidado de la naturaleza y la pluralidad económica, jurídica, política, cultural y social de los habitantes de esa tierra. Podemos observar nuevamente aquí una representación de la religión en términos de su rol público, vinculado a una visión de desarrollo o marco civilizatorio alternativo. En palabras de Huaco (Huaco, 2012:57), este preámbulo "*tiene pues una innegable belleza que proviene de sus proyecciones cósmicas, pues aspira a reflejar todo el decurso histórico de un pueblo y sus más altas aspiraciones sobre bases morales y espirituales nuevas, aspiraciones terrenales y ultra-terrenales.*" ¿Qué implicancias sociológicas tienen estas narrativas en términos de la evolución del campo discursivo del desarrollo en América Latina?

### **Sociología del desarrollo, espiritualidad y religión**

Como decíamos más atrás, el estudio sobre el rol de la religión en la sociedad no es un asunto nuevo. Pero es interesante observar que alrededor del año 2000 surgió una nueva ola de estudios sobre esta temática desde el campo del desarrollo, con diversas maneras de conceptualizar las dimensiones en que la religión podría tener una influencia en la teoría y práctica del desarrollo. Conceptos como los de visión de mundo (Lunn, 2009), marco de significado (Dalton, 2012), y sistema de conocimiento y práctica (Arbab, 2000) son algunas de estas maneras de entender la relación entre estas dos esferas. Destacan los casos de Rakodi (2012: 644) y Noy (2009a), dos autores que han avanzado en la dirección de elaborar un marco analítico para el estudio sistemático de la religión en el desarrollo. El estudio que realiza Noy (2009a) es un aporte interesante, en el cual realizó 200 entrevistas con individuos representativos de una gran variedad de organizaciones de desarrollo seculares y de inspiración religiosa en nueve países, abarcando desde organismos internacionales y del estado hasta ONG's de inspiración religiosa y movimientos sociales radicales, y representando una gran variedad cultural, religiosa y política. Sobre la base de este proceso Noy (2009a: 298) elabora un marco analítico que distingue seis grandes concepciones espirituales y materiales de desarrollo imperantes.

Estas conceptualizaciones se conectan también con la noción de secularidades múltiples, derivado de la idea de las modernidades múltiples (Eisenstadt, 2000), intentando reflejar una lectura de la complejidad del mundo 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). Estudios recientes estarían dando cuenta de esta perspectiva de observación (Beyer, 2013), abriendo un espacio para analizar el rol de la religión en el desarrollo de maneras novedosas<sup>8</sup>, así como redefinir las mismas nociones de lo secular.

Como decíamos más atrás, surge la pregunta de 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, y no tenemos el espacio para abordarlo aquí. De acuerdo con Zinnbauer, sin desconocer los desarrollos recientes de la espiritualidad que tienden más hacia una expresión individual, 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 (como las versiones subjetivas) como expresiones emergentes sin aun una clara dirección. Esto evitaría caer en lo que estos autores denominan una falsa dicotomía analítica entre 'narrow religion' y 'fuzzy spirituality' (Zinnbauer et al, 1997: 563).

Justamente por la breve revisión del contenido espiritual del 'buen vivir' que realizamos, no parece recomendable desechar la noción de religión, al haber una referencia directa a elementos de la religiosidad aymara, y además por sus dimensiones relacionales y comunitarias se aleja de las nociones más 'posmodernas' de espiritualidad individual. Pero aunque siempre es recomendable desarrollar un marco conceptual con la referencia a otros autores que han contribuido al avance del conocimiento en una determinada área, en esta ponencia nos atrevemos a explorar una noción más vaga de religión, con la intención de abarcar las múltiples experiencias humanas en el tiempo, y mirar sus implicancias para con el desarrollo, o la vida en común. En este sentido, 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 (como los mitos 'resignificados' por los intelectuales bolivianos referidos), 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. De hecho, como hemos visto en esta ponencia, la continua afirmación de esta realidad 'espiritual' en el campo del desarrollo por diferentes actores, 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 del desarrollo 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.

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, el n°28 (número especial) de la Revista International Sociology del año 2013 se dedicó enteramente a esta temática.



Justamente con relación a lo anterior, en cuanto a las implicancias de esta discusión acerca de las nociones sobre desarrollo, nos llevan a mirarlo desde tres perspectivas. Por un lado, el desarrollo se puede analizar desde la perspectiva de un campo discursivo, que ha evolucionado a lo largo de las décadas, y que tiene múltiples variedades y conexiones discursivas entre instituciones, agencias y actores desde el nivel global, transnacional, nacional, regional hasta el local. En este campo discursivo emergen diversas representaciones, circulando en diferentes momentos y con variadas intensidades, las que están asociadas además a determinadas prácticas (Rist, 2002). Además, y en conexión con la perspectiva epistemológica<sup>9</sup> que subyace a esta ponencia, se puede visualizar al concepto de desarrollo desde la perspectiva de un horizonte normativo, con referencia al deseo de cualquier grupo humano por generar un bienestar en su entorno, organizar la 'vida en común', y por esforzarse por el cuidado o mejoramiento de éste. Esto no implica necesariamente adoptar formas lineales, extractivistas y mecanicistas de progreso, como ha sido la tendencia de las teorías de la modernización, pero por otro lado tampoco implicaría el regreso a un estado pre-moderno ignorando todo aprendizaje colectivo de la experiencia humana. Como exploran algunas tendencias más moderadas del posdesarrollo contemporáneo (Ziai, 2007), y la sociología de las ausencias y emergencias (Sousa Santos, 2009), el superar dicotomías teóricas entre el universalismo y el particularismo, o de lo moderno versus lo tradicional, en conjunto con un aprendizaje evolutivo de alternativas prácticas, parecer ser una manera de avanzar en este camino. Esto podría resumirse en el siguiente esquema:



---

<sup>9</sup> En este estudio adoptamos la postura epistemológica no-fundacionalista de Richard Bernstein (Bernstein, 1983), que intenta trascender la dicotomía fundacionalista/relativista en cuanto a la generación y la posibilidad del conocimiento. Esta perspectiva sostiene que el conocimiento es mutable, y que la realidad sí existe, pero que la capacidad de los seres humanos para entenderla es limitada, y por ello tienen que esforzarse a lo largo del tiempo para obtener descripciones y percepciones más útiles de la realidad, que puedan orientar una acción más eficaz y productiva en el mundo. En este sentido, por un lado los discursos de crisis del desarrollo pueden ser entendidos como construcciones sociales, desde una perspectiva constructivista; pero por otro lado, desde una perspectiva realista, estos discursos de crisis sí tendrían una expresión real en la vida de las personas, y sí existiría una crisis del desarrollo reflejada en una serie de problemáticas sociales y medio ambientales. Intentando superar esta dicotomía, desde una perspectiva no-fundacionalista no sería posible entender en su totalidad esta crisis, pero sí sería posible lograr descripciones y percepciones más útiles de ésta que permitirían, con el tiempo, actuar sobre sus consecuencias con más efectividad (como en el campo de la esfera pública).

En esta ponencia hemos hecho referencia a estos tres enfoques para analizar la discusión sobre religión y desarrollo. Por un lado analizamos el campo discursivo global y latinoamericano del desarrollo, y en éstas las representaciones sobre el rol de la religión para repensar el desarrollo en términos normativos como un aporte conceptual frente a una crisis real con expresiones materiales (Fairclough, 2013: 177). Esto refleja también la doble dimensión de los discursos sociales, como una articulación simbólica y construcción humana pero que a la vez enmarcan la acción social y la relación con el entorno físico y social (limitando o posibilitando). Justamente el argumento de gran parte de las narrativas actuales sobre 'otro desarrollo' es la dimensión de opciones civilizatorias que adquiere este debate (y por ello su expresión en algunos casos al nivel constitucional, y en otros aun en los discursos de los movimientos sociales de tipo cultural), en el sentido de una lectura del desarrollo como mutaciones en la configuración del tiempo histórico (Tapia, 2011). Por ello aunque la deliberación para la conformación de las condiciones de la vida en común (Eder, 1999) se considera una de las diferencias entre el orden moderno (y su versión más radical-reflexiva actual) y el mundo tradicional (asociado a una explicación teológica), una lectura más amplia puede superar esta dicotomía simplista. El considerar las fuentes cognitivas tanto científicas como espirituales, u otras, en el proceso de deliberación sobre la organización de la vida en común abre las opciones a más variaciones, en especial cuando se tiene en juego opciones civilizatorias, enriqueciendo el proceso de aprendizaje colectivo (Eder, 1999: 210) frente a situaciones de crisis, en este caso la discusión sobre 'otro' desarrollo. Por ello el investigar las implicancias del contenido espiritual del discurso del 'buen vivir' desde la perspectiva del debate público en el campo discursivo del desarrollo a varios niveles, tiene relevancia sociológica al abordar la reflexión teórica sobre 'otro' desarrollo y el rol de lo espiritual desde perspectivas renovadas, en un contexto sociopolítico continental de cambio y búsqueda de nuevas narrativas normativas y de orden social (Eder, 1999: 208). El profundizar este análisis, así como el compararlo con otras narrativas contemporáneas o emergentes sobre el rol de la religión para pensar en 'otro desarrollo' en América Latina, será el objeto de nuestras futuras investigaciones.

## Bibliografía

- Acosta, A. & Gudynas, E. (2010). *El buen vivir más allá del desarrollo*. Lima: DESCO.
- Arbab, F. (2000). Promoting a discourse on science, religion and development. En S. Harper (Ed.), *The lab, the temple and the market. Reflections on the intersection of science, religion and development* (pp. 149-210). Ottawa: International Development Research Center/Kumarian Press.
- Beck, Ulrich; Bonss, Wolfgang and Lau, Christoph (2003), "The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme", *Theory Culture Society*, 20: 1.
- Bellah, Robert N(1964), "Religious Evolution", *American Sociological Review*, Vol. 29, No. 3, pp. 358-374.
- Bellah, Robert N. [et al.], (1989), *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza.
- Berger, Peter L. (2003), "Religion and Development", SID, 10 October 2005, The Netherlands Chapter.
- Bernstein, Richard (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Beyer, Peter (2013), "Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world", *International Sociology*, n°28: 663.
- Burchardt, Marian and Wohlrab-Sahr, Monika (2013), "Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age' – Introduction", *International Sociology*, n°28: 663.
- Cerdán, Paulina (2013), "Post-development and Buen Vivir: An approach to development from Latin-America", *International Letters of Social and Humanistic Sciences* 10, International
- Cortez, David (2013), "El régimen de saber ancestral", en *Diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales*, Colección Cuadernos de Trabajo No.1, Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación, Quito.
- Dalton, A. M. (2013). "Beyond functionality: Religion and international development". *Canadian Journal of Development Studies*, 34, 158-174.
- Dillon, Michelle (2003), *Handbook of the sociology of religion*, Cambridge, Cambridge University Press, (Ed).
- Domingues, José Mauricio, *La modernidad contemporánea en América Latina*, Siglo XXI Editores, Argentina, 2009.
- 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.

- Eder, Klaus (1999), "Societies Learn and yet the World is Hard to Change", *European Journal of Social Theory* 2: 195
- Fairclough, Isabela and Fairclough, Norman (2012), *Political discourse analysis: a method for advanced students*, England, Routledge.
- Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (2012). *Más allá del desarrollo*. Quito: Ediciones Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg.
- Gudynas, E. (2004). *Economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: CLAES.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Huaco Palomino, Marco A. (2012), *Procesos constituyentes y discursos contra hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y Religión. Ecuador, Perú y Bolivia*, CLACSO, Colección Sur-Sur, Buenos Aires.
- Informe de Desarrollo Humano (2012). *Bienestar subjetivo: El desafío de repensar el desarrollo*. Santiago: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Larraín, Jorge (2005), *¿América Latina moderna?: globalización e identidad*, LOM Ediciones.
- Lunn, Jenny (2009), "The Role of Religion, Spirituality and Faith in Development: a critical theory approach", *Third World Quarterly*, Vol. 30, No.5, pp.937-951.
- Max-Neef, M., Elizalde, A. & Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana: Una opción para el futuro*. Estocolmo: CEPALUR/Fundación Dag Hammarskjöld.
- 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.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*. Madrid: Encuentro Ediciones.
- Noy, D. (2009a). Material and spiritual conceptions of development: A framework of ideal types. *Journal of Developing Societies*, 25, 275-307.
- Núñez del Prado, J. (2011). Desarrollo-vida-felicidad. Paradigmas de desarrollo. Cosmovisiones de vida. Aspiraciones de felicidad. En F. Wanderley (Coord.), *El desarrollo en cuestión: Reflexiones desde América Latina* (pp. 283-318). La Paz: CIDES-UMSA y Oxfam.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pelfini, A. (2011). De la opción preferencial por los pobres a la opción por los vulnerables. Sobre la aún pendiente incorporación de la racionalidad ambiental en la Iglesia

Católica. En M. Eckholt (Ed.): *Prophetie und aggiornamento: Volk gottes auf dem Weg: Eine internationale festgabe für die bischöfliche Aktion* (pp. 243-251). Berlín: Lit.

Prada Alcoreza, Raúl (2009 ), "Más allá del capitalismo y la modernidad".

Rakodi, C. (2012). A framework or analyzing the links between religion and development. *Development in Practice*, 22(5-6), 634-650.

Rist, Gilbert (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, traducción de Adolfo Fernández Marugán. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Salas, R. (2003). *Ética intercultural. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.

Sousa Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI/Clacso, México.

Tapia, Luis (2011), "El tiempo histórico del desarrollo", en: Wanderley Fernanda (2011), (Coordinadora), *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, La Paz, Bolivia CIDES / UMSA.

Thomas, A. (2000). Meanings and views of development, en: T. Allen & A. Thomas (Eds.), *Poverty and development into the 21st Century* (pp. 23-48). Oxford: 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) (Ed.) *Secularization. Volume IV. Comparative Sociology of De-secularization*, SAGE Publications.

Vanhulst J. & Beling, A. E. (2012). El discurso del buen vivir: Sustentabilidad 'made in Latinoamérica'. *Nadir*, 4, 1-11.

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.

Viola Recasens, Andreu (2014), "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes ", *Íconos*, Revista de Ciencias Sociales Num. 48, Quito, enero 2014, pp. 55-72, FLACSO-Sede Académica de Ecuador.

Walsh, Catherine (2010), "Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements", *Development* 53(1), (15–21), *Society for International Development*.

Wanderley, F. (Coord.) (2011). *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES-UMSA y Oxfam.

Weber, Max (1993) [1922], *The sociology of religion*, Boston: Beacon Press.

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, Simon (2004), *¿Desarrollo / progreso ó summa qamaña de los ayllus andinos?*, El Alto.

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: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 36, No. 4, pp. 549-564.