



Auto-formación mundialogante y exploración de la eco-formación

Dr. Pascal Galvani

Por: Pascal Galvani¹

“La ecoformación enseña una naturaleza de escucha y de atención paciente y sentida. La fina escucha del medio ambiente, de otros y de sí.”

(Diario de un estudiante)

Introducción²

La mundialización influencia las prácticas de autoformación pluralizando las formas por las cuales cada persona toma forma y sentido. Los desarrollos de las telecomunicaciones, los transportes, migraciones sufridas o elegidas, pero también la difusión mediática se refuerzan en bucles retroactivos. Las situaciones multiculturales³ devienen en cotidianas entranando tantos mestizajes creativos como repliegues identitarios o xenófobos. Ello está presente en todas las culturas que

¹Pascal Galvani es Doctor en Ciencias de la Educación por la Université François Rebeais, Tours. Francia. Autor de de varios libros en temas relacionados con la autoformación, fenomenología, reflexividad, intersubjetividad, transdisciplinariedad, cruzamiento de saberes con las tradiciones amerindias. Posee amplia experiencia como formador de formadores. Es miembro de diversos centros y grupos internacionales de investigación: entre ellos el Centro de Investigación Transdisciplinaria (CETRANS) de la Universidad de Sao Paulo, Brasil; el Grupo de Investigación para la Autoformación en Francia (GRAF) del cual es fundador; el Grupo de Investigación para la Ecoformación (GREF), Université de Paris VIII et Tours; del Grupo de Réseau Québécois pour la Pratique des Histories de Vie (RQPHV). Actualmente es profesor del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de Québec en Rimouski, Canadá.

² Traducción al español por: Ana Cecilia Espinosa Martínez

³ Los prefijos: multi, inter y trans son a veces utilizados indiferentemente que se trate de culturas o de disciplinas. En este artículo el prefijo multi (ou pluri) refiere a las situaciones en las que las culturas (o las disciplinas) son simplemente yuxtapuestas; el prefijo inter refiere a las situaciones que comportan los intercambios, las transferencias, los mestizajes (de conceptos, de visiones, de prácticas, etc.); el prefijo trans refiere a lo que está entre, a través y más allá de las culturas o de las disciplinas.

Édouard Glissant nombra el *Tout-monde* y obliga a cada persona a formarse, para bien o para mal, a partir del diálogo intercultural de las humanidades (Glissant, 2009).

Actualmente, las novelas japonesas, latino-americanas, africanas son publicadas en lenguas europeas y las novelas europeas son publicadas en Asia, en Oriente, en África y en las Américas. Las traducciones de una lengua a la otra, de novelas, ensayos, libros filosóficos, permiten a cada cultura nutrirse de todas las culturas del mundo, alimentando con sus obras propias un caldo de cultura planetaria. El desarrollo, todavía limitado de este caldo de cultura es un rasgo que distingue a la segunda parte del siglo XX y debería amplificarse en el siglo XXI, favoreciendo así la mundialización de la comprensión. (Morin, 2000, p. 115)

Llamamos *autoformación mundialogante* a los procesos de concientización emancipadora producidos por esta puesta en diálogo de las visiones del mundo y de los modos de subjetivación.

Pero la mundialización es también el lugar de las crisis ecológicas y económicas superiores. Todos nuestros gestos cotidianos se encuentran religados a los equilibrios planetarios amenazados y exigen el desarrollo de nuevas relaciones ecoformadoras con el medio ambiente. ¿Cómo desarrollar una ingeniería de formación que permita explorar, concientizar y poner en diálogo las prácticas emergentes de ecoformación y de autoformación mundialogante? Para avanzar sobre esta cuestión, situaremos en un primer tiempo la autoformación como concientización emancipadora, antes de presentar una experiencia de ecoformación

intercultural con representantes de las culturas amerindias del Norte de Quebec.

I. La autoformación como concientización emancipadora de formas de vida

La aproximación fenomenológica de las historias de vida en formación ha abierto algunas pistas de comprensión de la dimensión formadora de las experiencias interculturales (Lani-Bayle y Mallet, 2006). Aquí, la formación es vista como un proceso vital y permanente que nace de la interacción compleja entre el sujeto y el medio ambiente físico y social.



La autoformación designa la acción del sujeto para su puesta en forma y toma de sentido. Ella es un proceso fundamentalmente complejo⁴ que emerge de los informes entre el sí (auto), los otros (hetero) y las cosas (eco) (Pineau, 2000). La formación entonces es vista como una interacción sistémica de auto-eco-re-organización que articula, en una tensión fértil, los procesos de subjetivación, socialización y ecologización (Morin, 2008). En esta perspectiva, la autoformación se caracteriza por un doble movimiento de retroacción del sujeto sobre los determinismos medioambientales y de

⁴ La complejidad es un tejido (complexus: lo que está tejido entre) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: ella pone la paradoja de lo uno y de lo múltiple. (E. Morin, 2005, p. 21)

recursividad transformadora del sujeto sobre sí mismo. Originalmente producida y formada por el medio ambiente físico y social, la autoformación designa la acción auto-eco-re-organizadora del sujeto (autos) sobre su propia formación (Morin, 1980). Ella entremezcla la concientización transformadora del medio ambiente físico y social por el sujeto (*retroacción*), y la concientización auto-reorganizadora del sujeto por sí mismo, sobre sí mismo (*recursividad*).

Esta concepción compleja de la autoformación re-liga (ensanchándola a los conocimientos científicos contemporáneos) la antigua tradición humanista de la formación, desarrollada en la hermenéutica y la fenomenología. La tradición humanista ilustrada por Goethe, Hegel o Dilthey, considera así que la formación es el proceso por el cual un ser humano trasciende los *prejuicios* y las *tradiciones culturales* que le formaron para abrir su horizonte de comprensión a la alteridad de las otras visiones del mundo.

Es justamente eso, que en consecuencia de Hegel, nosotros vamos a deliberar y poner de relieve como la característica general de la formación: la apertura mantenida a la alteridad, a otras, y a más generales, perspectivas. Hay en ella un sentido general de la medida y de la distancia con relación a sí, de donde procede una elevación, más allá de sí, a lo universal. Replegarse en relación a sí mismo y a los fines privados, es mirarlos como los otros los ven. (Gadamer, 1996, p. 33)

La autoformación es el proceso de concientización y de emancipación de los prejuicios, concepciones particulares, visiones de mundo heredadas y preconcebidas. Desde estepuntodevista toda comprensión del "otro" es al mismo

tiempo comprensión de “sí “ en el sentido de que ella supone que el que comprende se da cuenta de que lo que tomaba inicialmente por evidencia de la realidad es, de hecho, sólo una faceta, una posibilidad entre otras.

Reconocer en el extranjero lo que nos es propio y conseguir vivir en él, tal es el movimiento fundamental del espíritu, entonces el ser no es sino el retorno a sí a partir del ser-otro. (Gadamer, 1996, p. 30)

La fenomenología-hermenéutica nos muestra que la autoformación es esencialmente un proceso de comprensión de la existencia por concientización reflexiva (fenomenología) y comprensión dialógica (hermenéutica) de las experiencias vividas. Es decir, se trata de concientizar la incompletud de todo punto de vista sobre la realidad. Esta conciencia es fundamentalmente trans-disciplinaria y trans-cultural porque se abre al hecho de que la realidad es *trans*; es decir, como lo significa el prefijo “trans” *entre, a través y más allá* de todas las representaciones, de todas las disciplinas y todas las culturas.

1.1 La autoformación en la experiencia dialógica intercultural

En su sentido antropológico la cultura designa el horizonte de sentido común a un conjunto humano. Las culturas son compuestas y movientes. Las culturas emergen del magma de las interacciones entre individuos en sedimentación de los valores y formas de vida por los mitos, los ritos, las instituciones, los saberes, las lenguas, etc. (Castoriadis, 1975; Durand, 1969). Con esta sedimentación, las culturas se sitúan en niveles de realidad espacio-temporales que engloban al de los individuos: familias, medios sociales, civilizaciones, etc. Las dimensiones

socioculturales retro-actúan sobre los individuos que las forman. Ellas condicionan *visiones del mundo* que organizan el sentido de la experiencia a todos los niveles de realidad de la vida humana. Las visiones de mundo no se dan solamente en forma de saber consciente y reflexivo sino también de imágenes y de comportamientos que forman el horizonte de sentido de nuestra comprensión. Cada visión del mundo es el producto dialógico de las experiencias personales de vida y de las imágenes del mundo, vehiculizadas en una época socio-histórica.

La forma de vida o visión del mundo no se limita pues a la dimensión teórica o epistémica de los saberes reconocidos conscientemente en una cultura. Ella estructura mucho más profundamente la visión del mundo por sus *dimensiones escondidas* (Hall, 1971). Nuestra visión del mundo está muy profundamente incorporada en las dimensiones: sensorio-motrices, tácitas y no verbales de los comportamientos y de los ritos (Hall, 1984, 1997). Es estructurada, finalmente también, de manera no consciente y no reflexiva en la dimensión simbólica y mitopoiética (Castoriadis, 1975; Durand, 1969; Eliade, 1987; Morin, 1997).



La autoformación es un proceso de auto-concientización y de auto-transformación de visiones-de-mundo en el cual emerge todo sujeto humano y el cual constituye las

matrices inconscientes de sus representaciones. Estas matrices, de donde emerge el sujeto y su percepción del medio ambiente, son llamadas *formas de vida* por Wittgenstein. Cada *forma de vida* funciona como un horizonte de sentido que no es percibido conscientemente como tal. Para Wittgenstein, es en el horizonte de sentido compartido de las formas de vida que todo discurso puede tomar sentido.

La inseparabilidad de la Trinidad individuo-sociedad-especie (Morin, 2001) obliga a pensar en la interacción de los diferentes niveles de realidad antropológica, sociológica e individual de las formas-de-vida. En el nivel antropológico, las formas-de-vida son condicionadas por las formas biológicas y fisiológicas comunes de todos los seres humanos. Más allá de los particularismos culturales, existen muchas invariantes de la especie humana. “La *‘manera de ser’ propia de todos los seres humanos comporta así un cierto número de reacciones típicas frente a ciertos acontecimientos o sensaciones. Existen gestos o rictus que asociamos ‘instintivamente’ con el dolor.*” (Clément, 1996, p. 11).

Pero las formas-de-vida humana son también profundamente conformadas por los niveles de realidad sociales y culturales. Las sociedades se mantienen instituyendo ciertas formas-de-vida en forma de tradiciones y de modos de educación (Castoriadis, 1975). Para Dilthey el nivel histórico y cultural de las formas de vida corresponde a las *visiones-de-mundo* (Weltanschauung). El concepto de *visiones del mundo* (Weltanschauung) introducido por Kant ha sido desarrollado por Dilthey para designar *las interpretaciones de la realidad* que cada uno construye y

transforma por su experiencia en una situación socio-histórica cultural.

Nuestra concepción y nuestra apreciación de la vida y del mundo cambian constantemente, como sombras de nubes que se deslizan sobre un paisaje. (...) De todas partes surgen las interpretaciones de la realidad: Weltanschauungen. ¡Estas interpretaciones querrían decir el significado del mundo todo, como una proposición expresa un sentido determinado! ¡Y sin embargo, cuán variables son en el seno del mismo individuo! Ellas se transforman gradualmente o súbitamente, bajo la acción de la experiencia. (...) Su diversidad es condicionada por el tiempo y el lugar. (Dilthey, 1947, pp. 379-380)

A estos dos primeros niveles de realidad antropológica y cultural de formas-de-vida, añadiremos el nivel individual de la autoformación. Es decir las formas-de-vida que se conforman en la práctica cotidiana por la acumulación de las experiencias vividas (*lebenswelt*) bajo formas de *visiones-de-mundo*, de costumbres y de prejuicios personales.

Estos tres niveles de realidad –antropológico, cultural y personal– de las formas de vida o visiones de mundo, permite comprender por qué el diálogo y la comprensión interculturales son a la vez imposibles y posibles. Sólo puedo comprender a otros seres humanos porque yo emerjo como ser humano en y por las formas-de-vida dadas por la cultura. Pero esta herencia sociocultural y personal se da como un horizonte de sentido que se identifica en primer lugar con la realidad misma. Es el encuentro y el choque de la incomprensión de las otras formas de vida que puede provocar la conciencia de la

relatividad y particularidad de mis formas de vida y visiones del mundo, constituidas por mis experiencias y mis orígenes socioculturales.

Es precisamente la incompletud de cada uno de los niveles de las formas de vida que permite la apertura y circulación de la toma de conciencia. El nivel individual abre una interpretación crítica del condicionamiento socio-cultural de origen por la aplicación que la experiencia vivida implica en lo cotidiano. Los encuentros interculturales abren las costumbres construidas por la experiencia en los medios sociales cotidianos. El nivel antropológico abre la posibilidad de percibir, en el diálogo intercultural, resonancias trans-culturales que relacionan las experiencias biocognitivas individuales con las de todo ser humano (Galvani, 2003, 2005a; Galvani y Rugira, 2002)

1.2 El paradigma bio-cognitivo de la enacción

En la perspectiva abierta por Piaget y desarrollada en el paradigma de la enacción (Varela, Thompson, y Rosch, 1993) la cognición se funda *sobre la actividad concreta de todo el organismo*, es decir sobre el acoplamiento sensorio-motor (Varela, 1992, p. 24). Es el acoplamiento estructural el que hace co-emerger el sujeto y el mundo. Hay una *especificación mutua* del sujeto y del objeto que evita la lógica «del interior contra el exterior» (Varela, et al., 1993, p. 234). El conocimiento no es ni una proyección simple del sujeto ni una representación simple y construida. El conocimiento como enacción es *encarnada*:

1) *la cognición depende de las experiencias que implica el hecho de tener un cuerpo dotado de diferentes capacidades sensorio-motrices;*

2) *estas capacidades se inscriben en un contexto biológico y cultural más ancho.* (Varela, 1992, p. 28).

En lo cotidiano del *mundo-de-vida*, la recurrencia de los esquemas de interacción entre el sujeto y el mundo crea las *micro-identidades* con sus *micro-mundos correspondientes* (Varela, 1992, p. 26). Los micro-mundos y estas micro-identidades recurrentes son niveladas o etiquetadas en el lenguaje e incorporadas al habitus y al sentido-común. Para la fenomenología hermenéutica “*el mundo vivido es en realidad un conjunto de precomprensiones o (...) de presuposiciones sedimentadas en segundo plano*” (Varela, et. al., 1993, p. 47).

El punto central de esta orientación no-objetivista es la idea de que el conocimiento es el resultado de una interpretación permanente que emerge de nuestras capacidades de comprensión. Estas capacidades echan raíces en las estructuras de nuestra corporeidad biológica, pero son vividas y probadas dentro de un dominio de acción consensual y de historia cultural. (Varela, et al., 1993, p. 211)

El acoplamiento cognitivo que produce nuestras representaciones del mundo por nivelación de las recurrencias significativas se refiere prioritariamente a la estabilidad del sistema cognitivo (Maturana y Varela, 1994). Entonces las experiencias interculturales y los viajes son precisamente unas situaciones donde estas recurrencias no funcionan. Las costumbres de acción no son ya válidas frente a los acontecimientos imprevistos. En un país extranjero, otra región, otro barrio u otro medio profesional, estas costumbres de acción incorporadas en forma de disposiciones que actúan y de micro-mundo recurrentes no funcionan más. Entonces todas las

actividades diarias, hasta las más simples, deben ser alcanzadas a modo de aprendizaje y de manera reflexiva (Varela, 1992, p. 26). La experiencia intercultural y el viaje des-estabilizan los acoplamientos recurrentes memorizados bajo formas de hábitos de acción. La evidencia cotidiana del *mundo-de-vida* es disuelta. Pero el “ruido” provocado por esta disolución es potencialmente la fuente de una reorganización más compleja. La autoformación se alimenta del *ruido*, de la incertidumbre y de la inestabilidad.

La “ máquina viva”, contrariamente a las máquinas artificiales, lejos de degradarse bajo el efecto del “ruido”, del “desorden”, se sirve de ellos. Incluso más, el crecimiento de la complejidad, lejos de disminuir la parte del ruido tolerado, la aumenta. (Morin, 1973, p. 29)

La ruptura de hábitos y la inadaptación de saberes incorporados puede ser la ocasión de poner en suspensión las evidencias constituidas en la memoria (*époché* fenomenológica). Esta suspensión transforma el modo de presencia. La discontinuidad permite pasar del modo casi automático de la costumbre o del hábito, al modo de la presencia atencional.

Resulta que la llave de la autonomía reside en el hecho de que un sistema vivo encuentra el camino apropiado hacia el mundo siguiente, utilizando sus recursos para actuar según le conviene. Y son las rupturas, las coyunturas que articulan los micro-mundos, las que son la fuente de la autonomía y de la creatividad en la cognición viva. Hay que, pues, examinar este sentido común sobre una micro-escala, por que es durante las rupturas que el nacimiento de lo concreto se efectúa. (Varela, 1992, p. 28)

Hacer la experiencia de otras formas-de-vida y de otras visiones-de-mundo es pues *liberarse de lo conocido* (Krishnamurti, 1991) y estimula los procesos de autoformación. En la perspectiva biocognitiva la identidad del sujeto no está congelada. El sí (*autos*) es *no-sustancial*, sino fundamentalmente virtual. Incluso si la memoria y la narración permiten crear la identidad narrativa de un sujeto (Ricoeur, 1990), el ‘*sí mismo*’ está constituido, de hecho, de una multitud de micro-identidades.

1.3 Lo cotidiano como domesticación del mundo-de-vida

Para comprender los efectos transformadores de la experiencia intercultural y del viaje, es probablemente útil hacer un rodeo por sus contrarios aparentes: la *residencia* y lo *cotidiano*. La fenomenología de lo cotidiano muestra en efecto cómo el *mundo-de-vida* ordinario, lejos de ser una repetición simple y estática del mismo es, de hecho, un proceso constante de familiarización de la misma extrañeza de la vida vivida. La recurrencia cotidiana de los micro-mundos y micro-identidades tiene por función domesticar, des-problematizar, cotidianizar, la extrañeza fundamental de la experiencia de la vida (Bégout, 2005, p. 333).

...la cotidianización, esta operación casi metabólica de ajustamiento entre el individuo y su medio ambiente, representa una de las prototécnicas fundamentales de autoformación material del hombre por el hombre, teniendo como objetivo sustraerlo de la desmesura de su estado original. (Bégout, 2005, p. 313)

La *cotidianización* consiste en producir un mundo cierto en el cual se pueda descansar

con toda confianza, un mundo que sigue su curso (ibid). La situación primitiva del humano, está dialécticamente entre *mantener o conservar el sí en la domesticación del mundo y la apertura a todo lo otro.*

...el hombre es ante todo un ser cotidiano, en tanto que procura transformar discretamente su ser-al-mundo originalmente inseguro en una existencia regular y familiar. (Bégout, 2005, p. 314)



Los momentos críticos de la existencia como los duelos, las separaciones, pero también los viajes y las migraciones, son la ocasión de reabrir la *incertidumbre primitiva que lo cotidiano ha enmascarado, pero a lo que no ha dado realmente muerte* (Bégout, 2005, p. 333). La formación entendida como el proceso vital y permanente de puesta en forma del sí, implica una dialéctica antagonista entre la conservación de la identidad estable de sí mismo y la adhesión auténtica del sí (*ipséité*) a lo inmediato vivido, que emerge en el instante (Jankélévitch, 1954, 2002; Ricoeur, 1990).

El hombre ordinario combate pues sobre dos frentes: contra la incertidumbre original del mundo, de la que él procura sustraerse, pero también contra una

certeza demasiado grande y demasiado fuerte a causa de aquello que lo cotidiano marchita en un universo de convenciones rígidas. (Bégout, 2005, p. 590).

Podemos entonces comprender por qué, el viaje debe ser inhabitual para guardar su fuerza de transformación. A la inversa, cuando el viaje se vuelve una costumbre, corre el riesgo de convertirse en una huida de lo real, perdiendo su potencial transformador. Los que hacen del viaje un modo de vida, se ven amenazados de recrear una rutina. Cuando el viaje mismo se convierte en una costumbre, está de vuelta en el *cotidianismo*.

el hombre no puede vivir de forma duradera en la sola exposición extática a la excentricidad del infinito; ésta tiene sólo un tiempo (toda aventura se transforma inexorablemente en rutina, y cumple entonces la otra parte no falible de la naturaleza humana: la aspiración a la estabilidad), y la exigencia existencial de asegurar su propia conservación, implica la necesidad imperiosa de delimitar áreas claras de familiaridad que reabsorben la extrañeza del mundo. (Bégout, 2005, p. 331)

El viaje es transformador si conserva su cualidad de extrañamiento y de prueba. Es precisamente lo que procura evitar el “turismo”. Michel Fabre muestra que la dimensión formadora del viaje se constituye a partir de cuatro elementos fundamentales: *el desplazamiento, los acontecimientos, el deseo de saber y la búsqueda.*

...la existencia itinerante nos pone completamente fuera de nosotros. Ella nos proyecta y nos “expone”. No sólo nuestra presencia se oculta, sino

igualmente nuestro aquí. La existencia del viajero se define integralmente como un pasaje. Decimos, por otra parte, que él está de paso, que es un pasante. Este pasaje es una forma de sobre-existencia, porque él porta en los extremos este «ser fuera de sí» que nos constituye. Y, al mismo tiempo, él revela la vida humana en sí misma. Llamaremos “aventura” a esta mezcla de exposiciones, de acontecimientos y de proyectos que definen el viaje (Fabre, 2003, p. 44).

Entonces la experiencia del extranjero equivale a un extrañamiento personal, una manera de volverme otro y diferente de mí mismo (Bégout, 2005, p. 420).

la experiencia de ser extranjero es de las que nos hacen comprender que nuestro mundo cotidiano no es «todo el mundo», hay, más allá de él, otros mundos y otros mundos cotidianos. Pero más profundamente, si todo encuentro con un extranjero desconcierta, es porque reenvía la inquietud original del mundo, que el proceso de cotidianaización tiene como función apaciguar. (Bégout, 2005, p. 424)

2. Una ingeniería de información por la exploración de las experiencias de eco-formación

Frente a la necesidad de una transformación de nuestras relaciones con el medio ambiente, hicimos la hipótesis de utilizar la potencia formativa de la autoformación mundialogante para crear un proceso de investigación-formación basado en la exploración de la ecoformación en diálogo con interventores amerindios (Galvani, 2000, 2001a, 2001b, 2005b, 2005c). Desde el 2002 este proceso de investigación-formación intercultural se desarrolla en la Universidad de Quebec en Rimouski, Canadá. Las formaciones se dan bajo la

forma de seminarios intensivos de 6 días en el bosque, cerca de un lago y de un río. La sesión es co-animada por formadores de la universidad⁵ y los formadores amerindios⁶.

Hablar de eco-formación es nombrar la influencia del medio ambiente sobre el proceso de formación humana. Llamamos ecoformación a la relación personal, sentida y sensible, que se edifica en la interacción entre el sí, las cosas y el mundo⁷. ¿Cómo concientizar y explorar nuestras relaciones formadoras con el medio ambiente? ¿Cómo volverse disponible para estas relaciones ecoformadoras? Si el diálogo intercultural con las culturas amerindias puede ser una vía de reflexión sobre nuestro propio imaginario de la naturaleza, ¿cómo entrar en diálogo con la visión amerindia del mundo?

Dos principios estructuran la ingeniería de esta formación: un principio reflexivo de concientización de las experiencias vividas y un principio dialógico de intercomprensión del sentido de las experiencias.

2.1 Principio de co-formación experiencial reflexiva

El principio de reflexividad consiste en suscitar y desplegar la toma de conciencia por los participantes de las experiencias que construyeron sus propias preconcepciones de la ecoformación. Este principio de inspiración fenomenológica se refiere a la concientización y a la descripción de los fenómenos, lo más cerca posible de la

⁵ Denise Pilon, Pascal Galvani.

⁶ Roger Echaquan (Atikamekw), Dolorès Contré Migwans (Ojibway), Jean-Claude Buckell (Innu), Lise Jourdain (Innu), Paul Blacksmith (Innu).

⁷ Ver al respecto, el número 148 de la revista Educación Permanente «Para una ecoformación» y las publicaciones del GREF Groupe de Recherche sur l'écoformation (Barbier & Pineau, 2001; Cottureau, 2001; Moneyron, 2004; Pineau, Bachelart, Cottureau, & Moneyron, 2005).

experiencia vivida. Se trata de reflexionar sobre el doble sentido del término: no solamente de reflexionar intelectualmente sino también como un espejo, de operar una reflexión y un reflejo de sus experiencias, proponiendo a cada participante un tiempo para describir aquellas vivencias significantes de su relación con el medio ambiente.

En las culturas amerindias, la manera tradicional de explorar el conocimiento consiste en compartir las narrativas e historias de las experiencias. Cada uno cuenta entonces lo que vivió y percibió (Brumble, 1993; Galvani, 1998). Se trata de un respeto escrupuloso de lo que ha sido percibido en la experiencia. Todo discurso que se aventura más allá, como es el caso de la generalización y de la abstracción, es considerado como en gran riesgo de mentira o de reducción. Al restituir escrupulosamente la percepción de la experiencia, se trata también de dejar abiertas las posibilidades infinitas de nuevas comprensiones (Galvani, 1997).



Para generar los medios de concientizar e intercambiar sobre las experiencias de ecoformación hace falta que cada participante pueda describirlos. Se propone entonces a los participantes explorar experiencias de ecoformación vividas en el pasado, mediante un taller de escritura. Cada persona es invitada a explorar esos momentos, recordando cómo, y con qué elementos del mundo se sintió significativamente relacionada: ¿A qué se parecen estos momentos? ¿Cuáles son los elementos naturales que los componen? ¿Cuáles son los aprendizajes obtenidos en estas relaciones? Este trabajo de exploración se realiza con diversos soportes escritos y orales o pictográficos y según una variedad de registros descriptivos, poéticos y analíticos, etc. Cualquiera que sea el registro privilegiado, estas descripciones deben ser ancladas en la memoria sensorial de las experiencias significativas vividas. La puesta en común se hace bajo la forma de un primer círculo de la palabra.

Esta primera toma de contacto, que ocupa los dos primeros días de trabajo, pone de manifiesto los primeros elementos de ecoformación que muestran cómo establecemos todas las relaciones significativas con lugares, elementos, animales, etc. Cada persona tiene sus propios lugares de re-nacimiento y de resurgimiento. Cada uno sabe cuánto ciertos paisajes lo llaman, lo inspiran, lo dinamizan. Cada uno tiene sus lugares unificantes e inspiradores: algunos se sienten llamados por los paseos marítimos; otros por las riberas, las cumbres o los desiertos. Es en este sentido que para Eliade el individuo moderno tiene siempre sus lugares sagrados (Eliade, 1987) a pesar de la visión racional del espacio como

extensión simple y mensurable. Son los lugares donde el sentido circula entre los diferentes niveles prácticos, teóricos y poéticos de la experiencia vivida.

Los participantes son luego invitados a experimentar algunas prácticas de ecoformación amerindias: preparar y vivir en una tienda tapizada con hojas de pino, sumergirse solos en bosque, caminar silenciosamente, observar y ponerse a la escucha de las inspiraciones o de las resonancias interiores producidas por los fenómenos naturales. Pero también llevar la atención a las intuiciones, a las reflexiones, a los sueños que surgen en: la participación de la vida cotidiana, la preparación de la comida, el mantenimiento del fuego, las actividades.



Tiempos de reflexión personal permiten a cada uno tener un diario de la sesión. Diario a partir del cual se hace el análisis reflexivo de las experiencias para elaborar un trabajo de síntesis posterior al seminario. Varias aproximaciones reflexivas son propuestas:

- La resonancia poética a través de Haikus (poemas), el blasón, cuentos o historias de los sueños despiertos;
- La descripción mediante un cuento o narrativa de la experiencia, la síntesis de su diario;

- El análisis teórico para la discusión de uno o varios artículos y documentos entregados a los participantes;
- El desarrollo práctico para la concepción de nuevos caminos de ecoformación en otro contexto.

2.2 Principio de inter-comprensión dialógica: la puesta en diálogo de las interpretaciones

La puesta en diálogo intersubjetivo de las producciones reflexivas personales y sus interpretaciones es el segundo principio fundamental de esta exploración intercultural de la ecoformación. Esta exploración intersubjetiva se hace en grupo. Ella pluraliza las comprensiones de la experiencia y favorece la conciencia y la des-centración de los puntos de vista y de los prejuicios individuales. La autoformación supone en efecto un doble proceso de emancipación de los determinismos sociales heredados e incorporados.

La etimología de la palabra diálogo nos reenvía por una parte al prefijo *dia*, que indica entre dos, y al sustantivo *logos* que significa a la vez razón, sentido y palabra. El diálogo, es la práctica que hace emerger un sentido entre las palabras de los unos y otros. Es el lugar *donde encontramos un consejo* más bien que un lugar *donde damos un consejo* (Lhotellier, 2001). El proceso del «grupo de diálogo» (Bohm, 1996) se refiere a la intercomprensión y al rebasamiento de los puntos de vista particulares por la toma de conciencia de sus límites y por la integración de una visión global.

El objetivo es la inter-comprensión del fenómeno por los participantes más que el debate o la defensa de los puntos de vista. Definimos el *diálogo dialógico* como una práctica de diálogo orientado hacia la comprensión. En este sentido el diálogo

significa la emergencia del sentido entre las palabras. El diálogo dialógico tiene por finalidad comprenderse (a sí mismo y a los otros). Él se distingue así del debate y de la discusión, cuya etimología reenvía a la noción de percusión que busca por finalidad “convencerse” (a sí mismo y a los otros) (Bohm, 1996; Panikkar en Raine, 2005)

Estos intercambios se inspiran también en una tradición amerindia, la del *círculo de palabras*. En un círculo de palabras, cada uno es invitado a compartir su percepción de la realidad respecto de la pluralidad de los puntos de vista. El círculo del consejo alrededor del fuego, que simboliza la vida, es probablemente el primer lugar de exploración intersubjetiva de la humanidad desde paleolítico superior. Cada posición alrededor del círculo ofrece un punto de vista original pero incompleto. Ninguno de los puntos de vista puede aspirar a agotar la realidad y cada uno advierte la necesidad de comprender el conjunto de los otros puntos de vista sobre el círculo para tener una representación global de la vida. En un círculo de palabras, quien se expresa nunca es interrumpido y puede continuar hasta el fin con la expresión de su pensamiento.

En esta perspectiva reflexiva y dialógica el aprendizaje transformador opera según una dialéctica de los niveles de conciencia. El primer nivel de conciencia reflexiva sensorio-motor funciona en la adhesión adaptativa de la acción al flujo del acontecimiento. Narrar las historias de la experiencia vivida, produce un segundo nivel de conciencia reflexiva que Ricoeur nombra la identidad narrativa (Ricoeur, 1986, 1990). Las prácticas de las historias de vida en formación han mostrado cómo la puesta en diálogo intersubjetivo de las narrativas o cuentos de la experiencia vivida permite un distanciamiento crítico

revelando los puntos ciegos y los condicionamientos de los puntos de vista particulares (Le Grand y Pineau, 1993). A este segundo nivel de conciencia crítica, la dialéctica de *los puntos de vista* produce un fortalecimiento de la autorreferencia y la emancipación del sí con relación a los condicionamientos socio-históricos en los cuales se constituye. Pero el proceso reflexivo y dialogado de la formación no para allí. Después de la constitución de un sí auto-referente y su emancipación con relación a los condicionamientos sociales, queda la tercera dimensión emancipadora de conciencia de las determinaciones operadas por la *intencionalidad egocéntrica de sí mismo*. Sin este tercer momento, el aprendizaje queda anclado en las distorsiones y la auto-ilusión producidas por la identificación del sujeto con las determinaciones de su punto de vista egocéntrico (Morin, 2000).

La práctica del *diálogo dialógico* se abre pues a este tercer nivel reflexivo donde el sí toma conciencia de sus propias determinaciones, de sus propias ilusiones egocéntricas. La reciprocidad dialógica de los puntos de vista intersubjetivos permite al sí concientizar y suspender su intencionalidad egocéntrica fundamental. No se trata más entonces de emancipación externa con relación a los condicionamientos socioculturales del medio ambiente sino de emancipación interior con relación a la intencionalidad egocéntrica.

La autoformación está pues dialécticamente ligada, a la vez, al frente exterior de la emancipación de los condicionamientos socio-históricos heredados; pero también al frente interior de la emancipación de la intencionalidad que, en la misma fuente del sujeto, opera sin cesar una distorsión en la percepción de la realidad. La autoformación mundialogante no es

automática. Para sobrepasar el *imprinting* de los condicionamientos socioculturales, la *posesión por los sistemas de ideas*, y la *auto-ilusión* egocéntrica (Morin, 2000), ella implica una ingeniería de formación, para desarrollar una práctica y una ética de la comprensión.

2.3 Primeros elementos de comprensión intercultural de la ecoformación

No es posible presentar todos los aspectos de este género de formación. Ilustraremos simplemente aquellos elementos que emergen de manera fuerte en los trabajos de síntesis producidos por los participantes.

El primer descubrimiento producido por la exploración intercultural de la ecoformación es la paradoja de su unidiversidad. La relación ecoformadora con el medio ambiente es común a todos los participantes manifestándose para cada uno de manera totalmente singular. La exploración de la relación ecoformadora propia de cada uno muestra que emerge de un entrelazamiento hipercomplejo de los niveles de realidad individual, social y antropológico. Los participantes descubren la variedad de las relaciones ecoformadoras singulares en sus orígenes geográficos, sociales y culturales diversos y, en el mismo movimiento, abren y pluralizan así su práctica de ecoformación. La unidiversidad de las relaciones ecoformadoras deviene en el tercero incluido del diálogo transcultural que se establece entre los participantes.

En su producción de síntesis, los participantes subrayan también la amplitud del descubrimiento de las prácticas y de las concepciones amerindias de la naturaleza, más allá de los clichés y de los estereotipos positivos o negativos. Descubren que las prácticas y visiones amerindias implican

una relación de intimidad y de familiaridad con el mundo natural.

Esta experiencia de cuatro días me hizo darme cuenta que la naturaleza que me rodea es tan importante como el latir de mi corazón que me da la vida. Lo que puedo añadir además a esta experiencia, es que antes sabía que la naturaleza estaba viva, pero ahora puedo decir que ¡la he visto viva! (Diario de una participante)



Este descubrimiento permite concientizar cómo la cultura occidental desarrolló una relación de exterioridad con el mundo natural. El cuerpo, el medio ambiente, son percibidos allí como objetos manipulables. En la visión económica dominante, son recursos que hay que explotar y en la visión ecológica se trata de administrar y proteger al medio ambiente. Pero en ambos casos la naturaleza es concebida en una relación de exterioridad⁸. En las culturas amerindias, el territorio y las personas están en una relación de co-dependencia concebido sobre el modelo familiar. Un cuento tradicional atikamekw narra cómo los antepasados de los tiempos primeros se transformaron en abedules, en abetos, en arce, etc. para ofrecer a las futuras generaciones las fuentes de alimento, de medicina y de materiales para la fabricación de las raquetas o de las canoas⁹.

⁸ Ver al respecto la investigación de campo efectuada por Peter Raine en Nueva Zelanda implicando un diálogo entre las compañías de explotación forestales, los ecologistas y los representantes del pueblo Fidji (Raine, 2005).

⁹ Enseñanza oral dada por Roger Echaquan.

Los árboles, peñascos y ríos forman parte de la red familiar de interrelación y de co-dependencia. Cada lugar del territorio está marcado por memorias y recuerdos de los nacimientos, los encuentros, las aventuras y los decesos, hasta tal punto que contar la historia de la familia o describir lo que el territorio significa, de hecho, implica ir a lo mismo.

Mi relación con la naturaleza y la cultura amerindia también se transformó. Hoy, no sólo las miro y las aprecio, sino que tengo ganas de probarlas y hacerlas vivir en mí. (Diario de una participante)



El otro elemento fuertemente evocado por los participantes revela la formación experiencial de inmersión solitaria en la naturaleza. Estos momentos permiten a cada uno probar concretamente una relación ecoformadora íntima. Proveen también una base de experiencia común que los participantes pueden explorar luego en grupo en los círculos de palabras, según su propia perspectiva personal y cultural.

La ecoformación está cerca de lo innombrable: La naturaleza es un espejo sorprendente sobre el ser humano. Durante un paseo libre y solitario viví un encuentro con migo mismo. Lanzándome directo hacia lo desconocido, atravesé una prueba que me enseñó sobre la forma en la que abordo mi vida cuando surgen las dificultades. (...) La naturaleza me llevó hacia lo desconocido. En ella, me extravié; en mí, yo me perdí. En cierto punto, debí aprender a re-encontrarla. Cuando se está perdido, a menudo uno se siente solitario, abandonado. Calmándome, comencé a percibir nuevas concepciones sobre mi entorno. (Diario de un participante)

La tierra no es una simple extensión mensurable de materias orgánicas. Ella no se limita a un conjunto de interacciones mecánicas a las que el imaginario cartesiano luego positivista y finalmente economista quiso reducir el conjunto del universo. Con las ciencias de la ecología, la Tierra volvió a ser un organismo viviente con el cual participamos y del que nos nutrimos.

La ecoformación enseña una naturaleza de escucha y de atención paciente y sentida. La fina escucha del medio ambiente, de otros y de sí. La naturaleza posee recursos infinitos. Somos los niños de la naturaleza. Llevamos la naturaleza en nosotros. (Diario de un participante)

Para sacar provecho de los tiempos solitarios se sugiere a cada uno dejarse guiar por los lugares buscando los lugares privilegiados que lo llaman; de instalarse allí silenciosamente; de estar atento a la escucha, la mirada, el espíritu silencioso, y en fin, de observar lo que pasa *en sí y alrededor de sí*. Se trata de ser receptivo a lo que los lugares nos inspiran con relación a las preguntas existenciales que uno porta.

En general invitamos a los participantes a mantener una presencia atenta y silenciosa, tanto exteriormente como interiormente, y esto incluso, durante los desplazamientos y los momentos activos.

Escribo sentado en mi canoa, a la deriva. El sol alumbra el fondo del lago de reflejos dorados. Nubes y cielo azul se reflejan en el agua transparente. Floto sobre un cielo tapizado de rocas. No hay aquí ningunos rastros humanos. Los musgos, las rocas y los matorrales que bordean los lagos irradian pureza. Mi mirada se zambulle en su belleza silenciosa. ¿Es que el mundo natural nos habla de otro modo que a través de su transparencia? (diario de un participante)



La exploración de la ecoformación hace redescubrir que la relación con la tierra nutre también nuestra identidad. Dice que ella es nuestra casa (oïkos), es decir, que ella es nuestro 'interior'. La relación entre el sí y el mundo es un proceso de auto-ecoformación. Nosotros no existimos sólo a través de la lengua y de la cultura, sino también a través del mundo. Devenimos nosotros mismos y nos transformamos, en parte, por nuestras interacciones con las formas de la tierra, de sus paisajes, de sus climas, de sus estaciones, de sus plantas, de sus animales.

3. Conclusión

La co-presencia de las culturas en las situaciones multiculturales produce tanto nuevos integristas y crispamientos etnocéntricos como posibilidad de diálogos formadores.

La autoformación mundialogante no es pues automática sino que forma parte de las experiencias contemporáneas de formación elegidas y/o sufridas.

Ambas mundializaciones, económica y humanista, entremezclan sus efectos antagonistas en una complejidad caótica de pruebas sufridas, pero también de nuevas potencialidades que provocan los gérmenes de nuevas conciencias antropológicas, ecológicas y dialógicas. Frente a la amplitud de las crisis económicas, ecológicas y culturales, es urgente explorar las *contra-corrientes alternativas emergentes* (Morin, 2000).

Una visión más completa del desarrollo actual de la era planetaria permite identificar contra-corrientes que sobrepasaron el encerramiento local de su cultura, de su etnia y de su nación, para promover la segunda hélice mundializadora de resistencia a la dominación tecno económica propulsada por el cuatrimotor constituido por ciencia, técnica, industria y ganancia. (E. Morin, y al., 2003) 119

Para hacerlo, es deseable explorar las prácticas emergentes de ecoformación y de autoformación mundialogante. Aquí la práctica, como a menudo sucede, adelanta la teoría. Las nuevas prácticas de ecoformación se multiplican fuera de los caminos trillados y fuera de las instituciones de formación. Los expertos de experiencias de la autoformación mundialogante ya se encuentran en casa de un buen número de viajeros marginales en busca de sentido o de migrantes en busca de una vida mejor. Para concientizar y comprender estos saberes emergentes hay que desarrollar ingenierías de formación reflexivas y dialógicas de formación. Frente a las apuestas ecológicas e interculturales mundializadas, la responsabilidad ética de los practicantes de la formación es, probablemente, acompañar la emergencia de relaciones formadoras con el mundo y con los otros.

Bibliografía

- Barbier, R., & Pineau, G. (Eds.). (2001). Les eaux écoformatrices. Paris: L'Harmattan.
- Bégout, B. (2005). La découverte du quotidien. Paris: Allia.
- Bohm, D. (1996). On dialogue. London New York Routledge.
- Brumble, D. (1993). Les autobiographies d'Indiens d'Amérique. Paris: PUF.
- Castoriadis, C. (1975). L'institution imaginaire de la société. Paris: Seuil.
- Clément, F. (1996). Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales. Revue européenne des sciences sociales(<http://www.fabriceclement.net/index.html>), 155-168.
- Cottureau, D. (2001). Formation entre terre et mer, alternance écoformatrice. Paris: L'Harmattan.
- Dilthey, W. (1947). Le monde de l'esprit. Paris: Aubier Montaigne.
- Durand, G. (1969). Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Dunod.
- Eliade, M. (1987). Le sacré et le profane. Paris: Gallimard.
- Fabre, M. (2003). Le problème et l'épreuve : formation et modernité chez Jules Verne. Paris: L'harmattan.
- Gadamer, H. G. (1996). Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris: Seuil.
- Gadamer, H. G. (2001). La philosophie herméneutique. Paris: PUF.
- Galvani, P. (1997). Quête de sens et formation, anthropologie du blason et de l'autoformation. Paris: L'Harmattan.
- Galvani, P. (1998). Biographie et formation spirituelle amérindiennes. In G. Pineau (Ed.), Accompagnement et histoire de vie (pp. 205-220). Paris Montréal: L'Harmattan.
- Galvani, P. (2000). Apprendre enfin des indiens : une ouverture sur l'expérience transculturelle. In GUIART (Ed.), Marie Guyard de l'Incarnation, un destin transocéanique (Tours 1599 - Québec 1672) (pp. 375-386). Paris Montréal: L'Harmattan.
- Galvani, P. (2001a). Écoformation et cultures amérindiennes : enjeux interculturels. Éducation Permanente : Pour une écoformation, former à et par l'environnement(148), 85-95.
- Galvani, P. (2001b). Éducation et formation dans les cultures amérindiennes. Question de, n°123(Éducation et sagesse), Paris : Albin Michel, pp.157-185.
- Galvani, P. (2003). Pour une approche transculturelle de la formation. Cultures en mouvement : sciences de l'homme et société(56), 51-54.
- Galvani, P. (2005a). Les voies de l'être humain : l'exploration interculturelle de l'anthropo-formation. Pratiques de formation(47-48, Université Paris VIII), 131-148.
- Galvani, P. (2005b). Préface : Pour un dialogue entre Prométhée et Orphée. In P. Raine (Ed.), Le Chaman et L'écologiste, veille environnementale et dialogue interculturel (pp. 7-10). Paris: L'Harmattan.
- Galvani, P. (2005c). Retrouver la terre intérieure : une démarche d'écoformation en dialogue avec les cultures amérindiennes. In G. Pineau & R. Barbier (Eds.), Habiter la terre : écoformation terrestre pour une conscience terrienne (pp. 65-78). Paris Montréal: L'Harmattan.
- Galvani, P., & Rugira, J.-M. (2002). Du croisement interculturel à l'accompagnement transculturel en formation. Éducation Permanente, l'accompagnement dans tous ses états(153),

179-195.

Glissant, E. (2009). Philosophie de la relation. Paris: Gallimard.

Hall, Edward T. (1971). La dimension cachée. Paris: Seuil.

Hall, Edward T. (1984). Le langage silencieux. Paris: Seuil.

Hall, Edward T. (1997). L'ouest des années trente : découvertes chez les Hopi et les Navajo. Paris: Seuil.

Jankélévitch, V. (1954). Philosophie première, introduction à une philosophie du presque. Paris: PUF.

Jankélévitch, V. (2002). L'immédiat, cours à la Sorbonne 1959-1960 (Vol. CD audio). Paris: Frémeaux.

Krishnamurti, J. (1991). Se libérer du connu. Paris: Stock.

Lani-Bayle, M., & Mallet, M.-A. (Eds.). (2006). Evénements et formation de la personne : Ecartis internationaux et intergénérationnels (2 tomes). Paris: L'Harmattan.

Le Grand, J.-L., & Pineau, G. (1993). Les histoires de vie. Paris: PUF, Que sais-je?

Lhotellier, A. (2001). Tenir conseil, délibérer pour agir. Paris: Seli Arslan.

Maturana, H., & Varela, F. (1994). L'arbre de la connaissance. Paris: Addison-Wesley.

Moneyron, A. (2004). Transhumance et éco-savoir : reconnaissance des alternances écoformatives. Paris: L'Harmattan.

Morin, E. (1973). Le paradigme perdu: la nature humaine. Paris: Seuil.

Morin, E. (1980). La Méthode T2 La Vie de la Vie. Paris: Seuil.

Morin, E. (1997). Amour, poésie, sagesse. Paris: Seuil.

Morin, E. (2000). Les sept savoirs nécessaires à

l'éducation du futur. Paris: Seuil.

Morin, E. (2001). La Méthode T5 L'identité humaine. Paris: Seuil.

Morin, E. (2008). La Méthode. Paris: Seuil.

Pineau, G. (2000). Temporalités en formation. Paris: Anthropos.

Pineau, G., Bachelart, D., Cottureau, D., & Moneyron, A. (Eds.). (2005). Habiter la terre : écoformation terrestre pour une conscience planétaire. Paris: L'Harmattan.

Raine, P. (2005). Le chaman et l'écologiste : veille environnementale et dialogue interculturel. Paris: L'Harmattan.

Ricoeur, P. (1986). Du texte à l'action, essai d'herméneutique II. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1990). Soi-même comme un autre. Paris: Seuil.

Varela, F. (1992). Quel savoir pour l'éthique : Action, sagesse et cognition. Paris: La Découverte.

Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1993). L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine. Paris: Seuil.

