

MINISTERIO DE
educación

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA 

VICEMINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR DE FORMACIÓN PROFESIONAL
VICEMINISTERIO DE EDUCACIÓN REGULAR

**PROGRAMA DE FORMACIÓN COMPLEMENTARIA
PARA MAESTRAS Y MAESTROS EN EJERCICIO**

PROFOCOM



Unidad de Formación No. 12

Valores Espiritualidad y Religiones

Espiritualidad y religiones en el conocimiento humano

(Educación Regular)

Documento de Trabajo





© De la presente edición:

Colección:

CUADERNOS DE FORMACIÓN COMPLEMENTARIA

Unidad de Formación No. 12

Valores Espiritualidad y Religiones

Espiritualidad y religiones en el conocimiento humano

Documento de Trabajo - Segunda Edición

Coordinación:

Viceministerio de Educación Superior de Formación Profesional

Viceministerio de Educación Regular

Dirección General de Formación de Maestros

Instituto de Investigaciones Pedagógicas Plurinacional

Unidad de Políticas Intraculturales, Interculturales y Plurilingüe

Redacción y Dirección:

Equipo PROFOCOM

Cómo citar este documento:

Ministerio de Educación (2016). *Unidad de Formación Nro. 12 “Valores Espiritualidad y Religiones - Espiritualidad y religiones en el conocimiento humano”*. Cuadernos de Formación Continua. Equipo PROFOCOM. La Paz, Bolivia.

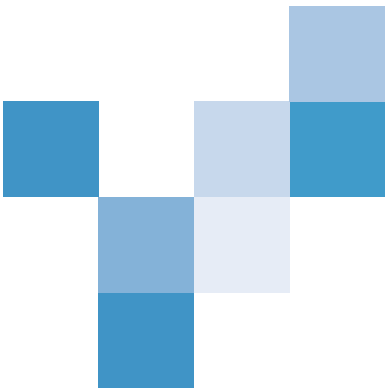
LA VENTA DE ESTE DOCUMENTO ESTÁ PROHIBIDA

Denuncie al vendedor a la Dirección General de Formación de Maestros, Telf. 2912840 - 2912841

Índice

Presentación	3
Introducción	5
Objetivo holístico	8
Criterios de evaluación	8
Uso de Lenguas Indígena Originarias	9
Momento 1	
Sesión presencial	9
Momento 2	
Sesiones de construcción crítica y concreción educativa	23
I. Actividades de autoformación	23
Tema 1: Espiritualidad y religiones en la filosofía.....	23
Tema 2: Diálogo entre la ciencia, la espiritualidad y las religiones.....	41
Tema 3: Espiritualidad y religiones en la sociología y psicología humana	52
II. Actividades de Formación Comunitaria	83
III. Actividades de Concreción Educativa	83
Momento 3	
Sesión Presencial de Socialización.....	83
Producto de la Unidad de Formación.....	83
Bibliografía.....	84







Presentación



El Programa de Formación Complementaria para Maestras y Maestros en Ejercicio (PROFOCOM) es un programa que responde a la necesidad de transformar el Sistema Educativo a partir de la formación y el aporte de las y los maestros en el marco del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo y de la Ley de la Educación N° 070 “Avelino Siñani - Elizardo Pérez” que define como objetivos de la formación de maestras y maestros:

1. Formar profesionales críticos, reflexivos, autocríticos, propositivos, innovadores, investigadores; comprometidos con la democracia, las transformaciones sociales, la inclusión plena de todas las bolivianas y los bolivianos.
2. Desarrollar la formación integral de la maestra y el maestro con alto nivel académico, en el ámbito de la especialidad y el ámbito pedagógico, sobre la base del conocimiento de la realidad, la identidad cultural y el proceso socio-histórico del país. (Art. 33)

Así entendido, el PROFOCOM busca fortalecer la formación integral y holística, el compromiso social y la vocación de servicio de maestras y maestros en ejercicio mediante la implementación de procesos formativos orientados a la aplicación del Currículo del Sistema Educativo Plurinacional, que concrete el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo aportando en la consolidación del Estado Plurinacional.

Este programa es desarrollado en todo el Estado Plurinacional como un proceso sistemático y acreditable de formación continua. La obtención del grado de Licenciatura será equivalente al otorgado por las Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros (ESFM), articulado a la apropiación e implementación del Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional.

Son las Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros, Unidades Académicas y la Universidad Pedagógica las instancias de la implementación y acreditación del PROFOCOM, en el marco del currículo de formación de maestras y maestros del Sistema Educativo Plurinacional, orientando todos los procesos formativos hacia una:

- “Formación Descolonizadora”, que busca a través del proceso formativo lidiar contra todo tipo de discriminación étnica, racial, social, cultural, religiosa, lingüística, política y económica, para garantizar el acceso y permanencia de las y los bolivianos en el sistema educativo, promoviendo igualdad de oportunidades y equiparación de condiciones a través del conocimiento de la



historia de los pueblos, de los procesos liberadores de cambio y superación de estructuras mentales coloniales, la revalorización y fortalecimiento de las identidades propias y comunitarias, para la construcción de una nueva sociedad.

- “Formación Productiva”, orientada a la comprensión de la producción como recurso pedagógico para poner en práctica los saberes y conocimientos como un medio para desarrollar cualidades y capacidades articuladas a las necesidades educativas institucionales en complementariedad con políticas estatales. La educación productiva territorial articula a las instituciones educativas con las actividades económicas de la comunidad y el Plan Nacional de Desarrollo.
- “Formación Comunitaria”, como proceso de convivencia con pertinencia y pertenencia al contexto histórico, social y cultural en que tiene lugar el proceso educativo. Esta forma de educación mantiene el vínculo con la vida desde las dimensiones material, afectiva y espiritual, generando prácticas educativas participativas e inclusivas que se internalizan en capacidades y habilidades de acción para el beneficio comunitario. Promueve y fortalece la constitución de Comunidades de Producción y Transformación Educativa (CPTe), donde sus miembros asumen la responsabilidad y corresponsabilidad de los procesos y resultados formativos.
- “Formación Intracultural, Intercultural y Plurilingüe”, que promueve la autoafirmación, el reconocimiento, fortalecimiento, cohesión y desarrollo de la plurinacionalidad; asimismo, la producción de saberes y conocimientos sin distinciones jerárquicas; y el reconocimiento y desarrollo de las lenguas originarias que aporta a la intraculturalidad como una forma de descolonización y a la interculturalidad estableciendo relaciones dialógicas, en el marco del diseño curricular base del Sistema Educativo Plurinacional, el Currículo Regionalizado y el Currículo Diversificado.

Este proceso permitirá la autoformación de las y los participantes en Comunidades de Producción y Transformación Educativa (CPTe), priorizando la reflexión, el análisis, la investigación desde la escuela a la comunidad, entre la escuela y la comunidad, con la escuela y la comunidad, hacia el desarrollo armónico de todas las potencialidades y capacidades, valorando y respetando sus diferencias y semejanzas, así como garantizado el ejercicio pleno de los derechos fundamentales de las personas y colectividades, y los derechos de la Madre Tierra en todos los ámbitos de la educación.

Se espera que esta colección de Cuadernos, que ahora presentamos, se constituyan en un apoyo tanto para facilitadores como para participantes, y en ellos puedan encontrar:

- Los objetivos orientadores del desarrollo y la evaluación de cada Unidad de Formación.
- Los contenidos curriculares mínimos.
- Lineamientos metodológicos, concretados en sugerencias de actividades y orientaciones para la incidencia en la realidad educativa en la que se ubica cada participante.

Si bien los Cuadernos serán referencia básica para el desarrollo de las Unidades de Formación, cada equipo de facilitadores debe enriquecer, regionalizar y contextualizar los contenidos y las actividades propuestas de acuerdo a su experiencia y a las necesidades específicas de las maestras y maestros.

Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN





Introducción



En la presente Unidad de Formación, se trabaja la *articulación* del desarrollo curricular (currículo base y regionalizado) y la realidad a través del acontecimiento¹ y por otra parte se aborda tres temas en cada área de saberes y conocimientos orientados a profundizar o ampliar los conocimientos del área o especialidad.

El ejemplo de *articulación* que se plantea, orienta el sentido de la implementación de los elementos curriculares del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo (MESCP).

Para el desarrollo del primer momento que se desarrolla en las ocho horas presenciales, en los ejemplos y ejercicios planteados en los cuadernos de cada área para la articulación o relación del desarrollo curricular y el “acontecimiento” (o el PSP), se recurre primero a la problematización del acontecimiento desde la visión del campo y el enfoque de cada área; la problematización nos ayuda a relacionar el desarrollo curricular con el PSP y en este caso el acontecimiento. Posteriormente se presentan ejemplos y ejercicios de problematización de los contenidos de los programas de estudio que nos pueden ayudar a que los conocimientos no se aprendan de manera repetitiva o memorística, sino a que las y los estudiantes principalmente comprendan de manera crítica estos conocimientos.

Cerrando estas actividades, se plantean preguntas que generan actividades orientadas a la concreción curricular pertinente al contexto donde se desarrolla el currículo. Esta manera de abordar los saberes y conocimientos (contenidos) se orientan a transformar nuestras prácticas educativas, porque la problematización nos conecta a las diferentes situaciones y aspectos de nuestra realidad (demandas, necesidades, problemáticas, sociales, económicas, culturales, etc.).

Para el segundo momento, de construcción crítica y concreción educativa, en las actividades de autoformación trabajamos tres temas o contenidos orientadas a profundizar y ampliar los conocimientos en la especialidad o el área que se han planteado en la sesión presencial de las

1. En la práctica educativa de maestras y maestros debe ser trabajado a través del Proyecto Socioproductivo (PSP). Es necesario aclarar que el “acontecimiento” como elemento articulador tiene sólo fines didácticos en las unidades de formación del PROFOCOM, por lo que debe quedar claro que el desarrollo curricular de los niveles del Subsistema de Educación Regular sigue siendo el elemento articulador (predominante) el PSP.



8 horas, que debe ser reflexionada críticamente a partir de lecturas de textos propuestos para este fin².

Para la actividad de formación comunitaria, se propone el texto “El grito manso” de Paulo Freire, como lectura obligatoria que debe ser trabajado por la CPTe de acuerdo a las actividades propuestas en esta Unidad de Formación.

En las actividades de concreción educativa, se plantea la concreción de los elementos curriculares que deben ser trabajados en la perspectiva de los aspectos reflexionados y trabajados en esta Unidad de Formación.

Para el tercer momento deberá socializarse las experiencias de maestras y maestros en la concreción de los elementos curriculares de acuerdo a las indicaciones en la Unidad de Formación.

Estas cuestiones deben ser aclaradas por las y los facilitadores al inicio de la sesión presencial de 8 horas, para ello trabajaremos organizados por Áreas de Saberes y Conocimientos; en las Sesiones de Construcción Crítica y Concreción Educativa (138 horas) se trabajará en las Comunidades de Producción y Transformación Educativa (CPTes) y en la Sesión Presencial de Socialización (4 horas), la actividad puede organizarse por áreas de saberes y conocimientos o por las CPTes, según las necesidades para un adecuado desarrollo de la sesión.

No obstante, al igual que en la Unidad de Formación No. 11 es necesario realizar algunas precisiones:

- Las actividades y/o tareas que se plantean en las diferentes Unidades de Formación del PROFOCOM en ningún caso deben significar la interrupción o alteración del normal desarrollo de las actividades curriculares de maestras y maestros en la Unidad Educativa; al contrario, los temas que se abordan en cada Unidad de Formación deben adecuarse y fortalecer el desarrollo curricular en la implementación de los elementos curriculares del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.
- Las facilitadoras y facilitadores del PROFOCOM de las Escuelas Superiores de Formación de Maestros y del Ministerio de Educación están en la obligación de aclarar oportunamente todas las dudas de las y los maestros participantes y no considerar las dudas planteadas por las y los participantes con acciones coercitivas. Deben orientarse adecuadamente la concreción de los elementos curriculares del MESCP, con explicaciones y ejemplos claros, de manera que las y los participantes sientan realmente que el PROFOCOM les ayuda a mejorar y transformar su práctica educativa.
- En los tres momentos del proceso formativo del PROFOCOM (ocho horas presenciales, 138 horas de concreción y 4 horas de socialización), deben realizarse de manera planificada las actividades propuestas en la Unidad de Formación correspondiente.

2. Las lecturas de los textos propuestos deben ser abordadas de manera crítica y problemática; no se trata de leer de manera pasiva, repetitiva o memorística; éstas deben generar el debate y discusión. No tienen la función de dar respuestas a las preguntas realizadas, sino son un insumo o dispositivo para que maestras y maestros abran el debate y profundicen los temas del área abordados.





- Los esquemas o estructuras del plan de clase (plan de desarrollo curricular) planteados en las Unidades de Formación son sugerencias; lo fundamental es que una planificación curricular contenga los elementos curriculares básicos para el desarrollo curricular: objetivo holístico, contenidos y ejes articuladores, orientaciones metodológicas, criterios de evaluación y producto (material o inmaterial).
- Todo trabajo de sistematización (registro organización de los datos, etc.), debe estar inexorablemente relacionado a la actividad del desarrollo curricular. La sistematización comprende la narración y/o descripción de todo lo que acontece diariamente en nuestras aulas o el proceso educativo. No puede realizarse el trabajo de sistematización al margen o aislado de nuestra experiencia y trabajo diario en aula o proceso educativo. Los materiales para la sistematización (datos) “no caen del cielo” se generan de nuestro trabajo en aula o proceso educativo que realizamos diariamente.
- Para orientar la sistematización las y los facilitadores deben dejar claro cómo se organizan los datos o información; cómo redactamos los diferentes apartados de nuestro informe de sistematización.

Los elementos que podemos destacar en la concreción del MESCP son:

- La articulación del **currículo** (contenidos, materiales, metodología, etc.) y la **realidad** (vocación y potencialidad productiva, problemas, necesidades, proyectos, aspiraciones, etc.); una forma de relacionar el currículo y la realidad es a través del Proyecto Socioproductivo.
- Otro elemento a destacar es la metodología Práctica, Teoría Valoración y Producción³; este tema –de manera específica– se ha abordado en la U.F. No. 4 y 5, sin embargo, es un elemento curricular fundamental del Modelo Educativo, por lo que en los procesos educativos (o las clases) deben desarrollarse aplicando estos “momentos metodológicos”, lo cual no es difícil, más bien ayuda a que las y los estudiantes “aprendan” y se desarrollen comprendiendo, produciendo, valorando la utilidad de lo que se aprende.
- También destaca el trabajo y/o desarrollo de las dimensiones Ser, Saber, Hacer y Decidir orientado a la formación integral y holística de las y los estudiantes; no sólo se trata de que la y el estudiante memorice o repita contenidos, sino debe aprender y formarse integralmente en sus valores, sus conocimientos, uso o aplicación de sus aprendizajes, y educarse en una voluntad comunitaria con incidencia social. Otros como el Sentido de los Campos de Saberes y Conocimientos (Cosmos y Pensamiento, Comunidad y Sociedad, Vida Tierra Territorio y Ciencia Tecnología y Producción), los Ejes Articuladores (Educación en Valores Sociocomunitarios, Educación Intra-Intercultural Plurilingüe, Convivencia con la Madre Tierra y Salud Comunitaria y Educación para la Producción), los Enfoques (Descolonizador, Integral y Holístico, Comunitario y Productivo).

3. Es importante recordar que estos “momentos metodológicos” están inexorablemente integrados; no son estancos separados; todo los momentos metodológicos están integrados o concebidos integradamente para desarrollar una visión holística en la educación (cf. U.F. No. 5).



Entonces se trata que las y los facilitadores –más allá de la presente Unidad de Formación– orienten en la concreción de estos elementos curriculares de la manera más adecuada y didáctica, con ejemplos y/o vivencias, aportes que pueden recuperarse de las y los mismos participantes.

Para el desarrollo de esta Unidad de Formación No. 12 debemos tomar en cuenta que una o un facilitador de la ESFM o el ME respectivamente va a trabajar con cuadernos de los tres niveles educativos: Inicial en Familia Comunitaria, Primaria Comunitaria Vocacional y Secundaria Comunitaria Productiva, por lo que debe organizarse de manera que las y los facilitadores y participantes de los tres niveles desarrollen adecuadamente esta Unidad de Formación.

Objetivo holístico

Profundizamos en los saberes y conocimientos del área problematizando y reflexionando la realidad mediante el desarrollo de procesos metodológicos de articulación e integración de contenidos a través de la práctica de actitudes de trabajo cooperativo y respeto mutuo, para desarrollar procesos educativos pertinentes vinculados a las demandas, necesidades y problemáticas de la realidad.

Criterios de evaluación

SABER

Ampliamos nuestros saberes y conocimientos del área problematizando y reflexionando la realidad.

- Comprensión de la importancia de la integración de saberes y conocimientos y de articulación del currículo con el Proyecto Socioproductivo.
- Apropiación crítica de los contenidos profundizados en cada área de saberes y conocimientos.

HACER:

Mediante el desarrollo de procesos metodológicos de articulación e integración de contenidos:

- Articulación pertinente del currículo con el Proyecto Socioproductivo
- Integración de los saberes y conocimientos de las áreas al interior del campo y entre campos de saberes y conocimientos con el Proyecto Socioproductivo.

SER:

A través de la práctica de actitudes de trabajo cooperativo y respeto mutuo:

- Actitud comprometida en el trabajo al interior de las CPTes.
- Respeto por la opinión de la o el otro.



DECIDIR:

Para desarrollar procesos educativos pertinentes vinculados a las demandas, necesidades y problemáticas de la realidad:

- Transformación de la práctica educativa en función de responder a la realidad de la comunidad.

Uso de Lenguas Indígena Originarias

El uso de la lengua originaria debe practicarse en los tres momentos del desarrollo de la Unidad de Formación. De acuerdo al contexto lingüístico se realizarán conversaciones, preguntas, intercambios de opiniones, discusiones y otras acciones lingüísticas. Asimismo, estas experiencias desarrolladas en el proceso de formación debe ser también replicada por las y los maestros en el trabajo cotidiano, en los espacios educativos de su contexto..

**Momento 1
Sesión Presencial (8 horas)**

Para iniciar la sesión presencial, la o el facilitador anuncia que en la sesión presencial de 8 horas se hará énfasis en el trabajo del proceso metodológico de la articulación de las Áreas de Saberes y Conocimientos, lo que involucra la participación activa de todas las áreas en el desarrollo de actividades comunes, por Campos y por Áreas.

PROCESO METODOLÓGICO DE LA ARTICULACIÓN DE LAS ÁREAS**1. Partir de la problematización de la realidad desde el sentido de los Campos y el enfoque de las Áreas**

Uno de los criterios centrales del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo es vincular a la educación con la realidad; es decir, vincular la educación a los procesos políticos, sociales, económicos, históricos de nuestras comunidades, pueblos, barrios, ciudades y el país en su conjunto; de esta manera, se busca partir de nuestros problemas/necesidades/demandas/potencialidades para que a través del desarrollo de los procesos educativos coadyuvemos a la formación adecuada y pertinente de las y los estudiantes y transformar nuestra realidad.

En este sentido, el elemento central para la articulación del proceso educativo y la realidad son justamente nuestros problemas/necesidades/demandas/potencialidades, ya que esta realidad atraviesa a todas las Áreas de Saberes y Conocimientos sin distinción, en esta perspectiva, es el Proyecto Socioproductivo que articula el desarrollo curricular y la realidad.

La problematización nos vincula con la realidad de un modo crítico, pues es una forma de cuestionar a la misma desde un determinado lugar y proyecto de sociedad, en nuestro caso, desde los sentidos de los Campos de Saberes y Conocimientos que expresan la direccionalidad política que



plantea el currículo del MESCP. La problematización plantea preguntas y problemas irresueltos e inéditos que nos involucran en su desarrollo y resolución, es decir, permite abrir espacios para la transformación de la realidad; por tanto, no está dirigida sólo a explicar y/o describir fenómenos u objetos ajenos a nosotros.

Bajo este contexto, la problematización de un “acontecimiento” de la realidad para trabajar la articulación se refiere a plantear preguntas sobre un determinado hecho para cuestionarlo críticamente desde los criterios que plantean los Sentidos de los Campos y/o el Enfoque de las Áreas y de esta forma nos ayuda a vincular las problemáticas de la realidad con los procesos educativos.

Es importante aclarar que por fines didácticos el proceso metodológico de la articulación del desarrollo curricular y la realidad, que desarrollaremos en la sesión presencial, se realizará a partir de la narración de un “acontecimiento” o problema de la realidad; éste será el punto de partida para realizar el proceso metodológico de la articulación. No hay que confundir entonces, a la narración del “acontecimiento” o problema de la realidad como un “nuevo” elemento dentro de la estructura curricular. Como se ha aclarado, el elemento articulador es el Proyecto Socioproductivo y el acontecimiento simplemente es un recurso que usamos con fines didácticos en el proceso de formación en el PROFOCOM.

Actividad 1

Organizados en comunidades de trabajo (grupos) por Campos de Saberes y Conocimientos, se leerá de manera crítica la narración del “acontecimiento⁴” propuesto en esta Unidad de Formación para reflexionar sobre las problemáticas planteadas y compartirlas en el equipo.

“Acontecimiento”

Comunicación y gobiernos populares en América Latina⁵

Florencia Saintout y Andrea Varela

En las últimas décadas surgen en América Latina gobiernos que responden a los intereses populares, y que debido a esta condición algunos han ubicado como gobiernos populistas (Laclau, 2005) o como parte de la llamada Nueva Izquierda. Gobiernos que más allá de todas sus diferencias tienen en común una o varias de las siguientes características: a) una crítica al neoliberalismo; b) preocupación por la redefinición del sentido de lo universal; c) planteo de la necesidad de una re-distribución más equitativa de los capitales simbólicos y materiales; d) políticas de memoria, verdad, justicia; y e) apuesta a la unidad regional.

Todos estos gobiernos han encontrado en los monopolios de medios de comunicación a sus principales opositores, que han enfrentado cada una de sus medidas y han agredido especialmente las figuras de los presidentes.

⁴ Este primer paso para la articulación de áreas, en la Unidades Educativas se desarrollará a partir de una lectura crítica del problema, necesidad o potencialidad de nuestra comunidad definido en el Proyecto Socioproductivo.

⁵ *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano. Comunicación y gobiernos populares en América Latina*. No. 10. CLACSO. Buenos Aires, marzo de 2014. Segunda Época. En: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_por_programa_detalle.php?campo=programa&texto=19&id_libro=865 (visitado a 15:15 del 10 de marzo de 2014).



Para entender que los conflictos entre medios y gobiernos populares no son conflictos aislados entre presidentes y periodistas, como lo presentan ciertas interesadas construcciones del sentido común, es necesario plantear la pregunta en torno al estatuto de estos medios.

¿Que son los medios? ¿Son sólo instrumentos, mediadores de la información? ¿Pueden ser pensados como simples medios/canales de comunicación? Por supuesto que no.

En primer lugar, hay que señalar que los llamados medios dominantes son actores económicos, específicamente empresariales, ocupados en lograr la reproducción de sus capitales. Pero sin embargo, o incluso logrado esto, sus objetivos no se restringen a la generación de ganancias, sino que también están interesados en la producción de ideología.

En segundo lugar, los medios configuran un sistema de poder dominante, continental y global. Las investigaciones desde las ciencias sociales, particularmente desde la economía política de medios, han dado cuenta de este entramado concentrado a lo largo de más de tres décadas (Becerra; Mastrini, 2009; Moraes, 2011).

Estos “pulpos” mediáticos han actuado y actúan haciendo alianzas entre sí y con otros grupos económico/ideológicos, nacionales y foráneos. A esta altura sería no sólo ingenuo sino equivocado soslayar sus plataformas comunes sostenidas en ejes programáticos compartidos. En este sentido, las reuniones periódicas y públicas de la Sociedad Interamericana de Prensa, la SIP, que nuclea a los dueños de los medios impresos del continente (y que en la casi absoluta mayoría de los casos son dueños también de otro tipo de medios) tienen siempre como corolario alguna conclusión adversa a la intervención de los Estados con gobiernos populares.

Debe recordarse siempre que la SIP, que se autoproclama la voz autorizada en problemáticas de libertad de expresión, es un cartel de propietarios de medios que nació en el marco de la Guerra fría asociada a la CIA para protagonizar la defensa de los poderes imperiales.

Han sido largamente documentadas sus acciones en toda la región de desestabilización y golpismo en las dictaduras, en las cuales muchos periodistas fueron perseguidos y asesinados. Por último, en algunos casos estas empresas mediáticas tienen una historia de complicidad e incluso responsabilidad directa con crímenes de Lesa Humanidad cometidos durante las últimas dictaduras en el Cono Sur. Tal es el caso del grupo Clarín o La Nueva Provincia en Argentina, que han sido acusados legalmente por delitos concretos.

Respuestas. Ante los continuos ataques que desde las plataformas mediáticas se llevan adelante contra los gobiernos populares, éstos responden por varios caminos. Algunos de ellos son:

- a) La creación de nuevos marcos regulatorios, desde perspectivas que asumen la comunicación como un derecho humano y no como simple mercancía cuyo valor lo asigna el mercado.
- b) La denuncia de los poderes e intereses que ocultan estos medios cuando construyen la información. Por lo tanto, la deslegitimación de los monopolios comunicacionales.



- c) La apuesta a políticas comunicacionales estatales que permiten la construcción, circulación y acceso a la comunicación desde posiciones que durante décadas habían sido negadas por la hegemonía neoliberal (Telesur es un importante ejemplo de una política interestatal para construir una agenda contra informativa a la dominante, así como también el significativo fomento a las producciones audiovisuales nacionales en Argentina, entre muchas otras medidas).
- d) Por último, la incorporación de formas hasta el momento novedosas de comunicación entre los presidentes y sus pueblos (el "Aló presidente", de Hugo Chávez, así como la decisión de Cristina Fernández de Kirchner de comunicarse sin la intermediación de las conferencias de prensa, poniéndolas en cuestión).

Cada uno de estos caminos se transita desde una concepción de la comunicación donde el reconocimiento de las diferencias va ligado a la necesidad de la igualdad que significa redistribución.

Y es necesario decir que estos gobiernos populares asumen una muy larga historia de luchas que durante décadas se había dado de maneras fragmentadas a través de actores dispersos, y que ellos logran articular. De allí parte importante de su potencia en las sociedades contemporáneas.

Desafíos. En la actualidad podemos pensar que la relación entre gobiernos populares y monopolios mediáticos es una relación de altísimo conflicto, nada lineal, pero donde a contramano de lo que venía sucediendo se ha desnaturalizado el estatuto por años único de la comunicación como mercancía.

Pero los desafíos para lograr una comunicación profundamente democrática en la región son varios. La creación de marcos legales y políticos continentales es uno de ellos. En este sentido, no debería dejarse de lado la apuesta a una regulación de las nuevas condiciones de las tecnologías y sus convergencias. Si asumimos que la técnica es siempre social e histórica antes que técnica, el sentido que ella adquiera para la vida puede ser asumido como aquel que viene dado por el mercado capitalista transnacional o aquel que decidamos los pueblos. Del mismo modo, pensar la llamada inclusión digital puede ser bajo la vía de una inclusión acrítica a una comunicación dada o la posibilidad de invención incluso de lo que se entiende por redistribución tecnológica.

También un desafío crucial para la transformación de los mapas comunicacionales es la creación no sólo de nuevos medios sino también de nuevos públicos. El aporte de las teorías de la recepción ha sido la constatación de que los públicos no nacen sino que se hacen. Y si durante las décadas pasadas las ciencias sociales habían trabajado intensamente en la creación de públicos que pudieran "leer" en lectores críticos de unos medios que se asumía inmodificables (Saintout; Ferrante, 1999), hoy aparece el horizonte de la creación de unos públicos que puedan "hablar" y no sólo consumir.

En este camino, por supuesto que la creación de nuevos contenidos es condición innegociable para lograr una comunicación plural e igualitaria a la vez. Contenidos que impugnen a los que aún predominan y que son contenidos clasistas, machistas y autocráticos.

Pero además de la necesidad de una información no discriminatoria que deben garantizar los Estados, los procesos democráticos contemporáneos han abierto la puerta a pensar otras estéticas





y otras lenguas: en fin, han abierto a pensar la comunicación como un asunto de lo(s) otro(s), donde la lengua del otro negado tenga lugar. Estados populares que se constituyen como tales habilitando la(s) cultura(s) popular(es). Contra la violencia simbólica de su clausura, una restitución de lo popular que no sea una recuperación folklórica, ni elitista, ni travestida de masividad comercial, ni producto de una izquierda ilustrada que siempre le tiene que hablar de afuera, sino una lengua popular hecha de todas sus luchas y espesor histórico.

Los gobiernos populares no serán sólo garantes de la desmonopolización sino de que la lengua popular dispute contra aquella que la niega, que la ha negado.

Actividad 2

Problematización del "acontecimiento" o problema de la realidad desde el sentido del Campo de Saberes y Conocimientos Cosmos y Pensamiento.

Reunidos en grupos de Campos de Saberes y Conocimientos, dialogamos y reflexionamos sobre cómo desde nuestro Campo de Saberes y Conocimientos podemos abordar las problemáticas de la realidad que hemos encontrado en la narración del "acontecimiento".

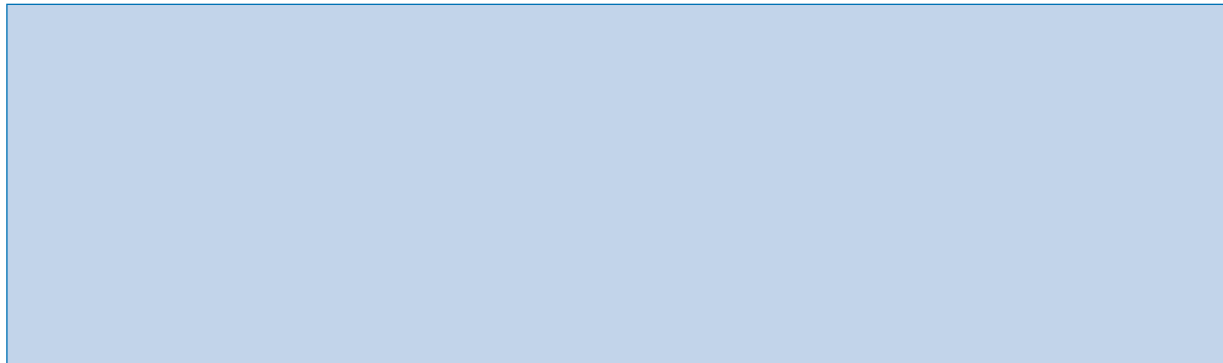
Para realizar esta actividad, nos guiamos por las siguientes preguntas:

¿Cómo abordar desde el Campo Cosmos y Pensamiento la relación e interacciones entre los medios de comunicación, el poder del Estado y las necesidades de información de la población?

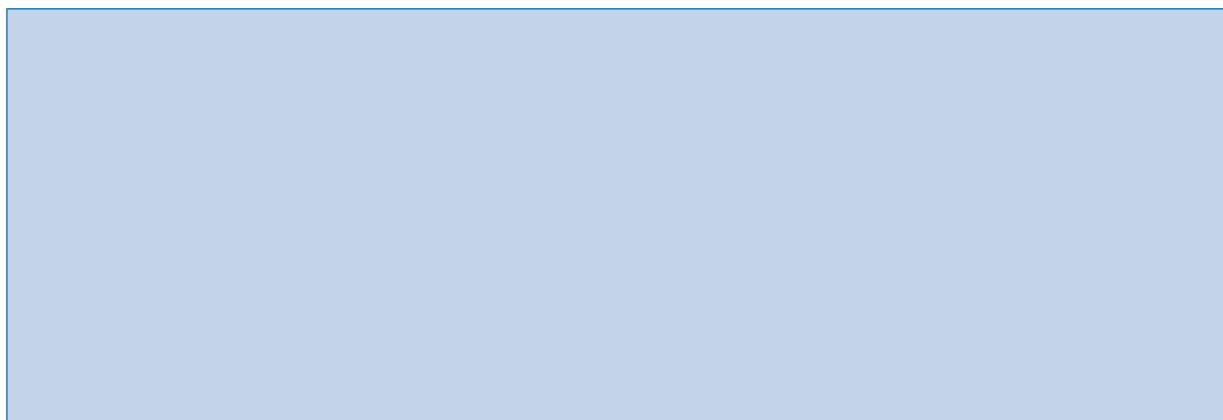
Es un hecho, sobre todo en sociedades capitalistas, que los medios de comunicación no son independientes; más bien, obedecen a intereses de grupos de poder o clases en tensión. Ante esta realidad, ¿cuáles las acciones educativas en nuestro campo curricular para asumir críticamente el derecho a la información?



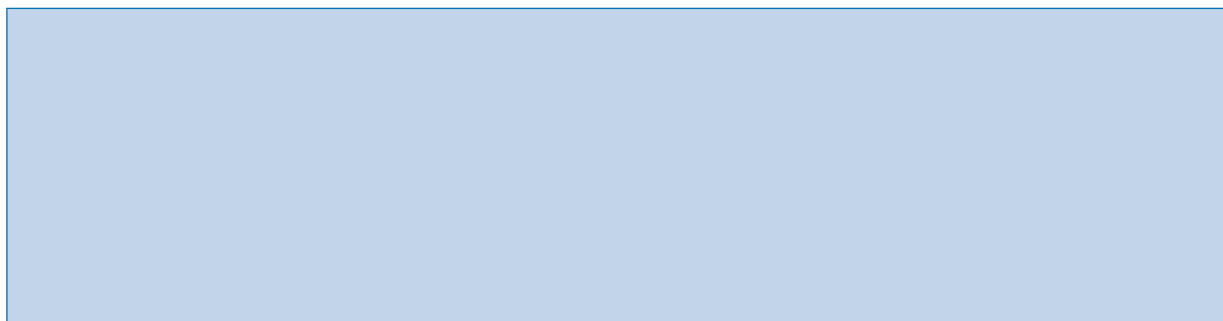
El artículo leído ilustra el uso de los medios de comunicación como instrumentos para desestabilizar algunos gobiernos latinoamericanos que están en profundos procesos de cambio para reparar injusticias institucionalizadas hace siglos. ¿Estas acciones sólo afectan a los gobiernos de estos países o también inciden en la economía y educación?



Los emprendimientos que los gobiernos populares de América Latina se centran en una más justa distribución de la información y reconocimiento de la pluralidad de la información respecto de uso de lenguas y, en general, de las cosmovisiones de otros pueblos que eran marginados o folclorizados. ¿Cómo introducir esta problemática en nuestro campo de tal modo que se traduzca en el desarrollo curricular?



Luego del análisis y reflexión realizados, en el siguiente cuadro registramos las ideas o conceptos relevantes para compartirlas en plenaria.

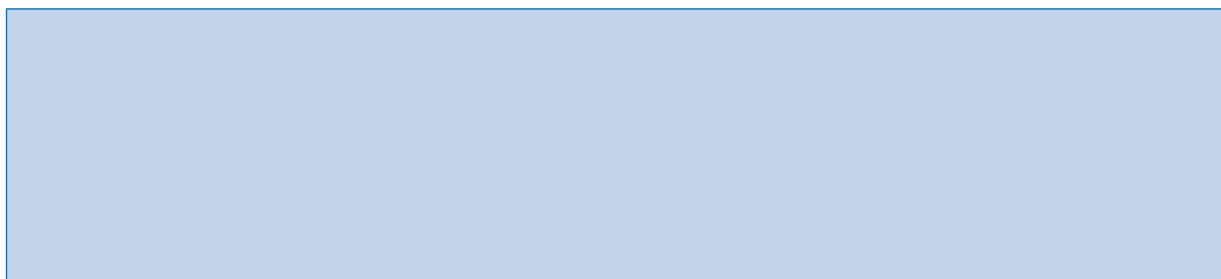


Actividad 3**Problematización del “acontecimiento” o problema de la realidad tomando en cuenta el enfoque de cada Área**

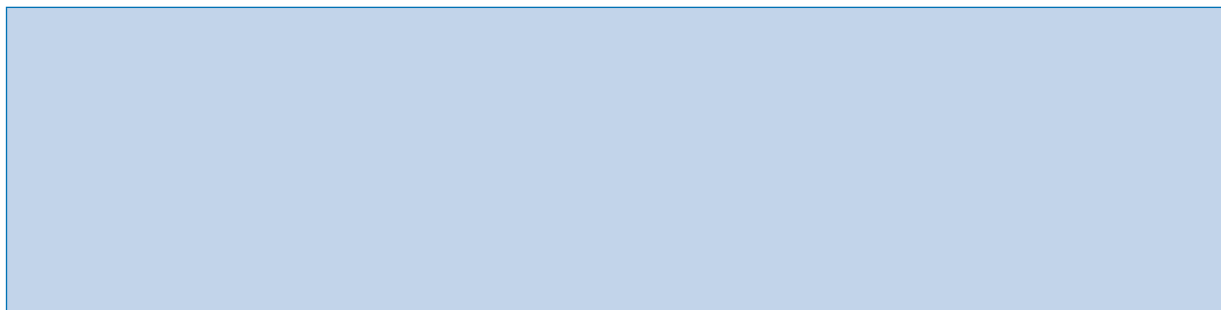
Dando continuidad a la reflexión realizada en la anterior actividad y ahora reunidos por Áreas de Saberes y Conocimientos, dialogamos y reflexionamos sobre cómo desde nuestra Área de Saberes y Conocimientos podemos abordar las problemáticas de la realidad que hemos encontrado en la narración del “acontecimiento”.

Para realizar esta actividad podemos guiarnos por las siguientes preguntas:

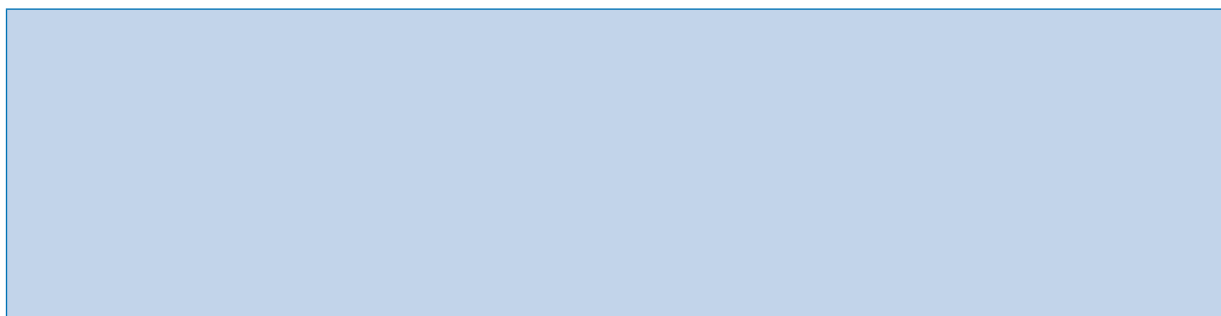
¿Cuál el aporte de la ciencia en la construcción y crecimiento de los medios de comunicación social?



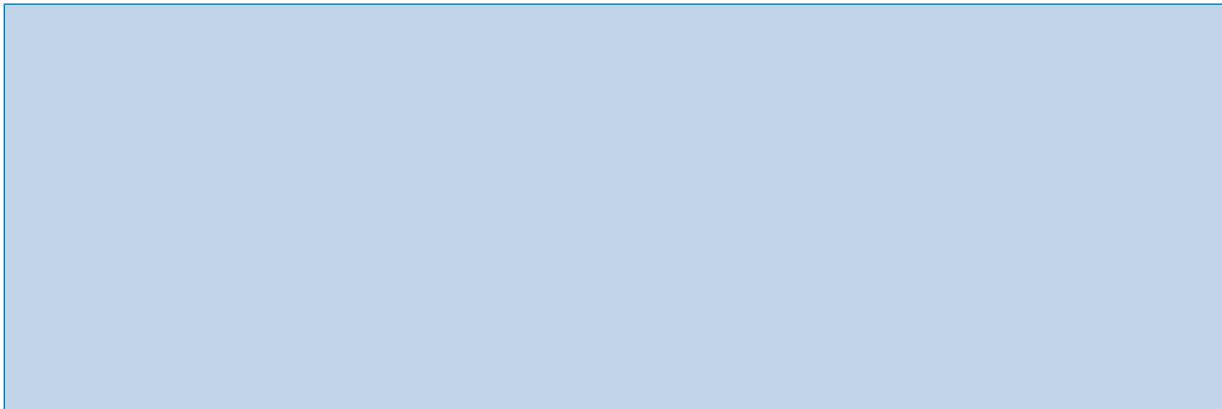
¿En el espacio comunicativo, qué campo ocupan las distintas religiones e iglesias para perfilar su ideología, creencia y a qué intereses responden?



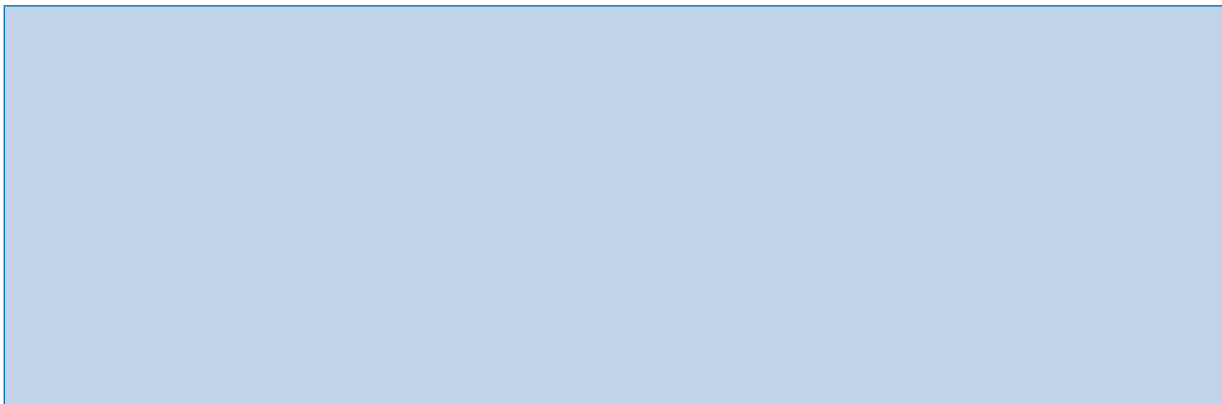
¿Cuál el rol de la religión como parte de la superestructura en los medios de comunicación social?



¿Qué ideologías expresan los movimientos religiosos identificados con las corrientes populares?



Luego del análisis y reflexión realizados, de manera similar a la anterior actividad, anotamos los elementos más relevantes para compartirlas en plenaria.



Actividad 4 (Primera plenaria)

Para conocer la manera en que cada Campo de Saberes y Conocimientos interpreta la problemática planteada en la narración del "acontecimiento" y para tener una visión global de cómo se está asumiendo la misma desde las Áreas de Saberes y Conocimientos, desarrollamos esta plenaria donde se expondrán los resultados de la reflexión desde:

- a) Las conclusiones y/o aportes de cada Campo.
- b) Las conclusiones y/o aportes de cada Área de Saberes y Conocimientos que estén presentes.

Para realizar esta actividad se deberá delegar a responsables por Campos y Áreas, y se procurará ser sintéticos en la exposición que realicen.

La plenaria podrá plantear ajustes y la profundización de la reflexión en los Campos y Áreas que lo requieran.



2. Articulación de contenidos de los Programas de Estudio en función del acontecimiento y/o problemática de la realidad

La reflexión y problematización generada en los anteriores puntos, debe permitirnos delinear criterios comunes para todas las Áreas y darle sentido y orientación crítica a nuestra planificación curricular y práctica educativa⁶. Esta problematización debe ayudarnos a una organización y articulación de contenidos (desde cada Campo y Área) acorde a la problemática y/o realidad de nuestro contexto educativo.

La definición del sentido de nuestra planificación curricular nos permitirá articular de manera más pertinente la organización de nuestros contenidos (para no caer en respuestas mecánicas, a la hora de definirlos).

Actividad 5

A continuación se presenta un ejemplo, una idea de articulación de contenidos de cada Área del Campo Cosmos y Pensamiento en función del “acontecimiento”, de acuerdo a los siguientes criterios:

- Contenidos afines al “acontecimiento”.
- Tomados del Programa de Estudio del Currículo Base y/o Regionalizado.
- Interrelación de los contenidos desde las áreas.

Organización de contenidos del Programa de Estudios para el 5to. Año de Escolaridad de Educación Secundaria Comunitaria Productiva		
“Acontecimiento”:		
Comunicación y gobiernos populares en América Latina		
CAMPO DE SABERES Y CONOCIMIENTOS COSMOS Y PENSAMIENTO		
TEMA	Área de Saberes y Conocimientos COSMOVISIONES, FILOSOFÍAS Y SICOLOGÍA	Área de Saberes y Conocimientos VALORES, ESPIRITUALIDAD Y RELIGIONES
Contenido del Programa de Estudios	<p>LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD ANTIGUA, FEUDAL Y CAPITALISTA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Marxismo: los aparatos ideológicos - Filosofía Postmoderna: la realidad virtual, los medios de comunicación. Crítica de Jean Baudrillard. - FILOSOFÍA LATINOAMERICANA - Jesús Martín Barbero: el análisis de los medios de comunicación y las culturas populares 	<p>LAS COMUNIDADES DE ORIENTE Y SUS PRAXIS ESPIRITUALES Y RELIGIOSAS:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Hinduismo - Budismo - Confusionismo - Taoísmo - Sintoísmo <p>¿RELIGIÓN O FILOSOFÍA DE LA VIDA EN ORIENTE?</p> <p>Pensamiento filosófico - religioso en los pueblos del oriente</p>

⁶ Que sería el momento de reflexión política, ya que en éste se plantea la manera en cómo encaramos las problemáticas de la realidad desde los sentidos que orientan a los Campos de Saberes y Conocimientos y el enfoque de las Áreas. Aquí no se trata solamente de un uso meramente temático de un problema para transversalizarlo en las Áreas, sino se trata de plantear la transformación de los problemas de la realidad desde una orientación política de construcción de la realidad.

Como se observa, desde cada campo y sus respectivas áreas se pueden trabajar las problemáticas a las que responde el PSP y en este caso del “acontecimiento”. Sin embargo, también el “acontecimiento” nos ayuda a profundizar conocimientos desde cada área y de manera articulada; en ese sentido, la presente Unidad de Formación N° 12 para el campo de Cosmos y Pensamiento presenta los siguientes contenidos para la formación de maestras y maestros:

Profundización de conocimientos del Área Valores, Espiritualidad y Religiones		
“Acontecimiento”:		
Comunicación y gobiernos populares en América Latina		
CAMPO DE SABERES Y CONOCIMIENTOS COSMOS y PENSAMIENTO		
TEMA	Área de Saberes y Conocimientos COSMOVISIONES, FILOSOFÍAS Y SICOLOGÍA	Área de Saberes y Conocimientos VALORES, ESPIRITUALIDAD Y RELIGIONES
Contenidos para formación de maestros	MEDIOS DE COMUNICACIÓN: FILOSOFÍA POR LA CONTRAHEGEMONÍA	ESPIRITUALIDAD Y RELIGIONES EN EL CONOCIMIENTO HUMANO Espiritualidad y religiones en la Filosofía. Diálogo entre la ciencia, espiritualidad y religiones. Espiritualidad y religiones en la Sociología y Psicología humana.

Luego del análisis y reflexión sobre la articulación de contenidos presentado en el ejemplo, realizamos un ejercicio similar tomando en cuenta los criterios de la actividad anterior, los Programas de Estudio del Currículo Base y/o Regionalizado, y en el siguiente cuadro registramos la articulación de contenidos del Área para otro año de escolaridad en función del acontecimiento presentado.

Organización de contenidos del Programa de Estudios Para el Año de Escolaridad de Educación Secundaria Comunitaria Productiva		
CAMPO DE SABERES Y CONOCIMIENTOS COSMOS y PENSAMIENTO		
TEMA	Área de Saberes y Conocimientos COSMOVISIONES, FILOSOFÍAS Y SICOLOGÍA	Área de saberes y conocimientos VALORES, ESPIRITUALIDAD Y RELIGIONES
Contenidos del Programa de Estudio.		



3. Problematicación de los contenidos organizados en función del “acontecimiento” o problemática de la realidad

Una de las exigencias centrales del MESCP para maestras y maestros tiene que ver con la necesidad de realizar un desarrollo crítico, creativo y pertinente de los contenidos curriculares para superar prácticas educativas repetitivas y memorísticas.

Por lo tanto, los contenidos curriculares propuestos en los Programas de Estudio no son contenidos cerrados y definidos que simplemente haya que reproducir; por el contrario, son la base sobre la cual maestras y maestros tenemos que dotar a los procesos educativos de un sentido pertinente a nuestra realidad, es decir, desplegarlos desde nuestras necesidades/problemas/potencialidades.

De esta manera, no se entiende al desarrollo de los contenidos como un fin en sí mismo, como nos han acostumbrado los anteriores modelos educativos. Desde el punto de vista del MESCP, los contenidos y su desarrollo son el medio para desplegar procesos educativos vinculados a la vida y para responder a las necesidades/problemas/potencialidades de nuestra realidad. Por tanto, los contenidos tienen que ser trabajados según las exigencias de los diversos contextos, de nuestro país, con pertinencia.

¿Cómo vinculamos los contenidos de los Programas de Estudio con nuestra realidad para darle un sentido pertinente? Para lograr este cometido se requiere abrir los contenidos en función de las problemáticas/ necesidades y/o potencialidades de la comunidad que están orientando los procesos educativos en un determinado contexto. Esta apertura y vinculación de los contenidos con la realidad se logra a través de su problematicación, es decir, a partir de preguntas que redefinan al contenido, que sin perder su naturaleza expresen una orientación específica referida a nuestras necesidades/problemas/ potencialidades.

Como ya está establecido en la estructura curricular, la realidad de nuestra comunidad o los problemas/ necesidades/potencialidades se presentan priorizando éstos en el Proyecto Socioproductivo, para que a partir del mismo se desarrolle la planificación anual bimestralizada; entonces, el elemento central para problematicar nuestros contenidos y para darle un sentido pertinente son aquellos problemas/necesidades/potencialidades planteados en el PSP.

Si partimos de un problema común a todas las Áreas de saberes y conocimientos, ya sea el Proyecto Socioproductivo o, en este caso (la sesión presencial), la narración del “acontecimiento” para lograr generar la articulación de las Áreas, los contenidos de los Programas de Estudio organizados en cada una de ellas tienen que ser problematicados en función de la problemática común (“acontecimiento”).

De esta manera, la problematicación de los contenidos que se desarrolle en función de una determinada problemática de la realidad plantean preguntas que le dotan a los contenidos de una orientación y un sentido específico referido a las necesidades/problemas/ potencialidades del contexto.



Ejemplo:

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido de los Programas de Estudio	“Acontecimiento” o problema de la realidad	Problematización del contenido en función del problema de la realidad
Valores, Espiritualidad y Religiones	<p>LAS COMUNIDADES DE ORIENTE Y SUS PRAXIS ESPIRITUALES Y RELIGIOSAS:</p> <ul style="list-style-type: none"> –Hinduismo, –Budismo, –Confusionismo, –Taoísmo, –Sintoísmo. <p>¿RELIGIÓN O FILOSOFÍA DE LA VIDA EN ORIENTE?</p> <p>Pensamiento filosófico-religioso en los pueblos del oriente.</p>	Comunicación y Gobiernos Populares en América Latina	<p>¿Cómo “las comunidades de oriente y sus praxis espirituales y/o religiosas” nos permiten identificar y construir una realidad sociocomunitaria?</p> <p>¿Qué relaciones se perciben entre las espiritualidades de las NPIOs, la religión impuesta (católica) y la praxis espiritual de las comunidades del oriente?</p>

Actividad 6

Después de la organización de contenidos que se realiza para cada Área, se procede a su problematización a partir de los siguientes criterios:

- Se plantean preguntas para abrir el contenido en función del “acontecimiento” o problema de la realidad con el que estamos trabajando la articulación de las Áreas.
- Las preguntas problematizadoras expresarán toda la discusión realizada en las actividades anteriores, es decir deberá expresar también el Sentido de cada Campo y Enfoque de las Áreas.
- Las preguntas problematizadoras plantean tareas nuevas/inéditas que posibilitan orientar las prácticas educativas para transformar una determinada realidad. No son preguntas cerradas, explicativas ni descriptivas; son preguntas que llevan a la acción.

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido de los Programas de Estudio	“Acontecimiento” o problema de la realidad	Problematización del contenido en función del problema de la realidad
Valores, Espiritualidad y Religiones		Comunicación y Gobiernos Populares en América Latina	





4. Concreción curricular a partir de los contenidos problematizados

Llegados a este punto, nos encontramos con preguntas que serán la base para la concreción educativa. Como hemos visto en la actividad anterior, las preguntas son la forma en que los contenidos adquieren pertinencia para desarrollar los procesos educativos en función de los problemas de la realidad.

Esto no implica que lo que sabemos sobre el contenido se niega o se deja de lado. El conocimiento acumulado de maestras y maestros sobre un contenido específico será el fundamento sobre el cual realizaremos cualquier adaptación o búsqueda de respuestas a preguntas inéditas producto de la problematización. De lo que se trata es de darle sentido a los contenidos; por tanto, no se trata de un desarrollo enciclopédico y temático de los mismos. Entonces, los contenidos trabajados a partir de la formulación de preguntas nos plantea buscar su resolución en el mismo proceso educativo, donde con la participación de las y los estudiantes, maestras y maestros y comunidad educativa producimos conocimientos al responder las preguntas planteadas, lo que implica transformar nuestra práctica en varios sentidos.

Partir de una pregunta en el quehacer educativo, es partir sabiendo que como maestras y maestros no tenemos el “CONTROL” de todo el proceso educativo y sus resultados, es decir que, como la pregunta es inédita, nosotros como maestras y maestros, al igual que las y los estudiantes, no conocemos las respuestas a priori y tampoco las encontraremos en referencias bibliográficas o en Internet como un contenido definido. Partir de la pregunta nos lleva a arrojarnos a la búsqueda de respuestas, es decir que en el proceso educativo que promovemos también nos corresponde aprender. En un proceso de estas características también las relaciones establecidas con las y los estudiantes se reconfiguran, ya que como estamos partiendo de la realidad del contexto, es decir de los problemas/ necesidades/potencialidades de la comunidad, barrio, ciudad, hay que tomar en cuenta que las y los estudiantes tienen saberes y conocimientos profundos de la realidad donde viven y, por tanto, a nosotras como maestras y maestros nos tocará también abrirnos a escuchar y aprender de las y los estudiantes, de la misma manera que con madres, padres de familia y la comunidad en general.

Partir de preguntas de la realidad implica desarrollar procesos educativos “creativos”, es decir que es un proceso que involucra la producción de conocimiento y la producción de una nueva realidad, lo que implica superar una reproducción acrítica de los contenidos y perfilar su desarrollo pertinente y útil para la vida.

Actividad 7

A partir de las preguntas que problematizan los contenidos, realizadas en la actividad anterior, planteamos orientaciones metodológicas pertinentes.

Las orientaciones que se planteen tomarán en cuenta que este proceso de búsqueda de respuestas a las preguntas que estamos planteando tendrán que ser resueltas con la participación de las y los estudiantes y, si fuera necesario/viable, con la comunidad dentro de un proceso educativo; por lo tanto, se deberá procurar proponer actividades que permitan trabajar los cuatro momentos metodológicos: Práctica, Teoría, Valoración y Producción.



Ejemplo:

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido de los Programas de Estudio	“Acontecimiento” o problema de la realidad	Problematización del contenido en función del problema de la realidad	Orientaciones Metodológicas que permiten lograr plantear respuestas pertinentes
Valores, Espiritualidad y Religiones	LAS COMUNIDADES DE ORIENTE Y SUS PRAXIS ESPIRITUALES Y RELIGIOSAS: Hinduismo, Budismo Confusionismo Taoísmo Sintoísmo ¿RELIGIÓN O FILOSOFÍA DE LA VIDA EN ORIENTE? Pensamiento filosófico-religioso en los pueblos del oriente.	Comunicación y Gobiernos Populares en América Latina	¿Cómo “LAS COMUNIDADES DE ORIENTE Y SUS PRAXIS ESPIRITUALES Y RELIGIOSAS” nos permiten identificar la realidad y construir una realidad sociocomunitaria?	Observar la práctica de espiritualidades y/o religiones en los medios masivos de comunicación. Clasificar las observaciones por radio, Tv y prensa. También local, nacional e internacional. Buscar información sobre praxis espirituales en otros continentes, como Asia. Relacionar todo lo observado con la espiritualidad andino - amazónico - chaqueña. Elaborar ensayos breves sobre las religiones orientales

A partir del ejemplo planteado, desarrollamos las orientaciones desde nuestras propias preguntas problematizadoras.

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido de los Programas de Estudio	“Acontecimiento” o problema de la realidad	Problematización del contenido en función del problema de la realidad	Orientaciones Metodológicas que permiten lograr plantear respuestas pertinentes
Valores, Espiritualidad y Religiones		Comunicación y Gobiernos Populares en América Latina		



Actividad 8 (Segunda Plenaria)

Después de trabajar los puntos 2, 3 y 4, se expondrán los resultados, conclusiones y dudas de las actividades a la plenaria.

Momento 2

Sesiones de construcción crítica y concreción educativa (138 horas)

En este momento de formación es importante trabajar en las Comunidades de Producción y Transformación Educativa - CPTes. A él corresponden las actividades de Autoformación, Formación Comunitaria y las de Concreción educativa.

I. Actividades de autoformación

En la autoformación cada maestra o maestro desarrolla procesos de reflexión sobre su formación, por lo que debe realizar acciones que vayan en favor de ese cometido. Para ello, se proponen las siguientes actividades:

1. Preguntas problematizadoras por tema.
2. Lecturas de trabajo de nuestra Área de Saberes y Conocimientos.
3. Actividades de análisis y reflexión de la problematización de las lecturas de trabajo y otros. En las unidades educativas donde haya la posibilidad de hacer un trabajo entre varios docentes de la misma área, estas actividades deberán ser desarrolladas de forma colectiva.

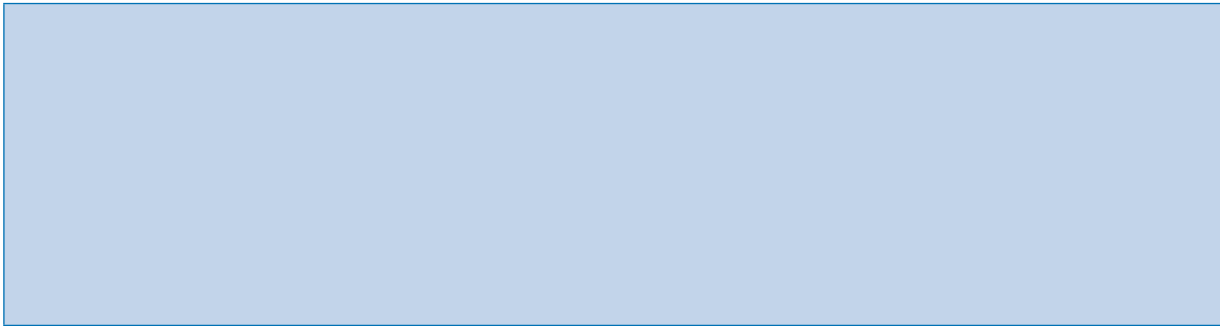
Tema 1: Espiritualidad y religiones en la filosofía

Preguntas problematizadoras:

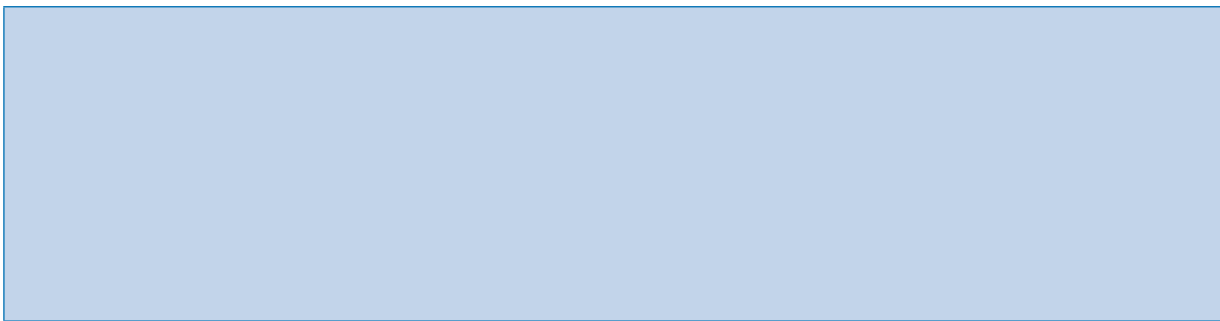
¿Cuál el lugar de la filosofía y la religión en el conocimiento humano?



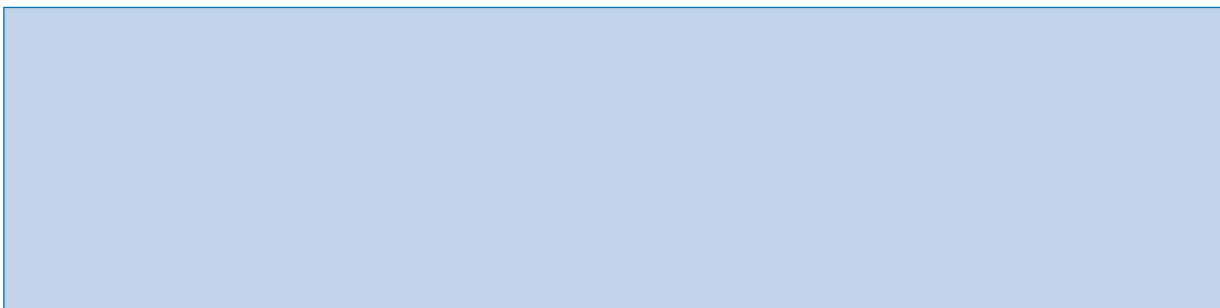
¿A lo largo de la historia, se presentaron discusiones entre la teología, la religión y la filosofía?, ¿cuál la opinión de los núcleos problemáticos de la discusión?



¿Habrá existido acercamiento entre la espiritualidad, religión y filosofía?, ¿cómo se dio aquel acercamiento, si lo hubo?



¿Nuestra cosmovisión está en discusión con la espiritualidad, o ambas se complementan recíprocamente? Argumenta con hechos y narraciones la respuesta.



Lecturas de trabajo para el Tema 1

Para este tema se presentan cinco Lecturas de Trabajo. Son lecturas selectas. Titulan: El Problema fundamental de la Filosofía - Filosofía y Teología - Fundamentos de las espiritualidades andinas - Las religiones de la China Antigua - Espiritualidad y Religión.



Lectura 1

El Problema Fundamental de la Filosofía⁷

Georges Politzer



V. La cuestión o el problema fundamental de la Filosofía

Cada uno de nosotros se ha preguntado: ¿En qué nos transformamos después de la muerte? ¿De dónde procede el mundo? ¿Cómo se ha formado la Tierra? Y nos es difícil admitir que siempre ha habido algo. Se tiene la tendencia a pensar que en cierto momento no había nada. Por eso es más fácil creer lo que enseña la religión: “El espíritu planeaba por encima de la tinieblas después fue la materia”. Del mismo modo uno se pregunta dónde están nuestros pensamientos, y he aquí planteado el problema de las relaciones que existen entre el espíritu y la materia, entre el cerebro y el pensamiento. Por otra parte, hay muchas otras maneras de plantear la cuestión. Por ejemplo: ¿cuáles son las relaciones entre la voluntad y el poder? La voluntad aquí es el espíritu, el pensamiento, y el poder es lo posible, el ser, la materia. También tenemos la cuestión de las relaciones entre la “existencia social” y la “conciencia social”.

Vemos, por tanto, que la cuestión fundamental de la filosofía se presenta con diferentes aspectos y se ve qué importante es reconocer siempre la manera cómo se plantea ese problema de las relaciones entre la materia y el espíritu, porque sabemos que sólo puede haber allí dos respuestas para esta cuestión:

1. Una respuesta científica
2. Una respuesta no-científica

VI. Idealismo o Materialismo

Es así como los filósofos se han visto en la necesidad de tomar una posición en esta importante cuestión. Los primeros hombres, completamente ignorantes, no teniendo ningún conocimiento del mundo y de ellos mismos, atribuían a seres sobrenaturales la responsabilidad de lo que les sorprendía. En su imaginación, excitada por los sueños, donde veían vivir a sus amigos y a ellos mismos, llegaron a la concepción de que cada uno de nosotros tiene una doble existencia. Turbados por la idea de ese “doble”, llegaron a figurarse que sus pensamientos y sus sensaciones no eran funciones de su cuerpo, sino de un alma especial que moraba en ese cuerpo y lo abandonaba al morir⁸.

Después surgió la idea de la inmortalidad del alma y de una vida posible del espíritu fuera de la materia.

Los hombres necesitaron muchos siglos para llegar a descifrar la cuestión de esa manera. En realidad, sólo desde la filosofía griega (y, en particular, desde Platón, hace alrededor de veinticinco siglos), han opuesto abiertamente la materia y el pensamiento. Sin duda, hacía mucho tiempo

⁷ POLITZER, Georges (2004). Principios elementales y fundamentales de filosofía. Ed. Akal S.A. 2º ed. Madrid. pp. 30-33.

⁸ F. Engels: “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”. En C. Marx, F. Engels: *Obras Escogidas*, dos tomos. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú 1952, ed. esp. T. II. p. 343.



que suponían que el hombre continuaba viviendo después de la muerte en forma de “alma”, pero imaginaban esta alma como una especie de cuerpo transparente y ligero y no en forma de pensamiento puro.

De la misma manera creían en dioses, seres más poderosos que los hombres, pero los imaginaban en forma de hombres o de animales, como cuerpos materiales. Sólo más tarde, las almas y los dioses (después el Dios único que ha reemplazado a los dioses) se concibieron como puros espíritus.

Se llegó entonces a la idea de que hay en la realidad espíritus que tienen una vida completamente específica, completamente independiente de la de los cuerpos, y que no necesitan cuerpos para existir.

Más adelante, esta cuestión se planteó de una manera más precisa con respecto a la religión, en esta forma: ¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad? Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que dieron a esta pregunta.⁹

Los que, adoptando la explicación no-científica, admitían la creación del mundo por Dios, es decir, afirmaban que el espíritu había creado la materia, formaban en el campo del idealismo.

Los otros, los que trataban de dar una explicación científica del mundo y pensaban que la naturaleza, la materia, era el elemento principal, pertenecían a las diferentes escuelas del materialismo.

Originalmente esas dos expresiones, idealismo y materialismo, no significaban más que eso.

El idealismo y el materialismo son, pues, dos respuestas opuestas y contradictorias al problema fundamental de la filosofía.

El idealismo es la concepción no-científica. El materialismo es la concepción científica del mundo podemos decir, desde ahora, que se comprueba bien en la experiencia que hay cuerpos sin pensamiento, como las piedras o los metales, la tierra, pero que no se comprueba nunca la existencia del espíritu sin cuerpo, vemos que las respuestas a esta cuestión: ¿por qué piensa el hombre? no pueden ser más que dos, del todo diferentes y totalmente opuestas:

1. El hombre piensa porque tiene alma.
2. El hombre piensa porque tiene cerebro.

Según nos inclinemos por una u otra respuesta daremos soluciones diferentes a los problemas que derivan de estas cuestiones.

La cuestión consiste en saber si el cerebro ha sido creado por el pensamiento o si el pensamiento es un producto del cerebro.

⁹ F. Engels: Op. cit., p. 344.



Lectura 2

Filosofía y teología

G. Söhngen (pp. 582-584)



No tomamos aquí la filosofía en sí misma, sino más bien en su relación con la → teología, aunque viendo a ésta desde aquélla y no al revés, a no ser ocasionalmente. No puede negarse, antes ha de darse por supuesto, que la relación entre la filosofía y la teología se presenta de modo distinto según se la estudie desde la filosofía o desde la teología, entendida ésta como un conocimiento de Dios logrado por la → revelación y la → fe. Este enfoque no tiene por qué llevar a una contradicción entre ambas, pero sí a una verdadera y vigorosa tensión, que suele evitarse diplomáticamente cuando el filósofo, en lugar de presentarse como los dos grandes antagonistas en el serio quehacer de la → verdad. Para el filósofo, la filosofía es la última instancia en el campo de la razón y del conocimiento racional, incluso frente a la teología, aun en el caso de que su filosofar se haya abierto a ella, cuando partiendo de la razón misma ha conocido sus propios límites. Para el teólogo, al contrario, la filosofía del filósofo sólo puede servirle de penúltima instancia, porque en definitiva la figura de este → mundo y de su filosofía le resulta caduca y efímera (1Cor. 7,31; 1,20.21)

2. Exclusión de presupuestos en la filosofía. Ya en el saber socrático, que reconocía su propio no saber, la filosofía se convirtió en un arte de preguntar, que en toda respuesta buscada y hallada descubre la nueva pregunta y exige una nueva búsqueda (primeros diálogos socráticos de Platón). “¿Qué es lo que hace al filósofo? El valor de no dejar ninguna pregunta en el corazón” (Shopenhauer). De la pregunta al problema. No sólo este nombre de problema, sino lo que indica es a la par griego y filosófico: el descubrimiento revolucionario de una nueva manera de pensar lograda por los pensadores griegos. El preguntar filosófico, que irradió también a las demás ciencias y a sus problemas, no surge desde algo extrínseco, de la utilidad de la opinión o del dogma, sino desde la realidad misma y arrancando intrínsecamente desde ella. “Al proceder así en su investigación, la realidad misma los llevó y forzó a indagar más allá de las cosas enseñándoles el camino” (Aristóteles, *Metaph. I*, 984^a 18.19). Ahorrar al discípulo los problemas significa impedir el saber. “El que no examina a fondo los problemas se asemeja al que ignora, al caminar, qué senda debe seguir y qué meta, con lo que no puede llegar a la saber si ha conseguido lo que inquiría o no” aun cuando crea tener la solución a mano (*Metaph. III*, 995a 35-b 1). La nueva ciencia y sabiduría que busca Aristóteles analizando los fenómenos y a la vez los problemas y las difícilísimas aporías (literalmente: lo intransitable o sin cambio), cuya solución sólo la buscamos rectamente cuando co-examinamos lo que queda de insoluble en cada problema, es esencialmente problemática. Este problematismo pertenece a la acribia científica (a la estricta exactitud) propia de la investigación y de la ciencia (*Metaph. I*, 982a 10- 14). En realidad, la *Metafísica* aristotélica comienza, tras una introducción histórica, con un libro dedicado particularmente a plantear problemas (el libro III; en griego, el B).

Intentemos ahora considerar la teología desde el punto de vista de la filosofía con objeto de aclarar lo que son en su mutua relación. La filosofía se distingue de la teología ante todo en la radicalidad de su preguntar: éste es el corte decisivo en el mantel de los dos comensales de la sabiduría. Así, la teología católica con toda claridad limita su actitud científica ante los → dogmas de la → Iglesia católica: el dogma jamás puede ser puesto en duda; por más problemas que pueda ofrecer al investigador teológico, éste nunca puede poner en tela de juicio los pre-



supuestos dogmáticos de la ciencia teológica. La situación de los filósofos griegos fue en este punto excepcional; si bien se encontraron ante mitos y oráculos, nunca tuvieron que habérselas con “dogmas” religiosos ni con una secta sacerdotal con su propia sabiduría sacerdotal que fuera obligatoria dogmáticamente. En la escala platónica de la vida humana (Fedro, 248d e) los vaticinadores y sacerdotes aparecen tan sólo en quinto lugar, después de los filósofos, los reyes legítimos, los caudillos y señores; después de los estadistas, economistas, comerciantes, gimnastas y médicos. Les siguen únicamente poetas y artistas, artesanos y aldeanos, sofistas y embaucadores del pueblo y, finalmente, los tiranos. La búsqueda filosófica debe limitarse también ante las instituciones básicas, cuya patentización es el difícil cometido propio de la investigación de los fundamentos; pero aun estas intuiciones básicas, una vez obtenidas, no están exentas de nuevos replanteamientos igualmente radicales. La búsqueda filosófica exige la ausencia de presupuestos filosóficos. Lo cual no significa que pueda haber una ciencia sin presupuestos, pero sí la necesidad de unos presupuestos originarios, presupuestos no supuestos por así decirlo “esto pretenden ser las ideas platónica (Fedón, 101d e)”, presupuestos que han de ser compulsados y han de permanecer siempre abiertos a un preguntar ulterior.

El teólogo, y menos aún el filósofo, no debe tratar de suprimir la radical diferencia entre el modo filosófico y el modo teológico de enfocar los problemas. Ni para salvar esa diferencia tienen por qué traicionar su propio y peculiar carácter. Ciertamente que, para una localización cristiana de la exigencia radical que es propia de la ciencia y la filosofía, el mismo modo filosófico de enfocar los problemas tendría que ser sometido a un planteamiento ulterior tal como surge de la presencia de la revelación. Pero ésta, que sería una exigencia del teólogo y que, en definitiva, partiría de la → palabra de Dios, sólo sería correcta si tomase completamente en serio lo que es la exigencia del filósofo y si éste pudiese vivir su existencia filosófica y cristiana como un no-circunciso, como cristiano-pagano por así decirlo, como cristiano entre los filósofos paganos.

Lectura 3

Fundamentos de las espiritualidades andinas¹⁰

Jorge Miranda Luizaga
Viviana Del Carpio Natcheff

1. Antecedentes

La conquista española no sólo trajo consigo un nuevo ordenamiento económico, social y político sino también una concepción distinta de religión, acompañada de una visión extraña de divinidad (el monoteísmo) y una forma de culto diferente. El encuentro con las concepciones espirituales indígenas tuvo el carácter de imposición sobre el panorama espiritual andino, el cual, sin embargo, a la fecha, a pesar de todas las estrategias de evangelización utilizadas, mantiene y guarda la pureza ancestral.

En la mayoría de los casos, los estudios y las interpretaciones sobre las realidades de las culturas andinas están condicionados a criterios de la cultura y de la religión occidental. Desde esa visión

¹⁰ MIRANDA Luizaga, Jorge y Viviana del Carpio Natcheff (2009). Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena. Ed. ISEAT. 2° ed. Bolivia. pp. 15.



homogeneizante y mezquina, es que esta espiritualidad ha sido sometida a esquemas y criterios mentales poco ajustados a sus culturas politeístas.

Esto es lo que ocurrió con los españoles que interactuaron con las poblaciones andinas en el siglo XVI, quienes nos transmitieron la evidencia cultural matizada por sus propias visiones, mitos y experiencias acumuladas; información que, en cualquier caso, no es desdeñable, ya que constituye una de las principales fuentes a las que recurrimos y, junto a la tradición oral que disponemos, son los instrumentos que utilizamos para analizar el tema que nos ocupa.

Además, el cuerpo documental que se produce a lo largo de la Colonia es imponente y a veces muy detallado, pero al traspasar el umbral de la expansión imperial inca, la ideología andina tan sólo cuenta con la documentación que nos proporciona el contexto arqueológico, la iconografía y la semiótica. Cruzando esa información con la tradición oral y escrita, se puede proporcionar luces al contexto cultural andino.

Para realizar cualquier estudio sobre las realidades de las culturas prehispánicas, es muy importante reconocer que éstas se desarrollan en un universo múltiple de pisos ecológicos y generan una diversidad de expresiones culturales. El proceso histórico evidencia semejanzas y divergencias en las formas de interpretación de sus filosofía y cosmovisiones afincadas en esta heterogénea área cultural, tanto en el tiempo como en el espacio, pero la conclusión es que hay una tradición básica compartida, más en el núcleo del área que en la periferia. Los incas, en este sentido, no sólo se limitaron a ser los receptores de los alcances de las culturas preincaicas, sino que constituyeron un elemento más de la dinámica cultural de una tradición poli- y pan-andina, -amazónica y chaqueña.

2. Introducción

Para la definición de cualquier expresión espiritual, el substrato simbólico y mítico es el fundamento de las concepciones sobrenaturales, cuyas prácticas rituales y ceremoniales nos trasladan a un retorno persistente al espacio sagrado, es decir al territorio donde se desarrolla esa espiritualidad.

Lo que hace que formulemos la siguiente pregunta: ¿Por qué los pueblos establecen una relación suprasensible con lo sobrenatural?

La certeza de lo divino es la intuición de la totalidad, deviene en una comprensión inmediata de las múltiples concomitancias que entrelazan las innumerables singularidades. En este sentido, podemos concebir lo divino como la interrelación íntima del **“ser absoluto de la totalidad con respecto al estar de la vida”**. La forma que adquiera esta relación entre lo cotidiano y lo divino va a depender específicamente de las culturas que se estén tratando. Entonces es la comprensión de la relación del “ser con el estar”: lo humano ante la conciencia de la vida, del cosmos y del caos. Lo que importa aquí es un substrato afectivo, cognitivo y concienal que se desprende de una relación inmanente de los **“estares”** consigo mismo.

El pensamiento de la espiritualidad andina se manifiesta en el encuentro del **estar de la vida en sí con el ser de la totalidad**. Entonces los fundamentos del pensamiento andino que definen este estado espiritual dependen directamente de la concepción de territorialidad, del polo-



panandinismo, de la fuente colectiva de arquetipos y la misma espiritualidad andina como tal. También se fundamenta en las categorías filosóficas del pensamiento andino como ser la ciclicidad acrónica, la reflexión recíproca-inversa, la complementariedad de los opuestos, la con-vivencia de similares o desiguales y la alteridad andina-amazónica¹¹. De los arquetipos del inconsciente colectivo, el relativo a la “complementariedad” funge como estructura fundamental en la actividad ordenadora y reguladora de las culturas andinas.

Por otra parte, en las cosmovisiones andinas todo tiene vida y la vida lo abarca todo; por eso todo tienen comunicación con todo, cada parte del todo es concomitante con todas las otras partes; hablamos de una interrelación compleja de partes, de regiones y del todo. En esta concepción de la vida, su manifestación juega un papel primordial, particularmente en lo que tiene que ver con su reproducción. Esta manifestación de la vida en sí, se enmarca en la concepción del arquetipo dual masculino-femenino conectado al arquetipo de complementariedad. Hay que aclarar que la concepción masculino-femenino no es meramente antropomorfa ni exclusivamente reproductiva, sino que encierra las esencia, las características y lo que define a lo masculino o femenino en sí, que va más allá de lo reproductivo. Y es a través de ellos que se transfieren los comportamientos de lo que se define como masculino o femenino. En este sentido, todo está marcado por esta relación, todo puede ordenarse desde esta perspectiva, siempre hay un juego masculino-femenino, femenino-masculino, inherente a los procesos, fenómenos y prácticas vitales. Esta vinculación dual adquiere una configuración propia de los perfiles de la naturaleza, en las localizaciones de las figuras, de las imágenes, sus composiciones geográficas, etc. Es importante aclarar que en el pensamiento andino no existe escisión alguna, a diferencia del pensamiento occidental que ha escindido lo espiritual de lo sociopolítico; por lo tanto, lo espiritual está íntimamente unido a lo sociopolítico, es decir a la vida misma. Existe una unión intrínseca a través de la espiritualidad andina, donde hay un todo compacto y diverso entre los espíritus y la naturaleza en todas sus expresiones, incluso los seres humanos. Esta es la razón por la que la espiritualidad no sólo es inmanente a todo, sino que es de la vida la que genera los espíritus individualizados del todo. Dentro de la visión andina de espiritualidad, es decir lo divino, lo sagrado no es dimensión religiosa en el sentido de re-ligarse con las divinidades sino es una acción regeneradora de energía vital; y los ritos, las ceremonias, los sacrificios son la hermenéutica para la “regeneración” energética espiritual de las partes con el todo. Estas prácticas se dan precisamente para acceder a la energía espiritual del cosmos y “reiteramos- no para re-ligarse, pues dentro del pensamiento andino, las partes nunca han estado separadas del todo, están unidas por la emanación de la vida, por lo que la espiritualidad es inherente al ser humano. El sentimiento de ligación espiritual nos hace superar la muerte corporal, porque el espíritu es inmortal. Desde esta perspectiva, no puede haber espiritualidad sin una experiencia ritual; en otras palabras, la espiritualidad es un estado de conciencia que nos retorna al origen. Todas las prácticas *ajayistas*¹² suponen un regenerarse con las infinitas energías del todo cósmico a través de las ceremonias y los ritos.

3. Origen de la manifestación de la vida por la fecundación de los opuestos complementarios antagonistas masculino/femenino

11 Para mayor detalle sobre el particular, consultar: Miranda Luizaga, Jorge (1996). *Filosofía Andina: Fundamentos, alteridad y perspectiva*. La Paz: Hisbol.

12 Definimos para considerar el animismo andino, un concepto que deviene de la propia lengua aymara, el *ajayu*, del cual derivamos el *ajayismo* con una connotación especial y particular de animismo andino propiamente dicho. Además, creamos este nuevo término para honrar el culto a los ancestros y la espiritualidad andina que se fundamenta en el *ajayu*. Nos decidimos por este concepto para no provocar discusiones bizantinas en torno al concepto de “animismo” definido por las y los estudiosos que se ocupan del tema.





El mundo andino considera una totalidad preexistente, donde todo existe en germen aún no definido y que a través de un proceso de diferenciación entre lo femenino y lo masculino genera el preámbulo de lo que va a ser la manifestación de la vida. En el mito panandino de la manifestación de la vida¹³, se considera que la manifestación se lleva a cabo por la fecundación de la reflexión de sus opuestos antagónicos complementarios en un escenario que para el sector andino es el lago sagrado *Titikaka*. Allí se fecundan en un lecho de amor, la reflexión de sol que es la luna y la reflexión de la luna que es el sol y general la vida. Cada vez que ellos se encuentran a través de sus reflexiones se genera la fuerza motriz (*wira*) generadora de vida. Esto significa que la manifestación de la vida es cíclica y cada vez que la naturaleza lo necesita, se propicia el encuentro de los símbolos mayores de la complementariedad de lo masculino y femenino. Por analogía, en el mundo andino se dispersa la vida a través de seres espirituales que residen en las *wak'as* y éstas son fuentes energéticas de la vida en sí¹⁴.

4. Los espíritus de los ancestros En el mundo andino, la concepción de “espíritu” no es una simple copia de la persona a la concepción del mundo inmaterial. Esta concepción se da a través de las múltiples relaciones de complementariedad antagónica en las que se definen las “determinaciones” y su interrelación entre sí. El espíritu y el cuerpo material se consideran como magnitudes existentes que conforman un todo sistémico. Entonces cuando ampliamos la fenomenología de la conciencia mitológica (dese donde se fundamenta el concepto de “espíritu”) y queremos penetrar en los fundamentos de su esencia, salta a la vista que el concepto de espíritu no es modelo fijo, sino un elemento moldeable capaz de variar sus características de acuerdo con las situaciones y necesidades del momento.

Existe una gran diferencia con la concepción “metafísica occidental”, donde se opera con un concepto de “espíritu substancial” con determinadas propiedades inmutables. Para la conciencia mitológica ningún atributo se le consigna al espíritu desde un inicio, es decir ni su unidad, ni su divisibilidad o su inmaterialidad, todas estas propiedades designan únicamente determinados momentos en tiempo y en espacio de la realidad del mismo. Entonces el significado del “espíritu” reside justamente en “ser”, al mismo tiempo inicio y fin. Por esas razones el espíritu puede aparecer como un elemento muy conocido y tangible que llega a constituir el principio característico de la espiritualidad de la visión del mundo andino en general.

Esta concepción no es un mero proceso de reflexión, ni una mera meditación, es la asimilación del límite difuso entre la espiritualidad y la realidad tangible.

Por esa indeterminación anteriormente señalada, desde el punto de vista andino, a los espíritus ancestrales nunca se les asigna una descripción física ni se evocan los rasgos de sus rostros; eso sí, siempre se les considera ancianos o ancianas pero en plena posesión de sus facultades. Aunque por analogía éstos tienen características antropomorfas, sin embargo su personalidad es incógnita y en consecuencia, nunca tienen representación de una imagen, menos aún de un ídolo¹⁵.

13 Consultar: Miranda Luizaga, Jorge y Del Carpio Natcheff, Viviana (2001). “El “en sí”, el “para sí” y el “por qué sí” de la filosofía andina”. En: Del Carpio Natcheff, Viviana. *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*. La Paz: SIWA. 2-48.

14 Para escribir las palabras aymaras nos regimos al alfabeto oficial aprobado el 29.09.83 por el Instituto Nacional de Antropología de Bolivia.

15 Girault, Louis (1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. El Alto-La Paz: Don Bosco. 21-38. Además, hay que



De una forma general se les atribuye las mismas cualidades de los humanos, como ser bondad o cólera y es importante saber que son celosos y exigen atención especial. A diferencia de los humanos son inmortales y no padecen de enfermedades.

Por otra parte, el origen de los espíritus ancestrales está estrechamente relacionado con la estructura fundamental de la cultura andina: el *Ayllu*. Aún en la actualidad, cada *Ayllu* cuenta con uno o varios ancestros míticos, que son los protectores tutelares que apoyaron a las generaciones pasadas, apoyan a las generaciones actuales y apoyarán a las generaciones futuras.

La residencia de los espíritus ancestrales por ejemplo en el sector de *Tiwanaku* son los grandes nevados como el Illimani, Illampu y el Wayna Potosí y en esas montañas viven los espíritus que se denominan *Achachila*, como la divinidad de mayor jerarquía afincada en la orografía de la tierra.

Los cerros pequeños y las colinas también son residencias de divinidades menores o específicas de cada *Ayllu*. Y en especial, los espíritus ancestrales menores están ocupados en proveer beneficios a las personas mismas, a sus ganados y a sus actividades agrícolas. Lo interesante es que los espíritus ancestrales menores sólo se ocupan de su grupo específico al que pertenecen y no hacen favores o protegen a personas de otros *ayllus*. Y los comunarios que se van definitivamente de sus lugares de origen y rompen relaciones territoriales, están propensos a enfermarse y hasta a morir. Pero esa situación de hostigamiento no es definitiva, es posible evitar las consecuencias de ese alejamiento a través de ritos especiales que permitan el permiso de sus ancestros y logren la aceptación de las divinidades del lugar donde se trasladaron.

5. Las wak'as y panakas En todas las crónicas aparece *wak'a*, término utilizado por igual en ambos idiomas aymara o quechua¹⁶ y está relacionado con dos acepciones: lo sagrado y lo extraño. Garcilazo de la Vega escribe lo siguiente¹⁷:

“Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y las diversas significaciones que tiene este nombre: *Wak'a*, el cual pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar¹⁸, quiere decir ídolo como Júpiter Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas, esto es los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles También llaman *Wak'a* a cualquier templo grande o chico También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas en hermosura o excelencia que se aventajan Por lo contrario a las cosas feas o monstruosas a las cosas que salen del curso natural, como la mujer que dos de un vientre al huevo de dos yemas a los niños con seis dedos “De ahí la presencia de la *Wak'a*, palabra para denominar lo “sagrado ancestral, el hálito de vida”. Como ya se mencionó se expresa en múltiples ambientes, donde se manifestaba una presencia sobrenatural como el agua, una montaña, un hito en el camino, los espíritus del bosque, etc.; pero también tumbas, templo, etc. []

6. Los achachilas y las apachitas El *achachila* adquiere su perfil en la cumbre, la montaña, el cerro, y se complementa con la *apachita*, que se perfila en las geografías bajas, opuestas a las

16 De Lucca, M. (1983). *Diccionario Aymara - Castellano, Castellano - Aymara*. La Paz: Cala. 442: *wak'a* ídolo en forma de hombre o animal. González Holguín, Diego (1990). *Vocabulario de la lengua general: Lengua Quechua o del Inca*. Lima: Ed. de la Universidad. 162: *Huacca* lugar de ídolos.

17 Garcilazo de la Vega (1973). *Comentarios reales de los Incas*. Lima. Peisa.

18 Lo que significa que la última sílaba se pronuncia y escribe de forma glotalizada.





montañas, los pasos de la cordillera, los valles, el altiplano. Como se puede comprobar, todo está atravesado por la dualidad opuesta y complementaria, el cosmos es un juego de complejas dualidades que ordenan y organizan la vida, convirtiéndola en una fabulosa mega-máquina donde circula la savia de la vida, la energía que se renueva constantemente, por otra parte, toda esta diversidad está concebida de modo *ayayista*, vale decir, todo está espiritualizado.

Achachila (espíritu protector masculino de la cúspide de las montañas).

Apachita (espíritu protector de los pasos de las montañas, las abras).

A partir de esos momentos, la tradición espiritual sigue un curso sin graves disyunciones, con variaciones regionales y temporales, pero con un núcleo común originario en una tradición histórica en la que la comunicación entre los diferentes pueblos fue permanente. La espiritualidad andina se mantuvo ligada a la fertilidad agrícola y a la prosperidad de las comunidades, incluyendo en este concepto deidades relativas tanto a la tierra como a la lluvia, así como a los diferentes productos agrícolas sobre los que cada grupo humano fundamentó su economía. Las fuerzas sobrenaturales circulan por los ámbitos de la totalidad y son capaces de personificarse a partir de seres especiales, incluidos los humanos; de ahí la frecuente representación de determinados animales poderosos, con una fuerte esencia espiritual, tales como el puma, el cóndor o la serpiente

7. Los *siqis*

El territorio andino como espacio sagrado está enmallado por una serie de líneas imaginarias, denominadas "*siqi*", a lo largo de las cuales se sitúan las *Wak'as*, que constituyen el fundamento de su espiritualidad y definen espacial y ritualmente a las comunidades rurales.

Zuidema¹⁹ comenta la existencia de 42 *siqis* por los que se distribuían 328 *Wak'as* en torno al Cusco. Otros *siqis* importantes están ubicados alrededor de la montaña de Sajama y en la pampa de Nazca. En el mundo prehispánico, un complejo universo ritual y calendárico era atendido por *wak'amanis* (especialistas de las *Wak'as*) en torno a estos *siqis* y sus santuarios, los cuales estaban adscritos a grupos sociales y de parentesco determinados (*panakas*) que se consideraban momias de antepasados y objetos sagrados. La responsabilidad de *Wak'as* y *siqis* estaba a cargo de grupos de parentesco, a la vez que el sistema de *siqis* reproducía con bastante fiabilidad el sistema social jerarquizado, como se puede encontrar en el incario²⁰. Algunos santuarios del sistema de *siqi* aún sirven como linderos espaciales, otros indicaban lugares mitológicos y de importancia histórica y otros son señalizadores calendáricos

8. El *ajayu*

El fundamento de toda esta visión espiritual andina es la existencia del espíritu o alma que genera la vida como tal. Si hacemos una traducción etimológica del concepto *ajayu*, esta palabra está compuesta de tres "sílabas significativas": "a" que siempre tiene la connotación de lo "contrario"; "ja" que significa todo lo material; y "yu" que significa "de lo profundo". Entonces, *ajayu* significa "lo profundo y contrario a la vida material".

¹⁹ Zuidema, Toma (1995). *El sistema de Seques del Cuzco*. Lima: Fondo Editorial.

²⁰ Zuidema 1995.



Por esta traducción etimológica es que el *ajayu* es el aspecto inmortal de lo que se entiende por la vida real; consta de tres elementos vitales: el espíritu principal el *jatumojach'ajayu* que es el medio de unión con el espíritu universal de la totalidad, es lo inmortal propiamente dicho y esta inmortalidad se manifiesta por medio de la dinámica del todo. El *jiskaajayu* o el alma individualizada que se encarna en la materia y genera la vida terrenal y el *janchi* o cuerpo material donde residen los dos *ajayus*, cuando un ser se encuentra en la vida material.

Así se fundamenta la concepción de la existencia más allá de la muerte y el retorno cíclico, la reencarnación. Profundizando los tres elementos vitales: el *jatumajayu* es el espíritu que transmite al ser las facultades de pensamiento, de la sensibilidad, del movimiento. Si el espíritu sale del cuerpo sobreviene la muerte porque es la vida; el *jiskaajayu* o alma, tiene la capacidad de salir del cuerpo ya sea en forma voluntaria o de forma obligada. Cuando el cuerpo descansa durante el sueño, su ánimo sale a veces del cuerpo y camina por el mundo exterior, vuelve al cuerpo a la hora que despierta el individuo de su sueño, que si no ocurre tal cosa, le sobreviene la temperatura, malestar del cuerpo, dolor de cabeza, etc., signo o característica de que el cuerpo no está completo por haber salido su ánimo de él y no haberse restituido oportunamente

Lectura 4

Las Religiones de la China Antigua²¹

Mircea Eliade

ORIGEN Y ORDENACIÓN DEL MUNDO

() Pero el problema de los orígenes y la formación del mundo interesaba ya a Lao tzu y a los taoístas, lo que implica la antigüedad de las especulaciones cosmogónicas. En efecto, Lao tzu y sus discípulos parten de las tradiciones mitológicas arcaicas, y el hecho de que la esencia del vocabulario taoísta "*huen-taen, tao, yangyyin*" es compartido por las restantes escuelas prueba su carácter antiguo y de patrimonio chino común. Como más adelante veremos (véase pág. 36), el origen del mundo según Lao tzu no hace otra cosa que repetir, en lenguaje metafísico, el antiguo tema cosmogónico del caos (*ñuen-tuen*) en tanto que totalidad semejante a un huevo.²²

Por lo que concierne a la estructura y los ritmos del universo, existe una perfecta unidad y continuidad entre las diversas concepciones fundamentales desde los Chang hasta la revolución de 1911.

La imagen tradicional del universo evoca un centro atravesado por un eje vertical cenit-nadir y enmarcado por los cuatro orientes. El Cielo es redondo (tiene la forma de un huevo) y la Tierra es cuadrada.

El Cielo cubre la Tierra como una esfera. Cuando la Tierra es representada como la caja cuadrada de un carro, una columna central sostiene la sombrilla, redonda como el Cielo. A cada uno de los

21 ELIADE, Mircea (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Guatama Buda al triunfo del Cristianismo*. V. II. Ed. Paidós Ibérica S. A. Buenos Aires. 28 - 48 pp.

22 Véase N. J. Girardot, *Myth and meaning in the Tao Te Ching*, págs. 299 y sigs.





números cosmológicos “cuatro orientes y un centro” corresponden un color, un sabor, un sonido y un símbolo particular. China está situada en el centro del mundo, la capital está en medio del reino y el palacio real se halla en el centro de la capital.

La representación de la capital y, en definitiva, de toda ciudad como «centro del mundo» no difiere de lo que nos muestran las concepciones tradicionales atestiguadas en el Próximo Oriente antiguo, en la India antigua, el Irán, etc.²³ Al igual que en las restantes civilizaciones urbanas, también en China se desarrollan las ciudades a partir de un centro ceremonial²⁴. Dicho de otro modo: la ciudad es por excelencia un «centro del mundo», puesto que hace posible la comunicación con el Cielo y con las regiones subterráneas. La capital perfecta debería situarse en el centro del universo, allá donde se eleva un árbol maravilloso llamado Árbol Erecto (*Kien-mu*), que une las regiones inferiores con lo más elevado del cielo. «A mediodía, nada de cuanto se halla a su lado y está perfectamente derecho puede dar sombra.»²⁵

Según la tradición, toda capital debe poseer un *Ming t'ang*, un palacio ritual que es a la vez *¿mago mundi* y calendario. El *Ming t'ang* se alza sobre una base cuadrada (= la Tierra) y está cubierto de un techo redondo de bálago (= el Cielo). Durante todo el año el soberano circula bajo este techo; situándose en el oriente exigido por el calendario, inaugura sucesivamente las estaciones y los meses. Los colores de sus vestidos, los manjares de que se alimenta, los gestos que efectúa están en perfecta correspondencia con los diferentes momentos del ciclo anual. Al finalizar el tercer mes del verano, el rey se instala en el centro del *Ming t'ang* como si fuera el pivote del año.²⁶ El soberano, al igual que los restantes símbolos del «centro del mundo» (el árbol, la montaña sagrada, la torre de nueve pisos, etc.), encarna en cierto modo el *axis mundi* y establece el vínculo entre la Tierra y el Cielo. El simbolismo espacio temporal de los «centros del mundo» está muy difundido; está atestiguado en numerosas culturas arcaicas y en todas las civilizaciones urbanas.²⁷ A esto hemos de añadir que, al igual que la capital o el palacio del soberano, las más humildes viviendas primitivas de China están rodeadas del mismo simbolismo cosmológico; constituyen, en efecto, una *¿mago mundi*.²⁸

130. POLARIDADES, ALTERNANCIA Y REINTEGRACIÓN

Como antes hemos indicado (pág. 31), los cinco números cosmológicos “los cuatro horizontes y el centro” constituyen el modelo ejemplar de una clasificación y al mismo tiempo de una homologación universal. Todo cuanto existe pertenece a una clase o a un apartado perfectamente definido y, en consecuencia, participa de los atributos y las virtudes que corresponden a las realidades agrupadas en la misma clase. Estamos, por consiguiente, ante una audaz elaboración del sistema de correspondencias entre macrocosmos y microcosmos, es decir, de la teoría general

23 Véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 23 y sigs.

24 P. Wheatly, *The Pivot of the Four Quarters*, págs. 30 y sigs., 411 y sigs.

25 M. Granet, *La pensée chinoise*, pág. 32

26 *Ibid.*, págs. 102 y sigs.; véase *Danses et légendes de la Chine ancienne*, págs. 116 y sigs. Parece que esta colocación ritual en el centro del *Ming t'ang* corresponde a «un período de retiro durante el cual debían los jefes confinarse en lo más profundo de su morada». Los seis o doce días «se empleaban en ritos y en observaciones que permitían pronosticar o determinar la prosperidad de los ganados y el éxito de las cosechas» (*La pensée chinoise*, pág. 107). Los doce días constituían una prefiguración de los doce meses del año entrante, concepción arcaica atestiguada en el Próximo Oriente y en otros ámbitos; véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 78 y sigs.

27 Véase M. Eliade, «Centre du monde, temple, maison», págs. 67 y sigs.

28 Véase R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extreme Orient».



de las analogías, que ha desempeñado un papel importante en todas las religiones tradicionales. La originalidad del pensamiento chino radica en el hecho de que ha integrado este esquema macrocosmos- microcosmos en un sistema aún más amplio de clasificación, concretamente en el del ciclo de los principios antagónicos y a la vez complementarios conocido con el nombre de *yang* y *yin*. Los sistemas paradigmáticos articulados a partir de los distintos tipos de bipartición y polaridad, de dualidad y alternancia, de diadas antitéticas y de *coincidentia oppositorum* aparecen por todo el mundo y a todos los niveles culturales.²⁹ La importancia del par de contrarios *yang-yin* está en que no sólo ha servido de modelo de clasificación universal, sino que además ha evolucionado hasta constituir una cosmología que, por una parte, sistematiza y legitima numerosas técnicas del cuerpo y disciplinas del espíritu, y por otra, incita a unas especulaciones filosóficas cada vez más rigurosas y sistemáticas.

El simbolismo de la polaridad y la alternancia está, como ya hemos visto (§ 127), abundantemente atestiguado en las iconografías de los bronce de la época Chang. Los simbolismos polares están dispuestos de manera que resalte su conjunción; por ejemplo, la lechuza o cualquier otro símbolo representativo de las tinieblas recibe unos «ojos solares», mientras que los emblemas de la luz aparecen marcados con un signo «nocturno».³⁰ Según Cari Hentze, el simbolismo *yang-yin* está atestiguado por los más antiguos objetos rituales mucho antes de los primeros textos escritos.³¹

Marcel Granet recuerda que en el *Che king*, el término *yin* evoca la idea de tiempo frío y cubierto; se aplica a lo interior. Por el contrario, el término *yang* sugiere la idea del tiempo soleado y del calor. Dicho de otro modo: *yang* y *yin* indican ciertos aspectos concretos y antitéticos del tiempo.³² En un manual de adivinación se habla de un «tiempo de luz» y de un «tiempo de oscuridad», como anticipando la máxima de Tchuang tzu: «Un [tiempo de] plenitud, un [tiempo de] decrepitud... un [tiempo de] afinamiento, un [tiempo de] apaciguamiento... un [tiempo de] vida, un [tiempo de] muerte».³³ El mundo, por consiguiente, representa «una totalidad de orden cíclico [*tao, pien t'ong*] constituida por la conjugación de dos manifestaciones alternantes y complementarias».³⁴ La idea de alternancia parece haber prevalecido sobre la de oposición. Es lo que advertimos en la estructura del calendario. Según los filósofos, durante el invierno, «el *yang*, rodeado por el *yin*, sufre, en el fondo de las fuentes subterráneas, debajo de la tierra helada, una especie de prueba anual de la que surge vivificado. Se evade de su prisión a comienzos de la primavera golpeando el suelo con el talón. Se funde entonces el hielo por sí mismo y empiezan a brotar las fuentes».³⁵ El universo, por tanto, está constituido por una serie de formas antitéticas que se alternan de manera cíclica.

Existe una simetría perfecta entre ritmos cósmicos, regidos por la interacción *del yang* y *del yin*, y la alternancia complementaria de las actividades de los dos sexos. Dado, además, que se ha reconocido una naturaleza femenina a todo lo que es *yin* y una naturaleza masculina a todo lo

29 Véase nuestro estudio «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités», en *La nostalgie des origines*, págs. 249-338.

30 Véase C. Hentze, *Bronzegerat, Kultbauten. Religion im altesten China der Shangzeit*, págs. 192 y sigs.

31 Véase C. Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele*, págs. 99 y sigs.

32 *La pensee chinotse*, págs. 117 y sigs.

33 *Ibid*, pág. 132.

34 *Ibid*, pág. 127.

35 *Ibid*, pag 135.





que es *yang*, el tema de la hierogamia adquiere una dimensión cósmica a la vez que religiosa. La oposición ritual entre los dos sexos expresa, en efecto, a la vez el antagonismo complementario de las dos fórmulas de la vida y la alternancia de los dos principios cósmicos, el *yang* y el *yin*. En las fiestas colectivas de primavera y otoño, que constituyen la clave de bóveda de los cultos agrarios arcaicos, dos coros antagonistas, alineados frente a frente, se desafían en verso: «*El yang llama, el yin responde*». Estas dos fórmulas son intercambiables e indican el ritmo a la vez cósmico y social.³⁶

Los coros antagónicos se enfrentan como la oscuridad y la luz. El campo en que se celebra la reunión representa la totalidad del espacio, igual que los asistentes simbolizan la totalidad del grupo humano y de las cosas de la naturaleza.³⁷ Los festejos culminaban en una hierogamia colectiva, rito muy difundido en todo el mundo. La polaridad, aceptada como norma de vida para el resto del año, queda abolida o trascendida en la unión de los contrarios.

«Un (aspecto) *yin*, un (aspecto) *yang*, eso es el *Tao*», se dice en un pequeño tratado.³⁸ La transformación ininterrumpida del universo en virtud de la alternancia *del yangy el yin* manifiesta, por así decirlo, el aspecto externo del Tao. Pero cuando se trata de captar la estructura ontológica del Tao, tropezamos con dificultades innumerables.

Recuérdese que el significado propio de este término es el de «camino, vía», pero también el de «decir», de donde se deriva el significado de «doctrina». Tao «evoca ante todo la imagen de una vía a seguir» y «la idea de dirección de conducta, de regla moral», pero también «el arte de poner en comunicación el Cielo y la Tierra, las potencias sagradas y los hombres», el poder mágico-religioso del adivino, del hechicero y del rey.³⁹ Para el pensamiento religioso y filosófico común, el Tao es el principio del orden inmanente a todos los ámbitos de la realidad. Se habla también del Tao celeste y del Tao de la Tierra (que se oponen un poco a la manera del *yangy el yin*), y también del Tao del hombre (es decir, los principios de conducta que, en el caso del monarca, hacen posible su función de intermediario entre el Cielo y la Tierra).⁴⁰

Algunas de estas significaciones derivan de la noción arcaica de la unidad/totalidad original; es decir, de una concepción cosmogónica. Las especulaciones de Lao tzu sobre el origen del mundo dependen de un mito cosmogónico en el que se narra la creación a partir de una totalidad semejante a un huevo. En el capítulo 42 del *Tao-te-king* se dice: «El Tao dio origen a Uno. Uno dio origen a Dos.

Dos dio origen a Tres. Tres dio origen a los diez mil seres. Los diez mil seres llevan el *yin* sobre sus espaldas y abrazan al *yang*⁴¹. Adviértase el sentido en que Lao tzu utilizó un mito cosmogónico

36 M. Granet, *Danses et legendes de la Chine anaenne*, pág. 43; id., *La pensee chinoise*, pág. 141.

37 M. Granet, *La pensee chinoise*, pag. 143.

38 El *Hi ts'eu*, citado por M. Granet, *La pensee chinoise*, pag. 325. Es la más antigua de las definiciones eruditas del Tao.

39 M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoisme*, pág. 30; M. Granet, *La pensee chinoise*, págs. 300 y sigs.

40 M. Kaltenmark, *op. cit.*, pág. 33. «Este Tao representa el ideal de Confucio, que proclamaba: «Quien de mañana ha oído hablar del Tao puede morir tranquilo por la tarde» (ibíd.).

41 Trad. M. Kaltenmarfe, «La naissance du monde en Chine», pág. 463. Este esquema de la procreaciones en serie es utilizado por casi todas las escuelas filosóficas, desde el *Yi-éing* hasta los neoconfucianos; véanse Wing-Tsit Chan, *The Waj o/Lao Tzu*, pág. 176; N. J. Girardot, «Myth and meaning in the Tao Te Ching», págs. 311 y sigs. s|. Trad. M. Kaltenmarfe, *Lao Tseu*, pág. 39.



tradicional al que añadió una dimensión metafísica nueva. El Uno es la equivalencia de la «totalidad»; se refiere precisamente a la totalidad primordial, tema bien conocido en muchas mitologías. El comentario explica que la unión del Cielo y la Tierra (es decir, el Dos) dio origen a todo cuanto existe según un argumento mitológico igualmente bien conocido. Para Lao tzu, sin embargo, Uno, la unidad/totalidad primitiva, representa ya una etapa de la «creación», pues fue engendrado por un principio misterioso e inasequible, el Tao.

En otro fragmento cosmogónico (cap. 25) el Tao es designado como «un ser indiferenciado y perfecto, nacido antes que el Cielo y la Tierra... Podemos considerarlo Madre del mundo, pero ignoro su nombre; lo llamaré Tao, y si hiciera falta darle un nombre, sería el de Inmenso (ta)». ⁴² El ser «indiferenciado y perfecto» es interpretado por un comentarista del siglo II a.C. como «la misteriosa unidad del Cielo y la Tierra, que constituye de una manera caótica (*huen-tuen*) la condición del bloque de piedra sin trabajar». ⁴³ El Tao es, por consiguiente, una totalidad primordial, viva y creadora, pero sin forma y sin nombre. «Lo que carece de nombre es origen del Cielo y de la Tierra. Lo que tiene nombre es Madre de los diez mil seres», como está escrito en otro fragmento cosmogónico (cap. 1,3-7). Sin embargo, la «Madre», que en este pasaje representa el comienzo de la cosmogonía, designa otras veces al Tao mismo. «La divinidad del Valle no muere; es la Hembra Oscura. La puerta de la Hembra Oscura, ése es el origen del Cielo y la Tierra.» ⁴⁴

La condición inefable del Tao se expresa igualmente mediante otros epítetos y nociones que prolongan, al mismo tiempo que la matizan, la imagen cosmogónica original, el Caos (*huen-tuen*). Recordemos los más importantes: el Vacío (*Asu*), la «nada» (*ira*), el Grande (*to*), el Uno (*i*) ⁴⁵ Volveremos sobre algunos de estos términos al analizar la doctrina de Lao tzu. Pero conviene mencionar ya desde ahora que los filósofos taoístas, al igual que los ermitaños y los adeptos de las prácticas para asegurar la longevidad y la inmortalidad, buscaron la restauración de esta condición paradisiaca, concretamente la perfección y la espontaneidad originales. En esta nostalgia de la situación primordial se expresaría una nueva visión del viejo tema agrario, que provocaba ritualmente la «totalización» mediante la unión colectiva («caótica») de los muchachos y las muchachas que representaban el *yang* y el *yin*. El elemento esencial, común a todas las escuelas taoístas, era la exaltación de la condición humana primitiva que estaba vigente antes del triunfo de la civilización. Pero justamente contra este «retorno a la naturaleza» se elevarían todos cuantos deseaban instaurar una sociedad justa y ordenada, regida por las normas e inspirada en los ejemplos de los reyes fabulosos y los héroes civilizadores.

42 Trad. M. Kaltenmarfe, *Lao Tseu*, pág. 39.

43 *Houai-nan-tseu*, citado por N. J. Girardot, «Myth and meaning in the Tao Te Ching», pág. 307. Para Tchuang Tseu, también la condición primordial de la perfecta unidad se perdió cuando el emperador Huen-Tuen "es decir, el «caos»" fue perforado para que tuviera, al igual que todos los hombres, un rostro dotado de siete orificios. Pero el «caos» sucumbió el séptimo día, después de la séptima perforación; véase J. Legge, *The Texts of Taoism I*, SBE, XXXIX, pág. 267.

44 Capítulo 6, trad. M. Kaltenmarfe, pág. 50.

45 Véase N. J. Girardot, pág. 304.



Lectura 5**Espiritualidad y religión⁴⁶**
Frei Betto

Espiritualidad y religión se complementan pero no se confunden. La espiritualidad existe desde que el ser humano irrumpió en la naturaleza, hace más de 200 mil años. Las religiones en cambio son recientes, no traspasan los 8 mil años de existencia.

La religión es la institucionalización de la espiritualidad, así como la familia lo es del amor. Hay relaciones amorosas sin constituir familia; del mismo modo, hay quien cultiva su espiritualidad sin identificarse con ninguna religión. Hay incluso espiritualidad institucionalizada sin ser religión, como el caso del budismo, que es una filosofía de la vida.

Las religiones, en principio, debieran ser fuentes y expresiones de espiritualidades. Pero no siempre sucede así. En general, la religión se presenta como un catálogo de reglas, creencias y prohibiciones, en tanto que la espiritualidad es libre y creativa. En la religión predomina la voz exterior, la de la autoridad religiosa; en la espiritualidad predomina la voz interior, el 'toque' divino.

La religión es una institución; la espiritualidad una vivencia. En la religión hay lucha de poder, jerarquía, excomuniones y acusaciones de herejía. En la espiritualidad predominan la disposición de servicio, la tolerancia con la creencia (o increencia) ajena, la sabiduría de no transformar al diferente en divergente.

La religión culpabiliza; la espiritualidad induce a aprender del error. La religión amenaza; la espiritualidad estimula. La religión refuerza el miedo; la espiritualidad la confianza. La religión ofrece respuestas; la espiritualidad suscita preguntas. Las religiones son causa de divisiones y de guerras; las espiritualidades, de aproximación y respeto.

En la religión se cree; en la espiritualidad se vive. La religión nutre el ego, pues una se cree mejor que la otra; la espiritualidad trasciende el ego y valora todas las religiones que promueven la vida y el bien. La religión provoca devoción; la espiritualidad meditación. La religión promete la vida eterna; la espiritualidad la anticipa. En la religión Dios, a veces, es apenas una idea; en la espiritualidad es una experiencia inefable.

Hay fieles que hacen de la religión un fin y se entregan de cuerpo y alma a ella. Ahora bien, toda religión, como sugiere la etimología de la palabra (religar), es un medio para amar al prójimo, a la naturaleza y a Dios. Una religión que no suscita amorosidad, compasión, cuidado del medio ambiente y alegría sólo sirve para ser echada al fuego. Es como una flor de plástico, bonita pero sin vida.

Hay que tener cuidado para no tirar a la criatura con el agua de su baño. El desafío es reducir la distancia entre religión y espiritualidad, y cuidar de no abrazar una religión vacía de espiritualidad ni una espiritualidad solipsista, indiferente a las religiones.

⁴⁶ Espiritualidad y religión. En: <http://segundacita.blogspot.com/2011/12/espiritualidad-y-religion.html> (visitado a 11:30 del 15-04-2014).



Hay que hacer de las religiones fuentes de espiritualidad, de práctica del amor y de la justicia, de compasión y servicio. Jesús es el ejemplo de quien rompe con la religión esclerotizada de su tiempo, y vive y anuncia una nueva espiritualidad alimentada en la vida comunitaria, centrada en una actitud amorosa, en la intimidad con Dios, en la justicia para con los pobres, en el perdón. De esa espiritualidad resultó el cristianismo.

Hay teólogos que defienden que el cristianismo debiera ser un movimiento de seguidores de Jesús, y no una religión tan jerarquizada y cuya estructura de poder absorbe una parte considerable de su energía espiritual.

El fiel que practica todos los ritos de su religión, que acata los mandamientos y paga el diezmo y, sin embargo, es intolerante con quien no piensa o cree como él, podrá ser un religioso óptimo pero carece de espiritualidad. Es como una familia desprovista de amor.

El apóstol Pablo describe magistralmente lo que es la espiritualidad en el capítulo 13 de la primera carta a los corintios. Y Jesús lo ejemplifica en la parábola del buen samaritano (Lucas 10, 25-37) y hace una crítica mordaz de la religión en Mateo 23.

La espiritualidad debiera ser la puerta de entrada de las religiones. Antes de pertenecer a una iglesia o a una determinada confesión religiosa, sería mejor que ésta procurara al interesado la experiencia de Dios, que consiste en abrirse al Misterio, aprender a orar y a meditar, a penetrar el sentido de los textos sagrados.

ACTIVIDADES

Problematización de las Lecturas de Trabajo: EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA, FUNDAMENTOS DE LAS ESPIRITUALIDADES ANDINAS y ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN

Actividad 1

En el siguiente cuadro se presenta una pregunta problematizadora; agregamos, por lo menos, dos preguntas problematizadoras a las Lecturas de Trabajo: EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA, FUNDAMENTOS DE LAS ESPIRITUALIDADES ANDINAS y ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN.

No.	PREGUNTA PROBLEMATIZADORA
1	¿Qué reflexiones filosóficas sobre Espiritualidad y Religiones difunden los medios masivos de comunicación?
2	
3	



Actividad 2

Desde luego teníamos, como todas y todos, un pensamiento respecto al rol de los medios masivos de comunicación en cuanto a espiritualidad y religiones. Luego de la lectura crítica del texto FUNDAMENTOS DE LAS ESPIRITUALIDADES ANDINAS y su posterior problematización y análisis, a continuación debemos anotar las reflexiones sobre la problematización de la lectura. En el siguiente cuadro, a partir de las reflexiones sobre las preguntas problematizadoras, anotamos las conclusiones a las que se arribemos luego de haber problematizado la lectura.

¿Cuál era tu pensamiento antes de la lectura?	¿Cuál es tu pensamiento después de la lectura?

Tema 2: Diálogo entre la ciencia, la espiritualidad y las religiones

Preguntas problematizadoras:

- ¿Existió y/o existe conflicto entre la ciencia y la fe a lo largo de la historia?

- ¿Cuáles son los argumentos de la razón y de la fe en un determinado tema de discusión?



- ¿Se puede demostrar la existencia de Dios, lo sobrenatural, lo divino por el camino de la razón? Argumenta tu posición.

- Nuestros saberes y conocimientos ancestrales, ¿excluyen a la espiritualidad y su sistema de creencias y ritos de sus razonamientos o ambos se complementan recíprocamente?

Lecturas de trabajo para el Tema 2

Para este tema se presentan tres Lecturas de Trabajo. Son lecturas selectas. Titulan: Lo que deberíamos saber sobre Galileo, La sabiduría oral indígena, fuente de esperanza y Misticismo y Física Cuántica.

Lectura 1

Lo que Deberíamos Saber sobre Galileo⁴⁷

Tomado de www.arvo.net - Autor: Mariano Artigas

3. Interrogantes e interpretaciones

Hasta aquí he intentado exponer los datos básicos del proceso a Galileo. A partir de este momento me ocuparé de la valoración de esos datos. Dada la perspectiva que he adoptado, solamente aludiré brevemente a algunos aspectos que considero especialmente interesantes.

⁴⁷ Los datos de este artículo están tomados, en su mayoría, de la Edición Nacional de las obras de Galileo, preparada por Antonio Favaro: *Le Opere di Galileo Galilei*, 20 volúmenes, reimpresión, G. Barbèra Editore, Firenze 1968. Los documentos del proceso se encuentran en el tomo XIX, pp. 272-421, y también han sido editados por Sergio Pagano: *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Pontificia Accademia Scientiarum, Ciudad del Vaticano 1984. En: <http://www.arquidiocesisdeibague.org/servicios/inquietudes-y-articulos/13-preguntas-frecuentes/188-que-paso-con-el-caso-galileo-galilei.html>





En primer lugar, ¿podemos decir que sabemos lo fundamental acerca del proceso a Galileo?, ¿es posible que existan datos importantes desconocidos? La respuesta es que los documentos que se conservan permiten reconstruir casi todos los aspectos del proceso con gran fiabilidad. Poseemos los interrogatorios y declaraciones de Galileo en su totalidad, así como las decisiones del Papa y de la Congregación del Santo Oficio. En este terreno, no es plausible que aparezcan nuevos documentos que afecten sustancialmente a lo que ya sabemos. Seguramente existen huecos; uno de ellos, bastante importante, se refiere a los acontecimientos del verano de 1632, desde que el Diálogo llega a Roma hasta que el Papa convoca la congregación de teólogos para decidir qué se hace. ¿Quién y cómo informó al Papa? Galileo siempre consideró su proceso como consecuencia de las informaciones tendenciosas de sus enemigos. Es posible que existan documentos sobre esos acontecimientos, cuyo conocimiento permitiría comprender mejor por qué se desarrollaron del modo que lo hicieron. Podríamos saber, quizás, hasta qué punto las cosas podían haber sucedido de otra manera. De todos modos, eso no cambiaría los hechos ya conocidos, entre los cuales se cuenta que Galileo llevó adelante, durante años, su programa copernicano, aunque exteriormente pareciera haber renunciado a él, y que Urbano VIII quedó muy afectado cuando advirtió que su admirado amigo estaba, en realidad, haciendo un juego diferente del que él pensaba.

Esto no significa que Galileo mintiera deliberadamente. Pero no hay duda de que consideró el copernicanismo como una teoría verdadera, también después del proceso. En su Carta a Cristina de Lorena había explicado ampliamente cómo se podía solucionar la aparente contradicción entre copernicanismo y Biblia; tenía razón y lo sabía: por este motivo podía admitir, con conciencia tranquila, el copernicanismo, incluso después de las condenas de 1616 y 1633. Lo mismo sucedía con sus amigos y con otras personas suficientemente informadas. Lo cual nos lleva a preguntarnos por qué las autoridades eclesiásticas condenaron una teoría que, si bien no estaba completamente demostrada en aquel momento, podía demostrarse y, de hecho, recibió nuevas confirmaciones en los años siguientes.

Para responder a ese interrogante hemos de advertir que la ciencia experimental moderna, tal como la conocemos ahora, estaba naciendo y se encontraba todavía en un estado embrionario. Precisamente fue Galileo uno de sus padres fundadores. Pero el Galileo que veían las autoridades era muy diferente del que vemos ahora, a la luz del desarrollo de la física durante casi cuatro siglos. Galileo había realizado unos descubrimientos astronómicos importantes y se le habían reconocido. Pero no podía probar el movimiento de la Tierra. La ciencia moderna prácticamente no existía: las contribuciones más importantes de Galileo a esa ciencia fueron las publicadas, en los Discursos, después del proceso. Los eclesiásticos (Belarmino, Urbano VIII y muchos otros), al igual que la mayoría de los profesores universitarios, pensaban que el movimiento de la Tierra era absurdo, porque contradice a muchas experiencias ciertas y, si existiera, debería tener consecuencias que de hecho no se observan. No era fácil tomarse en serio el copernicanismo. Los teólogos que valoraron en 1616 la quietud del Sol y el movimiento de la Tierra dijeron, en primer lugar, que ambos eran absurdos en filosofía. Además parecían contrarios a la Biblia. Belarmino, y otros eclesiásticos, advirtieron que si se llegaba a demostrar el movimiento de la Tierra, habría que interpretar una serie de pasajes de la Biblia de modo no literal; sabían que eso podría hacerse, pero pensaban que el movimiento de la Tierra nunca se demostraría y que era absurdo. Esto no justifica toda su actuación, pero permite situarla en su contexto histórico real y hacerla comprensible.



El proceso de Galileo no debería entenderse como un enfrentamiento entre ciencia y religión. Galileo siempre se consideró católico e intentó mostrar que el copernicanismo no se oponía a la doctrina católica. Por su parte, los eclesiásticos no se oponían al progreso de la ciencia; durante su viaje a Roma en 1611, se tributó a Galileo un gran homenaje público en un acto celebrado en el Colegio Romano de los jesuitas, por sus descubrimientos astronómicos. El problema es que no consideraban que el movimiento de la Tierra fuera una verdad científica, e incluso algunos (entre ellos, el Papa Urbano VIII) estaban convencidos de que nunca se podría demostrar.

Los enemigos de Galileo desempeñaron, probablemente, un papel importante para desencadenar el proceso. El temperamento muy vivo de Galileo no contribuía a apaciguar las numerosas disputas que originó su trabajo desde 1610. Además, él mismo se procuró enemistades de modo innecesario, de tal modo que, cuando el Diálogo se publicó en 1632, es fácil imaginar que sus enemigos en Roma pudieran presentar al Papa las cosas de tal manera que, teniendo en cuenta además las difíciles circunstancias por las que atravesaba Urbano VIII, éste se considerara ofendido por Galileo y viera necesario intervenir con fuerza. El temperamento de Urbano VIII también desempeñó un papel: tenía un carácter fuerte y pensó que Galileo había traicionado a su amistad sincera; repitió varias veces al embajador Niccolini que Galileo se había burlado de él. Consta que, al hablar de este tema con Niccolini, Urbano VIII se encolerizaba. Galileo seguramente no pretendió, en modo alguno, burlarse del Papa, pero es probable que los enemigos de Galileo, en el verano de 1632, convencieran al Papa de lo contrario, y que esto influyera seriamente en el desarrollo de los acontecimientos.

No hay que pensar sólo en enemigos personales de Galileo. El movimiento de la Tierra podía fácilmente ser visto como causa de dificultades importantes para el cristianismo. Si la Tierra se convertía en un planeta más, y si existían muchas más estrellas de las que se ven a simple vista, ¿no podría esto interpretarse en la línea de Giordano Bruno, quien afirmó que existen muchos mundos como el nuestro, con sus estrellas y planetas habitados? En ese caso, ¿qué significado tendría la Encarnación y la Redención de Jesucristo?, ¿qué sucedería con la salvación de posibles seres inteligentes que podrían vivir en otros lugares del universo? Son preguntas que, en la actualidad, se plantean todavía con más fuerza que entonces, ante la posibilidad, remota pero real, de que se llegue a saber que existe vida en otros lugares del universo. En realidad, no es difícil advertir que la revelación cristiana se refiere directamente a lo que sucede con nosotros y, por tanto, no hay dificultad en principio para integrar dentro de ella a otros seres inteligentes. Además, la Iglesia enseña que los frutos de la Redención se aplican también a personas que han vivido antes de la Encarnación, o que viven después de ella y no conocen, sin culpa suya, la verdad del cristianismo. Pero se comprende que estos problemas pudieran influir en aquellos momentos. La asociación del copernicanismo con Bruno no podía favorecer a Galileo. Se puede recordar que dos personas clave en la condena del copernicanismo en 1616 fueron el Papa Pablo V y el cardenal Belarmino; ambos eran Cardenales de la Inquisición cuando, en 1600, el proceso de Bruno llegó a su final, y se puede suponer que, al pensar en el copernicanismo, lo verían, por así decirlo, asociado a los errores teológicos de Bruno.

El movimiento de la Tierra parecía afectar al cristianismo desde otro punto de vista. El Diálogo de Galileo contenía críticas muy fuertes contra la filosofía de Aristóteles, que se venía usando, al





menos desde el siglo XIII, como ayuda para la teología. En esa filosofía se admitía, por ejemplo, que en el mundo existe finalidad, y que las cualidades sensibles existen objetivamente y forman la base del conocimiento humano. Estas ideas parecían arruinarse con la nueva filosofía matemática y mecanicista de Galileo. La nueva ciencia nacía en polémica con la filosofía natural antigua, y no parecía poder llenar el hueco que ésta dejaba. Aunque las críticas de Galileo al aristotelismo se redujeran a aspectos concretos de la física que, ciertamente, debían abandonarse, parecía que la nueva ciencia pretendía arrojar fuera, como suele decirse, al niño junto con la bañera. Este problema sigue siendo actual. Incluso puede decirse que el progreso científico de los últimos siglos lo ha hecho cada vez más agudo. Son muchas las voces que piden un serio esfuerzo para integrar el progreso científico dentro de una visión más amplia que incluya las dimensiones metafísicas y éticas de la vida humana. En este sentido, los que veían en la nueva ciencia una fuente de dificultades no estaban completamente equivocados. Por supuesto, el problema no es de la ciencia en sí misma, de cuya legitimidad sería absurdo dudar. El progreso científico es ambivalente y el hecho de que pueda utilizarse mal no significa que deba castigarse a la ciencia. Simplemente intento subrayar que, en el fondo del caso Galileo, se encuentran algunos problemas que son reales, siguen siendo actuales, y esperan todavía una solución. Cuál sea el alcance del conocimiento científico es uno de esos problemas.

Consta que hubo un intento de denunciar a Galileo ante la Santa Sede por su filosofía atomista, expuesta brevemente en su obra, de 1623, *IlSaggiatore*, argumentando que Galileo negaba la objetividad de las cualidades sensibles (colores, olores, sabores) y que esto contradice la doctrina del Concilio de Trento sobre la Eucaristía, según la cual, después de la consagración, se encuentran las especies sacramentales (accidentes del pan, como por ejemplo las cualidades sensibles) sin su sujeto natural. Se ha llegado a decir que el motivo más profundo de la acusación contra Galileo en 1632 era éste, y que el Papa consiguió que el proceso se centrara en torno al movimiento de la Tierra, porque en el otro caso las consecuencias hubieran sido mucho peores. La denuncia mencionada existió, pero parece demasiado exagerado centrar ahí los problemas de Galileo. Esta cuestión pone de manifiesto, sin embargo, que la nueva física venía acompañada por una filosofía mecanicista que, en parte, chocaba con la filosofía y la teología generalmente admitidas, y es cierto que este problema continuó vivo durante mucho tiempo e incluso sigue vivo, en parte, en la actualidad.

El caso Galileo no afectó seriamente al progreso de la ciencia. La semilla que Galileo plantó dio fruto inmediatamente, también en Italia. Al cabo de pocas décadas, Newton llevó la física moderna hasta su nacimiento definitivo, y el trabajo de Galileo quedó bien asentado.

Por fin, es interesante señalar que no ha existido ningún otro caso semejante al de Galileo. El caso Galileo no es un caso entre otros del mismo tipo. El caso más semejante es el del evolucionismo, pero la teoría de la evolución, dentro de su ámbito científico, nunca ha sido condenada por ningún organismo de la Iglesia universal. Si se intenta poner en el mismo nivel que el caso Galileo asuntos como el aborto, la eutanasia, la bioética, etc., debe advertirse que, si bien esos problemas incluyen componentes relacionados con la ciencia, no son problemas propiamente científicos, sino, como máximo, de aplicación de los conocimientos científicos. Pero esto exigiría una reflexión específica que va más allá de los objetivos que aquí me he propuesto.



Lectura 2

La Sabiduría Oral Indígena, Fuente de Esperanza⁴⁸

José Carlos Flores Lizana

Introducción

Todos los pueblos de la tierra tienen en su riqueza cultural acumulada sabiduría que sirve para vivir. Por eso recoger, estudiar y difundir la sabiduría de nuestros pueblos originarios es muy importante para nosotros como naciones pluriculturales y mestizas, si queremos vivir de manera más humana y más cristiana. Si tenemos como presupuesto antropológico y teológico que la revelación del Dios de Jesucristo es de vida y Vida Plena, se puede ver la importancia de estas tradiciones indias y mestizas en la construcción de nuestra identidad personal y social con raíces auténticas y duraderas. Por eso creo que son fuente de esperanza para un mundo que está perdiendo los valores, la fe en Dios y el ser humano mismo y que no tiene razones de esperanza. Necesitamos “tener alas y raíces” para poder mirar el futuro con profundidad y no destruir y menos despreciar la riqueza de nuestros pueblos originarios y toda la experiencia humana y espiritual que ellos conservan en sus familias y comunidades.

La cultura moderna, sobre todo la que se ve en la televisión y se difunde en los otros medios de comunicación masiva, como la radio y la prensa, en su mayoría es aculturante y destructiva de nuestras raíces. Otro sector usa estas tradiciones para fines comerciales y negocia lucrando con nuestros bienes culturales como son las artesanías, las canciones, los bailes y la música. Pero lo que más necesitamos es reconocernos como naciones que tenemos una historia larga y rica de cultura y que de ella tenemos que sacar experiencias para formar naciones donde las persona sean lo más importante y no la explotación de nuestros recursos a favor de unas cuantas empresas transnacionales que no están precisamente buscando el bien común de nuestros pueblos, y no tienen como fin último la persona sino la ganancia para unos cuantos.

El otro sector que tiene que alimentarse de este caudal de vida es todo el sistema educativo que no mira primero lo que hemos sido y somos, antes de proponernos nuevos saberes e intereses. No es cerrarnos al aporte de otras culturas ni dejar de aprender de ellas, sino partir primero reconociendo quiénes somos y de dónde venimos. Está por eso en juego nuestra identidad como personas y como comunidades sociales. De allí nace la importancia de conocer la sabiduría de nuestras tradiciones donde precisamente se conservan las bases éticas y religiosas de nuestras culturas originarias, matriz fundamental de nuestros países. Todos los niveles de nuestra educación tienen que nutrirse de estas raíces vivas antes de aprender de otros pueblos. Se necesita revertir el proceso de desfondamiento en el que llevamos muchos años donde lo que viene de fuera es valorado más, lo occidental es mirado como lo mejor y lo extranjero como lo más bello o exitoso.

48 FLORES Lizana, José Carlos. “La sabiduría oral indígena, fuente de esperanza. Aportes iniciales para una teología andina quechua”. En: *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Josef (2009). Ed. ISEAT. 2° ed. Bolivia. pp. 15.



La tradición oral y los cuentos

Dentro de la cultura andina quechua hay muchas narraciones que podemos clasificar de varias formas; pero todas ellas apuntan a darnos sabiduría para vivir en mejores relaciones entre nosotros como personas, en relación con la naturaleza como sociedad que tiene constante y profunda dependencia con esta, con lo sagrado, como personas creyentes abiertas al misterio de la trascendencia de Dios o lo sagrado y que lo llamamos de distinta manera según nuestra lengua y concepción.

Es mi convivencia con las familias quechuas de los Andes del sur del Perú, siempre me hice la siguiente pregunta: ¿Por qué yo no veo lo que ellos ven? ¿Por qué yo no siento y me explico a mí mismo como ellos sienten y se explican a sí mismos frente a multitud de experiencias? La respuesta era que yo había nacido en una comunidad campesina de los Andes, ni mi lengua materna era el quechua, ni me habían explicado mis padres de la misma manera que les explican a los niños y niñas las cosas, es decir que no es mi cultura.

Un/a niño/a cuando nace es recibido/a en este mundo de una manera distinta y es tratado/a igualmente de manera distinta, de acuerdo con la cultura donde nace. Su imaginación y las explicaciones sobre las cosas que ve y siente son hechas de acuerdo con esa matriz envolvente que es precisamente la cultura. Los niños quechuas así desde pequeños reciben esas maneras de sentir y “ver” el mundo a través de la lengua. Los cuentos en este sentido son fundamentales en los procesos de aprendizaje y socialización de los niños y niñas andinos. La tradición oral, y dentro de ella los cuentos, es parte de la cultura y desde ella se forma a las personas como individuos y como colectivo. Se crea la identidad de la persona y de la comunidad de una manera original y determinada.

Pero lo interesante es que no sólo reciben ese modelaje desde la cultura andina quechua, sino que en cuanto van a la escuela o escuchan la radio, y ahora ven la televisión, empiezan a recibir los aportes de la llamada “cultura mayor” o si se quiere dominante que es la castellana, occidental y cristiana. Así, como peruanos/as nos vamos adecuando cultural y socialmente en los distintos estratos o clases sociales a los que vamos perteneciendo. Nuestra identidad está modelada de muchos aportes y de alguna manera adquirimos alguna identidad plural y como en construcción permanente, cosa que tiene ventajas y desventajas en los muchos terrenos en los que nos vamos moviendo.

Las narraciones o “cuentos” como los llaman en las comunidades o pueblos quechuas del sur de Perú, y que presenté, son fuente de sabiduría que nos ayudan a vivir mejor. Cada cuento tiene belleza, enseña algo, mueve sentimientos hacia determinados fines, crea actitudes, comunica y afianza valores, abre al misterio, etc. Es interesante en este sentido comprobar que hay cuentos relacionados al mundo de la sexualidad y su problemática; un asunto que no se ha analizado todavía de manera sistemática y profunda ya que en esos terrenos se juega mucho de lo que somos como personas y familias, comunidades y pueblos.

Muchos de estos cuentos son panandinos, que son variantes de lo que se puede hallar en muchas comunidades andinas quechuas y aymaras del centro y sur del Perú.



5. Contenidos antiguos en nuevos medios

Estas verdaderas joyas dispersas o, quizás mejor semillas de vida, muchas veces subvaloradas por los mismos sujetos de la evangelización que son los indios y mestizos de las comunidades y pueblos andinos por una parte se van perdiendo de generación en generación, pero por otro lado se van recreando incorporando nuevos elementos mostrando así ser tradiciones vivas que dan sentido a la vida de los sujetos que las transmiten y a las comunidades y pueblos que las conservan. Por esta razón hace falta recoger, conservar, y dinamizar estas narraciones e incorporarlas en los programas de educación en nuestras escuelas, colegios y universidades. Deben ser contadas en nuestras casas, seamos o no quechua-hablantes. La producción artística como la música, la pintura, la danza, el canto y la poesía tienen que alimentarse de estas raíces vivas de nuestra identidad más profunda. Se esto no se hace, pienso que nos estamos cortando seriamente gérmenes de vida auténtica y por lo tanto de esperanza.

No debemos perder nuestra apertura a lo que viene de fuera y lo que otras tradiciones nos pueden dar; pero sin partir de lo que somos, nunca podremos crecer con autenticidad y solidez como personas y pueblos.

Uno de los desafíos más grandes que tenemos las y los peruanos/as y las y los latinoamericanos/as en general es utilizar las nuevas tecnologías de la comunicación de la informática para recuperar esta gran tradición oral y sus valores. Tenemos que hacer varios trabajos que van desde la recuperación de estas narraciones, análisis y posterior esfuerzo sostenido de difusión a través de todo los medios a nuestro alcance (TICs.)⁴⁹.

La fuerza de la televisión, la internet y en general los medios masivos de comunicación radial y escrita tienden a la formación de una cultura estándar aplanadora y empobrecedora de nuestras identidades y particularidades culturales. Nuestro desafío es utilizarlos para defender y hacer crecer nuestras raíces auténticas para precisamente mirar y construir un futuro verdadero; con palabras de la literatura, “necesitamos alas y raíces”, como decía más arriba, para ser reales. Finalmente pienso y espero que muchos de nosotros, servidores y parte cualificada de nuestros pueblos, tengamos la posibilidad de recoger de manera sencilla pero efectiva este caudal de sabiduría. Evidentemente requiere de interés y aprecio de nuestra parte, de disciplina para ordenarlo y darlo a conocer. Creo que se nos abre la posibilidad de una nueva actitud espiritual ante la cultura y religión de nuestros pueblos originarios, sus manifestaciones, y los sujetos que la conservan y recrean. No es solamente que nos convirtamos en etnógrafos/as o etnólogos/as, somos hombres y mujeres llamados para servir al Reino de Jesús presente en la historia.

La Escritura tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es ejemplo de esta manera de recoger, discernir, valorar e incorporar las tradiciones religiosas de todo tipo y darles un sentido que correspondan al Espíritu Santo, que en el fondo es el animador de todas ellas.

⁴⁹ TIC: Tecnologías Informáticas y de Comunicación.



Lectura 3

Misticismo y física cuántica

Artículo de Brad Hunter



La esperada unión entre ciencia y espiritualidad ya está aquí para cambiar la manera en la que definimos la realidad de la existencia.

Durante centurias las religiones y la ciencia ortodoxa tomaron el control del conocimiento para dividirlo, en una feroz competencia, entre la religiosidad de la Iglesia y el materialismo de la ciencia. Así fue como toda la dinámica universal se consideró un inmenso mecanismo predecible y en el que el hombre no tenía incidencia. Todo estaba en manos de Dios, arbitrando una puja eterna en su creación: entre el bien y el mal, el caos y el orden. Mucho se habla en estos días sobre la Física Cuántica, pero en definitiva, ¿qué es la Física Cuántica? Si comparamos a la Física Cuántica con un sistema monetario basado en el peso, la unidad mínima de dicho sistema es el centavo. La llamada Física Clásica se encargaría entonces de estudiar el sistema a partir de la unidad peso (átomo) mientras que la Física Cuántica lo haría a partir del centavo (cuanto). Entonces esto puede llevarnos a definirla como una ciencia subatómica. La Física Cuántica comienza a abrir un nuevo camino al conocimiento verdadero reconociendo la divinidad en nosotros mismos y el poder de co-creación que todos poseemos. El hombre dejó de ser un “astronauta” del destino para darse cuenta de que puede elegir y crear de forma consciente cómo quiere interrelacionarse con la realidad.

TODO ES LUZ

El término cuántico proviene de quantum, que es la unidad más pequeña que constituye la luz. Los experimentos llevados a cabo en los más avanzados laboratorios que estudian la física de partículas han demostrado que, en el nivel más pequeño de la materia, el nivel de las partículas elementales, todo es energía. Para comprenderlo mejor digamos que la materia es luz condensada. En los laboratorios se descubrió que las partículas y antipartículas se aniquilan entre sí, dando lugar a la aparición de la energía radiante y de la pura energía. En el mundo cuántico surgen procesos de creación y destrucción, demostración científica de que energía y materia no son más que dos polos de la misma esencia, de una única sustancia universal. El hombre mismo está formado de esta misma sustancia universal: luz pura y radiante. Cada uno de nosotros es un sistema de energías en vibración continua. Es decir que las moléculas de que se compone cualquier clase de materia, inclusive nuestros cuerpos, están en constante vibración. Nuestros cuerpos crean, entonces, bandas de energía electromagnética con una determinada amplitud de onda que les permite, al mismo tiempo, emitir y absorber información. Así estamos en continua comunicación con una matriz cuántica universal de carácter holográfico.

CURACIÓN CUÁNTICA

Este descubrimiento está abriendo las puertas a una nueva terapia de curación que no es física, sino de carácter energético. Durante la segunda mitad del siglo XX, Herbert Fröhlich y Fritz Popp estudiaron este patrón energético de los seres vivos. Se descubrió por entonces que las moléculas vibran al unísono y se comportan como una sola supermolécula, estableciendo un patrón energético coherente y único. Así se pudo detectar una emisión lumínica por parte del átomo similar a la de un láser. La misma fue conocida con el nombre de “radiación mito genética de



láser” y constituye la clave para asegurar que el ser humano es un complejo cuántico que posee la capacidad de conexión e interacción con el universo; y que su equilibrio, bienestar y salud dependen -como en el caso de una conexión a internet-, de la calidad de recepción y emisión de dicha señal. Para favorecer esta coherencia se puede interaccionar con estos campos sutiles de energía mediante terapias que utilizan luz, escalas cromáticas y frecuencias de sonido que ayudan a restablecer la comunicación con la matrix.

LAS PROPIEDADES HOLOGRÁFICAS

El campo energético biofotónico es holográfico, por lo que posee la propiedad de que la parte (individuo) contiene la información del Holograma completo (Todo). Existe una conectividad instantánea entre la parte y el resto de las otras partes, y entre las partes con el Holograma entero. Aquello que promulga el misticismo que reza “descubrí la verdad dentro tuyo” es una verdad irrefutable en la teoría del Holograma Cuántico. Esta propiedad de no-localidad de información es un principio postulado por la dinámica cuántica en el Teorema de Bell y demostrada en el primer experimento realizado al respecto en el espacio por el astronauta Edgar Mitchell en su misión del Apolo XIV. Nuestro Universo sería un gigantesco almacén de información al que puede accederse desde cualquier otro lugar del universo en cualquier momento que se desee. Al igual que un ordenador central de una red informática, toda la información queda almacenada en un disco rígido al que puede accederse desde cualquier computadora del sistema cuando el operario lo considere oportuno.

UNA PROPIEDAD FUNDAMENTAL: LA CONCIENCIA

Puede afirmarse que nuestro cuerpo contiene, entonces, un patrón holográfico de energía que trasciende el marco conceptual de la energía física, ya que sería energía consciente. A niveles cuánticos, la conciencia es parte integrante, esto significa que la realidad cuántica no es objetiva; entonces el observador forma parte de la realidad y tiene incidencia sobre la misma. Esto puede comprenderse bajo un principio clásico de la dinámica cuántica, el de la dualidad onda-partícula: el observador, con el simple acto de observar, determina el estado de la función en onda o en partícula. La visión es una propiedad de la conciencia, entonces la conciencia co-crea lo que observamos. Somos partícipes de un mundo cuántico que cambia de estado de acuerdo a los observadores-participantes de la realidad. La dinámica cuántica es un pilar clave en la unión entre la materia y la conciencia, estableciendo una nueva concepción de nosotros mismos. La dualidad de la existencia onda-partícula (o bien energía-materia) está entonces determinada por nuestra observación. A esto habría que agregarle que el perceptor (sujeto) y la fuente de emisión (objeto) están en una interrelación de resonancia conocida con las siglas PCAR, que permite que la información sea adecuadamente recibida. Esto puede simplificarse asegurando que cada individuo recibe la información que merece o puede entender de acuerdo con su nivel de comprensión y asimilación consciente de recepción. Este proceso calificado de información y regido por ciclos resonantes de retroalimentación es conocido como Bio-Feed Back.

UNIVERSO VIVIENTE

Si evaluamos la conciencia como un campo matriz podemos especular que el Universo se comporta como un ser vivo. James E. Lovelock fue quien postuló el concepto de la Tierra como un ser



vivo, con esencia vital y conciencia. La naturaleza geométrica de la naturaleza, la cual se expande fractalmente, puede aplicarse a nuestro universo y a las leyes que lo rigen. El universo completo podría imaginarse como un gigantesco fractal expandiéndose permanentemente dentro de una matriz energética consciente. Uno de los aspectos cruciales de la comprensión filosófica de la dinámica cuántica es responder a la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que mantiene a la luz “condensada” en materia? Queda claro que los procesos cuánticos no son, por sí solos, capaces de mantener la continuidad de la luz en materia. Una de las explicaciones la dio uno de los padres de la física cuántica, Max Planck, al declarar que detrás de la realidad física debe existir una mente consciente que le permita existir. Entonces, detrás de este gigantesco universo debe existir también una gigantesca mente consciente que le da vida y le permite existir materialmente. Como decía el genial escritor Jorge Luis Borges: “Somos pensamientos en la mente de un gigante”.

ACTIVIDADES

Problematización de las Lecturas de Trabajo: LO QUE DEBERÍAMOS SABER SOBRE GALILEO. LA SABIDURÍA ORAL INDÍGENA, FUENTE DE ESPERANZA Y MISTICISMO Y FÍSICA CUÁNTICA.

Actividad 1

En el siguiente cuadro se presenta una pregunta problematizadora; agregamos, por lo menos, dos preguntas problematizadoras a las Lecturas de Trabajo: LO QUE DEBERÍAMOS SABER SOBRE GALILEO. LA SABIDURÍA ORAL INDÍGENA, FUENTE DE ESPERANZA Y MISTICISMO Y FÍSICA CUÁNTICA.

No.	PREGUNTA PROBLEMATIZADORA
1	¿Qué aspectos de la sabiduría indígena originaria se difunden en los medios masivos de comunicación?
2	
3	

Actividad 2

Desde luego, teníamos, como todas y todos, un pensamiento respecto al rol de los medios masivos de comunicación en cuanto a espiritualidad y religiones. Luego de la lectura crítica del texto *La sabiduría oral indígena, fuente de esperanza* y su posterior problematización y análisis, a continuación debemos anotar las reflexiones sobre la problematización de la lectura. En el siguiente cuadro, a partir de las reflexiones sobre las preguntas problematizadoras, anotamos las conclusiones a las que se arribemos luego de haber problematizado la lectura.

¿Cuál era tu pensamiento antes de la lectura?	¿Cuál es tu pensamiento después de la lectura?



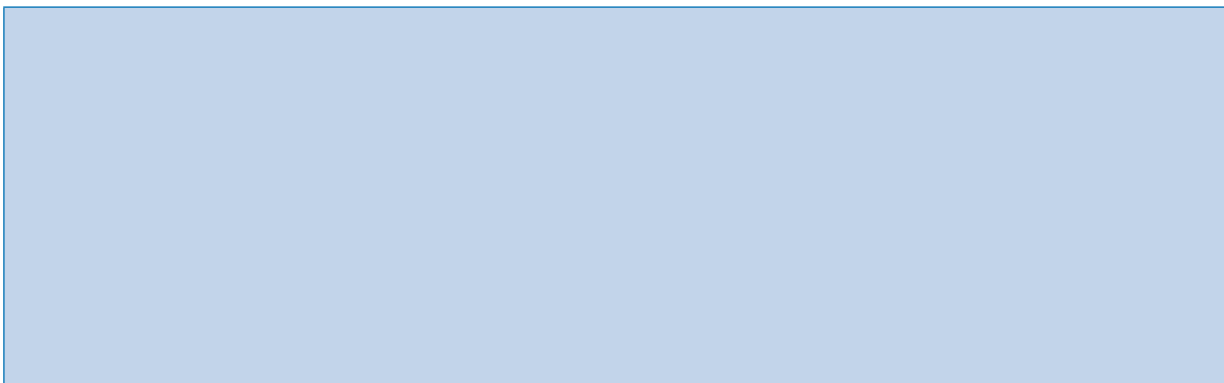
Tema 3: Espiritualidad y religiones en la sociología y psicología humana

Preguntas Problematicadoras

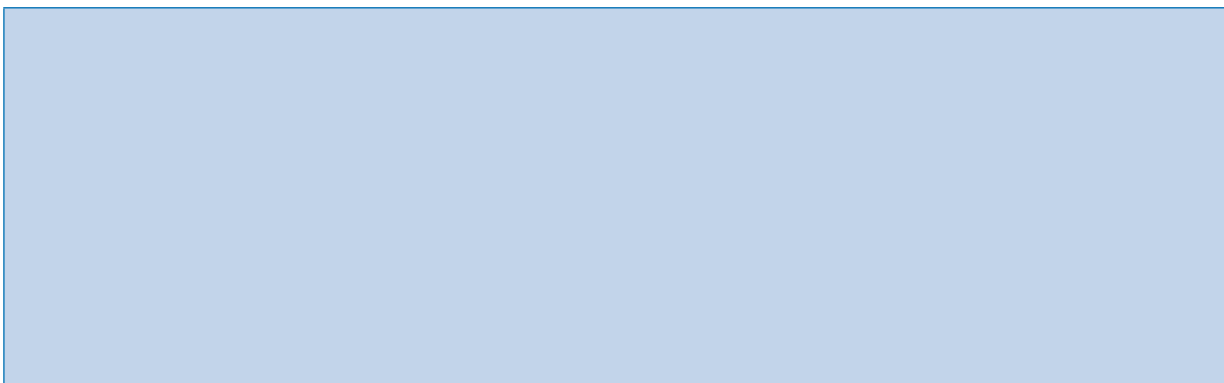
- ¿Cuáles son las espiritualidades asumidas en la historia del ser humano que hayan cambiado el curso del colectivo social? Relata el devenir histórico.



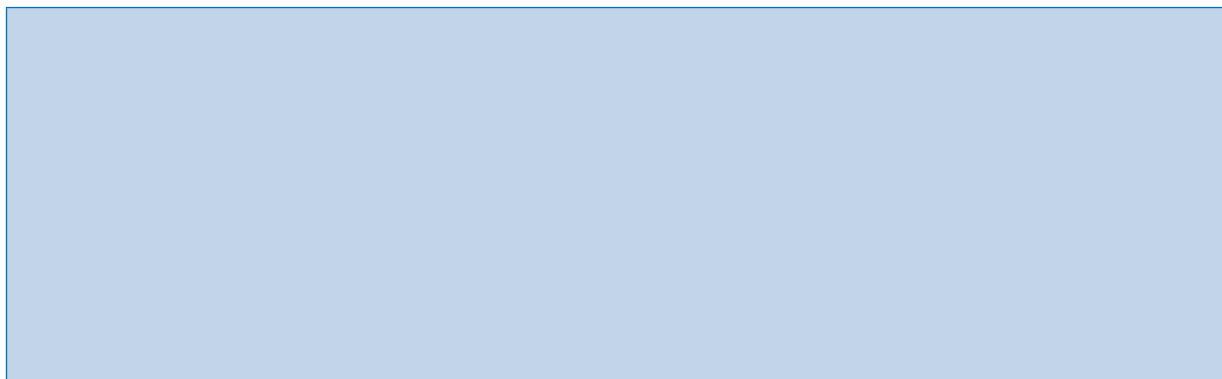
- ¿Cómo las religiones y espiritualidades llegan a ser parte de la vida emocional y afectiva del ser humano?



- Sociológica y psicológicamente, ¿cómo influye la vivencia de la espiritualidad en las comunidades de las NPIOs?



- ¿Cuáles son los presupuestos que se consideran necesarios para la supervivencia de las espiritualidades y religiones dentro los conglomerados sociales?



Lectura de trabajo para el tema 3

Para este tema se presentan cinco Lecturas de Trabajo. Son lecturas selectas. Titulan: Las formas de religión en la sociedad moderna - Resistencias - Otros intereses y relaciones de poder: la función de la intolerancia a otros modos de conocer - Neurosis religiosas - Posibilidad de contribución mutua entre la Psicología y la Espiritualidad - ¿Doble fidelidad o neopaganismo?

Lectura 1

Las formas de la religión en la sociedad moderna⁵⁰

Celso Sánchez Capdequí

Con el advenimiento de la sociedad moderna muchos han sido los sociólogos y, por extensión, los teóricos sociales que han subrayado el fin de la religión como manera de explicarse el mundo y de encontrar sentido a la existencia humana. El proceso de *desencantamiento del mundo*⁵¹ iniciado, según Weber, «con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio *mágico* para la salvación»⁵², culmina con la génesis de una sociedad moderna en la que la religión pierde el centro trascendente legitimador que ocupaba en las sociedades premodernas y se desplaza hacia la periferia como un discurso *más* entre otros. Frente a la cosmovisión *centrada* de las sociedades premodernas fundadas sobre el privilegio de la trascendencia religiosa (Mana, Wakan, Orenda, Isis, Buda, Jesucristo, etc.) y sobre su potencial de cohesionar y legitimar la unidad de lo social, en las sociedades modernas desaparece la tutela religiosa de lo social a la vez que se fragmenta la cosmovisión centrada en una suerte de pluralismo de discursos (economía, política, religión, etc.)⁵³ inmersos en un marco secular y todos ellos portadores de lógicas y de simbólicas autónomas e irreductibles entre sí.

50 Las formas de la religión en la sociedad moderna. En: www.raco.cat/index.php/Papers/article/download/25497/25332 (Visitado a 14:00 del 17-04-2014).

51 WEBER, M. (1986). El político y el científico. Madrid, p. 200.

52 WEBER, M. (1992). Ensayos sobre sociología de la religión I. Madrid, p. 99.

53 Consultar el texto de Max WEBER El político y el científico. Madrid, 1986, p. 218 s.



Este proceso de *secularización* y su efecto concomitante de *desencantamiento del mundo* han supuesto para la comunidad sociológica de nuestros días un foco de debate permanente en el que, por lo general, ha primado la tesis de la paulatina pérdida de influencia de la experiencia religiosa en la sociedad moderna. En concreto, uno de los fundadores de la ciencia sociológica, A. Comte, afirma que la percepción religiosa del mundo corresponde a un momento evolutivo de la humanidad ya superado y en la actualidad sustituido por la comprensión científica de la vida social⁵⁴. Esta tesis defendida por Comte y otros, se ha institucionalizado como moneda común del pensamiento occidental bajo la constatación de una sociedad moderna que, dispuesta sobre un imaginario psicosocial en el que el *progreso* es significación social privilegiada, no ha parado de intensificar sus procesos de evolución, cambio y mejora materiales. El avance en lo científico-técnico ha supuesto la expansión de los criterios funcionales como esquemas de representación de la sociedad moderna y, a su vez, la aparición de sus efectos perversos, la colonización del mundo-de-la-vida por el sistema en los términos de Habermas. Fruto de esto ha sido la desaparición de la huella de *lo sagrado* en la modernidad y el silencio con la que ésta responde a las preguntas existenciales *recurrentes* (la muerte, la libertad, el amor, etc.) para toda forma de vida⁵⁵.

Precisamente el ideal de *progreso* que atraviesa el magma de significaciones sobre el que se edifica la percepción moderna de lo real ha facilitado que ésta incline su interés hacia el potencial liberador del «conocimiento humano» centrado y plasmado en una fe ilimitada en el saber científico. Lo que antes era estabilidad, oscuridad y tradición bajo el predominio de la religión, ahora deviene dinamismo, desarrollo y autonomía de un saber que en su permanente progreso y avance facilita la mejora (material) de la vida humana.

De esta suerte, el sesgo de la sociedad moderna «no apunta ya hacia el sentido sino hacia la *verdad*. La aventura moderna es fundamentalmente epistemológica; enuncia las condiciones de la certeza, ausculta los límites de la razón, estudia las variables formas de adecuación entre el hecho y la palabra, entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el mundo»⁵⁶. Sin embargo, el inextinguible *potencial de sentido* que anida en la vida religiosa parece desafiar a los pronósticos sociológicos que certificaban su defunción definitiva.

Con la llegada de la modernidad, *tiempo de la gran ocultación*⁵⁷ según expresión de Eugenio Trias, la religión redujo su sofocante omnipresencia social, pero no desapareció definitivamente,

54 En la sociología clásica también el mismo Marx arremete contra la religión al definirla como ideología y falsa conciencia, como forma sustitutiva de felicidad en el insatisfactorio marco social moderno, cuya auténtica verdad se encuentra en la lucha de clases y en las relaciones de propiedad. En la sociología contemporánea conviene recordar la tesis que defiende Niklas Luhmann. La posición de este sociólogo alemán respecto a lo religioso en toda sociedad se inscribe en un esquema de base de marcado carácter evolutivo, si bien éste no responde en sus procesos de despliegue a momentos y tramos predeterminados sino siempre contingentes.

Lo religioso haría alusión a la primigenia determinación de la indeterminación ontológica (Funktion der Religion, Frankfurt am Main, 1990, p. 200), a la explicación primordial que las sociedades no diferenciadas efectúan de las contingencias (naturales, climatológicas, geológicas, la muerte, etc.) que amenazan con quebrantar su orden instituido. En definitiva, las construcciones religiosas (Mana, Orenda, Isis, Yahve, Jesucristo, etc.) han aparecido a los ojos de la humanidad primigenia como instancias desparadojizadoras, como posibilidades imaginarias y míticas anuladoras de la complejidad y paradoja originarias. Sin embargo, el proceso de diferenciación funcional ha modelado un marco institucional, el moderno, que ha hecho de la simbólica religiosa una simbólica más y periférica, y ha concedido preeminencia a la representación funcional basada en esquemas de predicción y planificación técnica. La presencia de lo religioso poco puede aportar en referencia a un mundo mucho más complejo que los anteriores en el tiempo y, por ende, más necesitado de un soporte técnico-administrativo portador de un nivel de abstracción y complejidad igual o mayor que el que posee el entorno exterior.

55 BELL, D. (1990). «The Return of the Sacred». En *The Winding Passage*. Nueva York: p. 333.

56 LANCEROS, P. (1994). «Al filo de un aforismo». En ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (ed.). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona, p. 416.

57 TRIAS, E. (1997). *Pensar la religión*. Barcelona, p. 27.





ya que sólo ella puede responder a preguntas existenciales que regresan en la vida humana de cualquier tiempo y sociedad. No así la ciencia, ya que, en palabras de Wittgenstein, «aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas más vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo»⁵⁸. La condición irreductible de lo religioso en cualquiera de las sociedades humanas no habla en favor de una recuperación de *lo sagrado* como eje nuclear de la estructuración social, sino como ámbito específico de la vida social en el que no rigen la *verdad* y su *método de conocimiento* (explicativo de las cosas), sino el *sentido* (implicativo con el *todo*), en concreto, «un sentido que no quiere morir»⁵⁹.

En definitiva, el ideal del progreso científico inundó de tal modo el imaginario de la sociedad moderna que acabó por ocultar las necesidades axiológicas de las que participa toda vida humana. Éstas se quedaron sin respuesta. Por ello, ciertos teóricos sociales se brindaron para revisar los presupuestos teóricos de las sociedades modernas y abrirlos a la dimensión no *epistemológica* pero sí *axiológica* de la religión. Sin embargo, la perspectiva de análisis más frecuente conllevaba ciertos reduccionismos de la simbólica religiosa⁶⁰. Así, por ejemplo, el sociólogo francés E. Durkheim, en su trabajo *Las formas elementales de la vida religiosa*, lanza una tesis hoy prácticamente incuestionable: la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico, como el científico, el económico, etc. Por ello, nada puede hacer pensar que su existencia en la historia de las sociedades humanas sea transitoria. Como afirma Durkheim, «hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad.

Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas.

Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros.

Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente.

Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad.

No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo»⁶¹. Como afirma Joan Estruch al hilo de

58 WITTGENSTEIN, L. (1989). *TractatusLogico-Philosophicus*. Madrid, p. 181

59 FERRAROTTI, F. (1994). «El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado». En DÍAZSALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F. (ed.). *Formas modernas de religión*. Madrid, p. 302.

60 Tal vez de las aportaciones más destacadas a este respecto sean la de Marx cuando elimina de la religión toda especificidad y la reduce a superestructura que edulcora espiritualmente los auténticos problemas estructurales de la sociedad moderna, en concreto, la contradicción capital-trabajo.

61 DURKHEIM, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, p. 398.



este párrafo de Durkheim, todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la *emergencia* de nuevas formas de reencantamiento. En definitiva, significa que «la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición»⁶².

Se trata, por tanto, de reconocer la multiplicidad de *rostros* que puede adoptar la experiencia religiosa en cualquier tipo de sociedad, la variedad de formatos, doctrinas, confesiones, dogmas, símbolos y ritos en que puede tomar cuerpo lo sagrado. Sin embargo, el propio tratamiento que Durkheim hace de lo religioso es reduccionista⁶³. Aunque entiende los aspectos religiosos adheridos a toda vida humana desde el punto de vista de su permanencia y de su reconfiguración y transformación temporal e histórico-social, reduce su realidad a la de mera *hipóstasis* de la conciencia colectiva y del orden social ya instituido como tal orden. La versión durkheimiana de la religión en la que ésta es *reproducción hipostasiada* del orden social, se constata en la manera de entender el símbolo central o *tótem* de toda sociedad, el cual «no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem»⁶⁴.

Sobre este planteamiento en que se privilegian las instancias de conciencia colectiva y de orden en lo social, en cuanto *condiciones de posibilidad* desde las que se hipostasia la experiencia religiosa como algo segundo y reflejo, cabe entender mejor la definición durkheimiana de la religión que, al eliminar los caracteres autónomos e irreductibles de la misma, destaca sus aspectos más cercanos a lo instituido, como son los rasgos normativos, doctrinales, prescriptivo se institucionales, es decir, confesionales, olvidando sus instancias *específicas* (lo sagrado y lo numinoso) en el marco de una visión funcionalista de la religión en la que predomina su poder de regulación y de control de la acción social. De esta manera, Durkheim entiende la religión como «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas»⁶⁵.

Tras esta sucinta exposición de la problemática religiosa en la modernidad y de la posición de uno de los paradigmas sociológicos más influyentes al respecto, como el de Durkheim, se trata de desplazarse hasta la esfera nuclear, específica e irreductible de la religiosidad, en concreto, a *lo sagrado* como *elemento permanente* (sincrónico) que, por su carga de *ilusión*⁶⁶ (Freud) constitutiva y regeneradora, hace impensable la desaparición de lo religioso de la vida humana.

Sobre esta base teórica, paso a dar cuenta de uno de los paradigmas de pensamiento, como el del fenomenólogo de la religión Rudolf Otto, que se interesa por la esencia del fenómeno religioso sin reduccionismos de ningún tipo que incide en la idea defendida por Bell de que «la religión

62 ESTRUCH, J. (1994). «El mito de la secularización». Formas modernas de religión. Madrid, p. 279.

63 MARDONES, J.M. (1994). Para comprender las nuevas formas de la religión. Estella (Navarra), p. 16.

64 DURKHEIM, E. (1992). Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid, p. 194.

65 DURKHEIM, E. Ibídem, p. 42.

66 FREUD, S. (1993). Psicología de las masas. Madrid, p. 168-169.



hundir sus raíces en lo existencial»⁶⁷, eliminando con ello *la escisión entre lo vivido (sagrado) y lo pensado (profano)*⁶⁸.

II

El fenomenólogo alemán Rudolf Otto ha sido uno de los estudiosos de la problemática religiosa que más afán ha puesto en la explicitación teórica de sus notas estructurales, específicas y, por ende, irreductibles a los criterios que rigen otros despliegues simbólicos, como el científico, el político, etc., por ejemplo⁶⁹.

Sin descuidar los aspectos institucionales y confesionales de la religión, Otto va a centrar su exploración en la dimensión *irracional y paradójica* que subyace a toda escenificación religiosa del grupo social, sea éste cualquiera que sea. En concreto, fija su atención en lo que denomina primeramente *lo sagrado, lo santo (das Heilige)*, pero que, por su frecuente comprensión en clave moral, reformula como *lo numinoso*. Con él refiere al nervio de la religión, «a la emoción misma de lo divino»⁷⁰ experimentada por el grupo social, a la vivencia de *trascendencia y arrobamiento* que se expresa colectivamente en un tótem o símbolo central, así como en un conjunto de actos rituales a cuyo través el grupo recuerda periódicamente su tótem o símbolo central y, además, la filiación sagrada de la vida social.

Las pautas de análisis de Otto trascienden la dimensión puramente racional, moral y confesional de la religión. Reculan hasta la *sima sentimental* donde la vivencia intersubjetiva es interpelada por lo *totalmente otro*, por la *coincidentia oppositorum* que hace de la forma simbólica de la religión algo no analizable con conceptos puramente racionales guiados por el principio de identidad o *determinación (Bestimmtheit)* en los términos de Castoriadis.

Aquí el análisis de lo religioso transita terrenos más confusos y quebradizos que a los que habitualmente acostumbra cuando se entiende a la religión desde lo racional, desde su condición de dogma y confesión, es decir, desde sus manifestaciones morales y normativas. Las aportaciones de Rudolf Otto al problema suponen el traslado del mismo a una dimensión experiencial, anímica y emotiva, en la que la voluntad del colectivo se ve *avasallada* por fuerzas, poderes y potencias que «dentro de su mundo, la experiencia los ha presentado suficientemente poderosos, peligrosos y útiles para tomarlos en respetuosa consideración, o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos»⁷¹.

De esta suerte, lo religioso, en cualquiera de las formas sociales en que se expresa, es, junto a su dimensión institucional, pura emoción, sentimiento e *ilusión* en los términos de Freud. Ya C.G. Jung, desde el terreno de la psicología de la cultura, afirma que «con el término *religión* no me refiero a un credo. Es cierto, empero, que toda confesión, por un lado, se funda originariamente en la *experiencia de lo numinoso* y, por otro, en la *pistis*, en la fidelidad (lealtad), la fe y

67 BELL, D. Op. cit., p. 351.

68 FERRAROTI, F. Op. cit., p. 303.

69 Esta tesis la defiende el filósofo neokantiano Ernst Cassirer en su voluminosa obra *Filosofía de las formas simbólicas* (México, 1972), en concreto, en su segundo tomo.

70 OTTO, R. (1922). *Lo santo*. Madrid, p. 222.

71 JUNG, C.G. (1987). *Psicología y religión*. Barcelona, p. 23.



la confianza ante una señalada experiencia de efecto numinoso y el cambio de conciencia que resulta de ésta»⁷².

Va quedando claro, por tanto, que la perspectiva que Rudolf Otto emplea en el análisis de la religión, antes que al poder moral y normativo inherente a cualquier credo religioso, refiere a la *vivencia* colectiva de lo sagrado, trascendente y numinoso desprovista de criterios racionales y morales. De esta suerte, Ferrarotti afirma que «el *homo religiosus* no es el hombre de Iglesia. Él es el hombre de la *escucha* y de la *espera*. Demuestra una capacidad casi infinita de espera de manifestación del ser»⁷³. En clave sociológica, ya Maffesoli ha recordado que antes de su estructuración racional como cuerpo ordenado, la sociedad se instituye desde lo que él denomina «la *socialidad* de predominio empático»⁷⁴ y que alude al conjunto de «sentimientos vividos en común»⁷⁵ desde los cuales se funda todo *ethos* social. Sobre este entusiasmo de fondo la sociedad es capaz de hipostasiar su sentido latente y, por ende, de crear imágenes y significaciones colectivas, tanto de cariz religioso (Buda, Jesucristo, etc.) como laico (revolución, progreso, democracia, etc.). El mismo Durkheim sostiene que esa corriente de emoción religiosa de la que se sirve la sociedad «para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la revolución francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad, la Razón. Hubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus festividades. El culto de la Razón y del Ser Supremo intentó aportar una especie de satisfacción oficial a esas aspiraciones espontáneas»⁷⁶.

A continuación, paso a efectuar una descripción de las notas características y específicas de lo numinoso (lo sagrado, lo santo) como núcleo básico del elemento religioso, siempre sobre la base del paradigma teórico propuesto por Rudolf Otto, que tiene en cuenta la *vivencia profunda y religadora* del grupo social:

1. Lo *numinoso* dispone de una naturaleza dinámica, móvil y en permanente tránsito. Refiere más a una *energía* que a un ser acabado formalmente, a la *coincidentia oppositorum* que al pensamiento identitario. Otto lo caracteriza con términos como «pasión», «vida», «voluntad», «fuerza», «agitación», «impulso», etc. En sus estudios sobre las tribus australianas Durkheim constata como éstas incorporan en sus explicaciones mitológicas del mundo la dimensión realizadora y revitalizadora de lo numinoso sobre la que se yerguen todas las manifestaciones de vida (humana, animal, vegetal), a la vez que las pone en un contacto coparticipativo (Levi-Bruhl). Por ello, los iroqueses emplean el término *Orenda*; los sioux, *Wakan*; los melanesios, *Mana*. Esta energía «va y viene a lo largo del mundo, y las cosas sagradas constituyen los puntos en que se posa»⁷⁷. En definitiva, a la base de cualquier objeto de adoración y culto social, fluye una corriente vital e impersonal que, cristalizada en un tótem (Durkheim), dimana unas resonancias y evocaciones que ligan a la sociedad con lo sacro y lo primordial, en definitiva, con lo divino.

72 JUNG, C.G., *Ibidem*, p. 24.

73 FERRAROTTI, F. *Op. cit.*, p. 302.

74 MAFFESOLI, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona, p. 37.

75 MAFFESOLI, M. *Ibidem*, p. 24.

76 DURKHEIM, E. (1992). *Op. cit.*, p. 201.

77 DURKHEIM, E. *Ibidem*, p. 188.





Sobre la naturaleza energética de la experiencia religiosa afirma Durkheim que «lo que encontramos en el origen y la base del paradigma religioso, no son objetos o seres determinados y distintos que posean por sí mismos un carácter sagrado, sino poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según las sociedades, a veces incluso unificadas, cuya impersonalidad estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza»⁷⁸.

2. Por otra parte, lo numinoso refiere a un horizonte de *sincronicidad*, a un *orden implicado* (D. Bohm) en el que la vivencia significativa de lo sagrado por parte de la sociedad es contemporánea del eterno fluir de la energía numinosa⁷⁹ en que consiste lo real y que, por ello, hace impensable la desaparición de la religión en la vida humana. El carácter sincrónico de lo numino sostiene en consideración su disposición eterna, constante e imperecedera, su movilidad permanente sobre cuyos pliegues/repliegues brota la experiencia religiosa del grupo y su inherente potencial de creación⁸⁰. La sincronicidad fundamental del pensamiento religioso trae a colación la tesis de Daniel Bell de que las interrogantes de ultimidad (muerte, amor, libertad, etc.) recurren inexorablemente en todo tiempo y lugar desde ese *fondo ambivalente y numinoso* que, por su carácter imperecedero, no deja de interpelara cualquier sociedad, obligándola a generar *certezas* en torno a imágenes religiosas, símbolos y ritos.

3. Lo numinoso aparece en la vivencia religiosa como algo ambivalente y desprovisto de cualquier cariz exclusivamente bueno o malo. En otros términos, el juicio moral queda suspendido ante él. Rudolf Otto dice a este respecto que lo numinoso hace las veces, simultáneamente, de *mysterium tremendum* y de *majestad tremenda*. Por un lado, transmite a quien lo vivencia temor y pavor por su condición de lo *absolutamente otro*⁸¹, por su *heterogeneidad*⁸² respecto de las categorías racionales del pensamiento humano y por su ser paradójico constitutivo⁸³. Este temor que dimana de lo numinoso se constata en la descripción colérica que de Yahvé aparece en el Antiguo Testamento. En concreto, muchos de sus pasajes evidencian que esta cólera divina no tiene nada que ver con propiedades morales. «Se inflama y desencadena misteriosamente "como una fuerza oscura de la naturaleza", según suele decirse, o como la electricidad acumulada, que descarga sobre quien se le aproxima. Es "incalculable" y "arbitrario"»⁸⁴.

Al mismo tiempo, lo numinoso, por su prepotencia absoluta, aparece como la *plenitud de realidad*⁸⁵, frente a la cual el yo/nosotros se percibe como una *nada*, como totalmente dependiente de él. Se trata de la realidad suprema dadora de sentido, certidumbre y seguridad. Frente a lo

78 DURKHEIM, E. *Ibíd.*, p. 188.

79 Véase el texto de David BOHM, *La totalidad y el orden implicado* (Barcelona, 1987, p. 212s.), donde identifica la movilidad numinosa con el halo movimiento de que se constituye lo real (frente al carácter estático predominante en el ser de la ontología griega). Ya en el campo de la sociología hay teóricos que se atreven a suscribir la idea de ese fondo dinámico y sincrónico que subyace a toda cristalización social, por ejemplo, Castoriadis con el término magma, en el cual Joas, Maffesoli, Balandier, etc. ven la posibilidad permanente de creación de imprevisibles formas sociales.

80 Sobre el potencial creador de la ilusión que anima toda experiencia religiosa (Freud), afirma Unamuno que «la fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad y su oficio crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios» (El sentimiento trágico de la vida. Madrid, 1991, p. 184).

81 OTTO, R. (1992). *Op. cit.*, p. 41.

82 OTTO, R., *Ibíd.*, p. 115.

83 OTTO, R. *Ibíd.*, p. 45.

84 OTTO, R. *Ibíd.*, p. 29.

85 OTTO, R. *Ibíd.*, p. 33.



numinoso, aparece aquel sentimiento de criatura que surge «al contraste de esa potencia superior como sentimiento de la propia sumersión, del anonadamiento, del ser tierra, ceniza, nada, y que constituye, por así decir, la materia prima numinosa para el sentimiento de la humildad religiosa»⁸⁶. A su través, se constata una *distancia* insalvable entre el mundo de la inmediatez profana y de la razón lógica y el ámbito de lo sagrado (sólo aprehensible simbólicamente como se verá a continuación).

4. La *coincidentia oppositorum* inherente al ser fluente y vivo de lo numinoso hace impensable su captación en términos racionales, a través del pensamiento dicotómico e identitario. Por lo mismo, el acercamiento del hombre a su realidad se lleva a cabo mediante la que Gilbert Durand denomina una *conciencia indirecta*⁸⁷ que, frente a la total adecuación entre significante y significado de la *conciencia directa* (científica, por ejemplo), refiere a un ámbito de trascendencia (imágenes religiosas cargadas de numen) donde existe una carga de *resonancias semánticas* que hace imposible fijar con precisión significantes con significados dejando espacio para la libre interpretación humana.

Se trata, por tanto, de una aprehensión *simbólica* de lo numinoso. A este respecto, conviene recordar la diferencia entre *signo* (predominante en la *conciencia directa*) y *símbolo* (privilegiado en la *conciencia indirecta*). El primero es tan sólo un medio destinado a economizar, remite, por tanto, «a un significado que puede estar presente o ser verificado»⁸⁸. De esta manera, un signo se limita a prevenir la presencia del objeto que representa (por ejemplo, unas fórmulas científicas representan objetos del mundo objetivo). El símbolo, por el contrario, remite a algo *inefable*, a *lo absolutamente otro* (Rudolf Otto) inatrapable racionalmente. En palabras de Gilbert Durand, el símbolo «es “confirmación” de un sentido a una libertad personal»⁸⁹. En él no hay delimitaciones precisas de pares de significados y significantes y su potencial de evocación humana es inextinguible.

La trasposición de lo simbólico a lo social, como marco de concreción de lo numinoso vivido colectivamente, se lleva a cabo a través de lo que Mircea Eliade, entre otros, han denominado *hierofanías*⁹⁰. Bajo este término, se incluyen a todas aquellas realidades pertenecientes al ámbito mundano de la existencia que determinado grupo social experimenta como reveladoras de órdenes trascendentes de realidad. Una piedra, un árbol, un canguro, una cruz pueden servir para *presencializar* las instancias ontológicas de la vida social, para manifestarlas significaciones latentes que estructuran y animan una forma de vida. Por esto, todo *tótem* es un hierofanía, ya que para el colectivo su sola presencia remite a un horizonte de experiencia humana que excede los límites de lo mundano.

En ella se concentra el sentido del grupo, la memoria ancestral y, por ende, los límites imaginarios de su identidad colectiva.

86 OTTO, R. *Ibídem*, p. 31.

87 DURAND, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, p. 10.

88 DURAND, G. *Ibídem*, p. 10.

89 DURAND, G. *Ibídem*, p. 43.

90 ELIADE, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, p. 20.





Tras la exposición de lo más específico e irreductible del numen (de lo *sagrado*) que hace posible toda experiencia religiosa, voy a proponer con Clifford Geertz una definición de lo religioso en la que cohabitan lo institucional y lo instituyente, el orden en sus prescripciones y el numen-caos de la emotividad social, por tanto, lo histórico-confesional y lo sincrónico-vitalista. De esta suerte, afirma Geertz que la religión para cualquier forma social refiere a «un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones desorden general de la existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único»⁹¹.

En definitiva, lo religioso dispone de una dimensión objetiva e institucional, como la ratifica Durkheim con el manejo que hace del término *Iglesia*, pero asimismo hace gala de un aspecto prerracional y vitalista en el que habita lo numinoso como «energía» o «corriente vital» o *Mana* (*Wakan, Orenda*, etc.), cuyo devenir sincrónico explica, tanto (1) el carácter *imperecedero* de lo religioso, como (2) su permanente *reconfiguración y mutación temporal*.

III

A continuación voy a intentar describir las formas que toma *lo numinoso (lo sagrado)* en la vida moderna. Previamente me ocuparé de los cambios estructurales que ha introducido la experiencia moderna del mundo y que han influido en la específica forma que tiene la actual sociedad de vivir la religión.

1. Ha sido Thomas Luckmann el que ha incidido en una expresión que pone bien a las claras el papel de la religión en la modernidad. Esta expresión, que no es otra que la de *religión invisible*, subraya la eliminación del discurso religioso como núcleo básico legitimador de la vida social y la aparición de la experiencia religiosa vivida individualmente sin el carácter asambleario del que hablaba Durkheim. Según su punto de vista, la estructura cosmovisional e institucional de esta sociedad se caracteriza por un pluralismo simbólico que, en virtud del profundo proceso de secularización⁹² al que ha asistido los últimos siglos, hace de la religión un discurso *más* entre otros. La sociedad moderna, en expresión de Habermas, *descentrada*, ya no dispone de una imagen del mundo *cerrada*, legitimada por la tradición y estática en su estructura y en sus creencias, sino que hace gala de diferentes modos de decir-representar la

91 GEERTZ, C. (1989). La interpretación de las culturas. Barcelona, p. 89.

92 Michael Hill, en su trabajo Sociología de la religión (Madrid, 1988, p. 287 s.), desarrolla diferentes significados con los que se ha entendido el concepto de secularización en el horizonte sociológico: 1) Decadencia de la religión: en este caso se trata de constatar la pérdida de prestigio e influencia de los dogmas religiosos para coordinar y unir axiológicamente a la sociedad moderna. Desde esta perspectiva se puede hablar de una sociedad irreligiosa como punto final del citado proceso; 2) Tránsito del rechazo de este mundo a su aceptación: algo que se objetiva en la aparición de una ética pragmática en que las necesidades actuales pasan a ser la fuente más importante de las motivaciones (frente a la tradición ética ligada a una vida futura); 3) Separación entre la religión y la sociedad: con esta interpretación se refiere a la pérdida de la religión del protagonismo legitimador de la sociedad en su conjunto. Consustancial con el proceso de diferenciación funcional, la religión pasa a ser una esfera de valor más en el seno de una vivencia mundanizada de lo real y se recluye en la esfera puramente privada, restringida a la esfera de quienes les interesa su «producto ofertado» (Berger); 4) Transposición de las creencias y actividades de un punto de vista sagrado a un punto de vista secular: la función integradora y omniexplicativa de la religión la llevan a cabo movimientos como el comunismo, nacionalismo, etc. A su vez, las identidades colectivas y las ideologías sirven como equivalentes funcionales de la religión; 5) Desaparición de las imágenes sagradas del mundo; la incapacidad moderna para alzar la vista (Benjamin) recuerda a la expresión weberiana de desencantamiento del mundo (Die Entzauberung der Welt) en el que se escinden la totalidad religiosa premoderna de naturaleza, sociedad y yo en universos legitimados procedimentalmente, nunca por recursos a trascendencias preexistentes, y 6) Paso de una sociedad sagrada a una secular: aquélla dispone de unas estructuras fijas poco predispuestas al cambio frente a ésta, que, además de la novedad, admiten sin problemas a las influencias externas.



realidad (economía, política, ciencia, etc.) que, ubicados en la experiencia mundano-secular, disponen de lógicas y resortes simbólicos irreductibles entre sí. Se trata de una sociedad sin la tutela religiosa omnipresente en las sociedades premodernas.

Para Durkheim los procesos de diferenciación funcional de la sociedad moderna han supuesto la aparición de nexos de interacción social de carácter profesional y económico en detrimento de los consanguíneos o filiales.

Aquellos suelen ser por breves instantes, crean lazos externos y no posibilitan ni la interpenetración ni adhesión de una conciencia con otra que con tanta frecuencia ocurre bajo una atmósfera *significativa y común*⁹³. En concreto, la semejanza de las conciencias existente en las sociedades no diferenciadas se difumina simultáneamente con la emergencia de un intenso proceso de *división social del trabajo* que responde al volumen y a la densidad que las sociedades modernas adquieren en su desarrollo y, por ende, a la formación de estructuras sistémico-funcionales que satisfagan las necesidades materiales de la población. La aparición de nuevos modos de producción, el progreso técnico, el desplazamiento de la masa trabajadora, el desarraigo de la misma, son motivos suficientes con los que dar cuenta de la desaparición de una *conciencia común* que, según Durkheim, no da fuerza sino por ser legado de las generaciones anteriores⁹⁴, algo que en la modernidad industrial ha perdido todo su influjo como esquema de legitimación social. En todo caso, la desaparición de una estructura simbólica común (Bell), se corresponde con la emergencia de una pluralidad de formas de vida que hacen imposible el privilegio de cualquiera de ellas.

2. Esta descripción del descentramiento cosmovisional de la sociedad moderna coincide con la aparición de la significación social «individuo». Sin una conciencia colectiva niveladora de las psiques individuales, el individuo se ve obligado *destinalmente* a recomponer la imagen del mundo sin otro criterio que su propia determinación carente de apoyos interpretativos externos. Éste es el *acontecimiento más revolucionario de la sociedad moderna*.

Los diferentes universos⁹⁵ simbólicos se autonomizan con sus lógicas específicas, la realidad adquiere un cariz abierto en el sentido que ha de ser *acabada* por el individuo sin apoyo nómico-normativo fijo, estable y exterior que en sociedades premodernas era proporcionado por la institución Iglesia en connivencia con el apoyo que le prestaba el Estado a la hora de «oficializar» públicamente una manera de ver-creer social. La separación entre política (Estado) y religión (Iglesia), o la también llamada *despolitización de la religión*, va de la mano de otros rasgos que caracterizan la vivencia y el rito religiosos en la modernidad. Roberth Bellah destaca los siguientes: eliminación de cualquier monopolio doctrinal, el no confinamiento (o por lo menos no necesariamente) de la acción religiosa a la Iglesia y a su carácter asambleario descrito por Durkheim y, especialmente, la *privatización de la experiencia de lo sagrado*, todo lo cual le lleva a T. Luckmann a hablar de *religión invisible*. La desregulación institucional de la simbólica de las grandes trascendencias convierte al individuo en sujeto activo de su reconstrucción axiológica, al margen de monopolio doctrinal alguno.

93 DURKHEIM, E. (1987). La división social del trabajo. Madrid, p. 241.

94 DURKHEIM, E. Ibídem, p. 343.

95 LUCKMANN, T. (1993). Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main, p. 139.





En definitiva, junto al ocultamiento de cualquier estándar de ortodoxia doctrinal y de moralidad pura, la impronta subjetiva de la vivencia religiosa no es mero efecto del proceso de secularización, según Bellah, más bien se trata de «la progresiva aceptación de que cada individuo debe indagar sus propias soluciones últimas y que la mayoría de las iglesias pueden suministrarle unas circunstancias favorables para llevar a efecto su resolución, sin imponerle un marco prefabricado de respuestas»⁹⁶. Precisamente por el carácter contingente de toda elección, el reverso de esta forma de entender la experiencia religiosa es que las posibilidades de distorsión patológica en la vida moderna son enormes, precisamente por la falta de institucionalización religiosa y, por extensión, social y de las estructuras de personalidad.

3. Como complemento a la pluralización de universos simbólicos en el marco de la secularidad y a la privatización de la vivencia religiosa, tiene lugar una novedosa reubicación de lo religioso en la modernidad. En efecto, al mismo tiempo que los monopolios religiosos ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses, la tradición religiosa, antaño impuesta de forma autoritaria, ahora es un producto que depende del marketing. Ha de ser expuesta *a la venta* junto con el resto de la oferta (economía, política, arte, etc.), con una clientela que ya no está obligada a comprar. Sus productos compiten en igualdad de condiciones junto con otros muchos. Ya no se imponen como los únicos. La situación pluralista es, más que nada, «una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas, artículos de consumo. Por lo menos gran parte de la actividad religiosa en semejante situación resulta dominada por la lógica de la economía de mercado»⁹⁷.

Hasta aquí la novedosa situación cosmovisional y estructural en la que se ubica la experiencia religiosa de la sociedad moderna. Conviene ahora incidir en sus formas específicas.

En un detallado y brillante estudio de José María Mardones sobre las formas actuales de la religión⁹⁸, se anuncia que el retroceso de la religión institucional quiere decir que «la trascendencia se comienza a manifestar mucho más presente en la vida social cotidiana. La religiosidad se configura desde, en la toma de consciencia de problemas, vivencias, etc. que transitan lo cotidiano, desde la amenaza ecológica, a la sexualidad, la experiencia deportiva, los viajes.

El punto de partida y de encuentro de la experiencia de lo trascendente se achica y banaliza, pero se expande por la sociedad. Entramos en lo que un T. Luckmann ha denominado las “pequeñas trascendencias” y “medianas trascendencias” y el alejamiento de la “gran trascendencia”⁹⁹. De esta suerte, el encuentro con *lo sagrado* puede tener lugar, ya no exclusivamente en una iglesia o mezquita y en compañía de las grandes imágenes (Yahvé, Jesucristo, etc.), sino también en un acontecimiento musical, deportivo, político, etc.¹⁰⁰, donde el individuo, bajo una atmósfera colectiva de máxima intensidad psíquica, vivencia y experimenta directamente *lo sagrado*. De

96 BELLAH, R. (1991). *Beyond Belief*. Nueva York, p. 44

97 BERGER, P. (1991). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, p. 198

98 Para comprender las nuevas formas de la religión, Estella (Navarra), 1994. Se trata de un trabajo muy válido porque, lejos de quedarse en la mera descripción de las formas religiosas prevaletentes, se adentra en lo más específico del discurso religioso, en su fondo sincrónico donde descansan las huellas arquetípicas de las «grandes trascendencias» (Buda, Yahvé, Jesucristo, etc.) dadas en la historia. Precisamente esta apuesta del autor permite desvelar el inextinguible potencial de evocación y resonancias semánticas de las «grandes trascendencias» sobre las que se constata la capacidad creadora de lo sagrado.

99 MARDONES, J.M. *Ibidem*, p. 155.

100 MARDONES, J.M. *Ibidem*, p. 73 s.



ahí que la forma religiosa predominante en nuestros días sea (según expresión empleada por J. M. Mardones) la de una *religiosidad profana*.

La sociedad moderna, por tanto, reubica a la religión en una posición no privilegiada y de partida iguala su «oferta simbólica» a la del resto de sistemas sociales y a sus simbólicas concomitantes. Su expresión cúltrica y ritual se vive intramuros, en un espacio circunscrito, delimitado visiblemente por las paredes de los recintos sagrados, de las casas particulares y, en menor medida, en ciertos momentos del mundo escolar. Con este proceso de reclusión de la religión de la vida pública en las sociedades modernas se sustancia lo que Thomas Luckmann denomina *privatización de la religión*.

En todo caso, este proceso de cambio que ha tenido lugar en la experiencia religiosa de la modernidad no supone una pérdida de importancia y de influencia de su visión del mundo sobre el conjunto de la vida social. Si bien es verdad que con la separación entre lo eclesiástico y lo político la religión ha perdido notoriedad a la hora de dejarse notar su influjo legitimador sobre cierto gobierno político, tanto en sus aciertos como en sus errores, precisamente por eso se ha alejado de cualquier peligro de instrumentalización. De este modo, se ve libre de cualquier compromiso político, lo cual le permite desenterrar su potencial crítico y de defensa del hombre. En palabras de J.M. Mardones, «la modernidad secularizada puede ser así la gran ocasión para que la religión muestre su lado crítico, desinteresado y militante, en pro del hombre»¹⁰¹.

Dentro de lo que aquí se denomina *religiosidad profana* conviene acentuar eso que en nuestros días apunta en lo religioso hacia *una nueva actitud espiritual* que, frente a la radicalidad del pensamiento instrumental y devastador del espíritu positivista y frente al carácter dogmático e institucional de las formas religiosas predominantes hasta nuestros días, opta por buscar *la profundidad de la vida y la vivencia del misterio* a instancias del carácter *privado de lo religioso*.

En este sentido, su emergencia responde a una intención *contramodernizadora* que recuerda la destrucción de la pureza de la naturaleza y, por ende, la del hombre por parte del pensamiento positivista. Sobre este particular, es frecuente en nuestras sociedades la existencia de formas religiosas en las que se da una suerte de *sincretismo* en el que tienen cabida, además del ideario cristiano aún incólume y de referencias cósmicas, herméticas, psicológicas y humanistas, diferentes elementos procedentes de los nuevos movimientos religiosos de matriz fundamentalista (testigos de Jehová, mormones, etc.), orientalista (Hare Krishna, meditación trascendental, etc.) y esotérico-holista (nueva Psicología de carácter transpersonal y mística, esoterismo, etc.), todo ello en un proceso a cuyo través Oriente y Occidente parecen acercarse bajo la forma de un ecumenismo integrador. A esto refiere J. M. Mardones cuando habla del surgimiento de una «nueva espiritualidad» que expresa una actitud de ligazón y de armonía del hombre actual con *lo sagrado* que late en la naturaleza, con la divinidad inmanente que fluye por entre todo lo que es vida, en definitiva, un ansia «por conjugar lo personal y privado con lo ecológico y lo cósmico, lo libre y sin trabas con la experiencia profunda natural de lo divino en el fondo de todo»¹⁰².

101 MARDONES, J.M. *Ibidem*, p. 34.

102 MARDONES, J.M. *Ibidem*, p. 123.





Esta nueva actitud espiritual y religiosa de la sociedad actual puede concretarse en cinco rasgos:

1. Relación amistosa con la ciencia, si bien no con la derivación positivista de ésta. Proclama un nuevo paradigma científico, en concreto, un *nuevo paradigma holográfico* más afín al flujo infinito de energía desde el cual se constituye el orden material en sus tres dimensiones de espacio, tiempo y materia. Se trata de una visión científica que, más que auscultar los hechos *tal y como son*, profundiza en los hilos energéticos y latentes que comunican a todos los fenómenos que tienen lugar en la naturaleza. Esta visión *holista* de la realidad observa «el universo como un todo viviente espiritual; un todo que es uno y que está presente en todas partes»¹⁰³.
2. Proporciona formas y técnicas para provocar en el individuo la búsqueda de la unidad inmanente, del uno originario, de la revelación frente al pensamiento objetivante y dicotómico de la racionalidad occidental. El objetivo de las técnicas de meditación trascendental, yoga, zen, control mental, etc. no es otro que el de vivenciar *lo místico, el sí-mismo*, donde el yo se diluye en lo universal.
3. Se privilegian metodologías psicológicas como la *psicología transpersonal*, la *psicología profunda* de C.G. Jung, la *psicología humanista* de A. Maslow, en las que priman las ansias de introspección, de autoconocimiento personal.

Se trata del reencuentro del individuo con ámbitos de su psique mayormente desconocidos, con lo originario, con el silencio iluminador, todo lo cual facilita su regeneración y crecimiento personal.

4. La comunicación con *lo eterno* latente en toda experiencia humana abre en esta nueva actitud espiritual un lugar para *el esoterismo*, en concreto, para el contacto con personas muy distantes en el tiempo y en el espacio.

En esta idea mística se apoya la forma moderna del espiritismo clásico donde *el médium* hace las veces de canal por el que se transmiten las revelaciones de los espíritus superiores o se entra en contacto con personas difuntas, se desvelan las vidas ya anteriormente vividas, etc.

5. Por último, se apoya un reencantamiento de la naturaleza frente a la visión desencantada que propuso el positivismo científico-técnico. Esta actitud de acercamiento hacia la naturaleza incluye a todos los seres vivos y al hombre.

Éste, incrustado en su ciclo vital como elemento portador de inteligencia, consciencia su profunda integración y armonía con el ser profundo de la naturaleza, con su inextinguible potencial creador y, por ende, redescubre *lo divino* en una inmanencia de la que el hombre (y todo ser vivo) participa hasta en sus acciones cotidianas más banales (lo cual desemboca en una *sacramentalización de lo sagrado*). En este sentido, la *religiosidad profana* por la que opta la sociedad moderna no se ajusta al formato institucional del tipo «Iglesia» o «secta», más bien responde a lo que se ha dado en llamar *comunidades emocionales* que, desprovistas de textos sagrados, organismos y dogma y establecidas sobre contornos institucionales difusos y afiliación fluida y cambiante según las necesidades individuales, giran en torno a un «líder» que tampoco hace las veces de organizador y controlador religioso. Y ello porque, como ya se ha anunciado anteriormente, en este contexto de «nueva espiritualidad» la dimensión religiosa recae sobre *el*

103 MARDONES, J.M. *Ibidem*, p. 125.



individuo y su desarrollo personal, en concreto, la adquisición de un estado anímico grato apto para el encuentro con la *trascendencia inmanente*, con el *fondo sagrado* o *sí-mismo* que late en su existencia y del que participa toda otra realidad (no humana).

En todo caso, conviene recordar algo que ya se ha dicho antes. Si bien es verdad que la sensibilidad religiosa de la modernidad ha redescubierto horizontes de la existencia y de la vida olvidados por el pensamiento racional y científico imperante hasta nuestros días, el cariz un tanto esotérico y abierto al experimentalismo de la emocionalidad individual puede suponer caer en el otro extremo, en el de la trivialización de lo sagrado y en el de la pérdida de ciertos esquemas críticos a cuyo través lo emocional puede quedarse fijado en las mediaciones rituales con el peligro de fomentar un *nuevo dogmatismo*¹⁰⁴.

Una ejemplificación ritual que se adecúa a la *religiosidad profana* imperante en la modernidad y que hace de lo político marco de experimentación de lo sagrado lo constituye lo que Robert Bellah (entre otros) ha denominado la *religión civil americana*, siempre sobre la base de que, como pensaba Durkheim, «en condiciones de modernidad, toda religión es, en última instancia, civil por lo menos en la medida en que plasma sus representaciones, fines morales, mitos y símbolos en entes socialmente creados»¹⁰⁵. Este sociólogo americano considera que desde los tiempos fundacionales de la república americana se puede constatar la existencia de un «entramado de creencias, símbolos y ritos»¹⁰⁶ referido a las cosas sagradas institucionalizadas en la colectividad. En el despliegue de actos de gran valor público como mensajes navideños, días de duelo nacional, celebraciones de la Constitución o aniversarios históricos de la Iglesia, el Día de la Acción de Gracias, el día ante la Tumba del Soldado Desconocido, los discursos de los políticos, se manifiesta una suerte de «sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria»¹⁰⁷ encaminada a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, confiriendo a esta identidad y a este orden «trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia»¹⁰⁸.

Mayormente referida a una identidad colectiva nacional¹⁰⁹, la religión civil y todos sus ritos, símbolos y referencias históricas no son ajenos a la moderna separación Iglesia-Estado, lo cual garantiza la libertad de creencia religiosa y de asociación y, al mismo tiempo, confina a la esfera religiosa en los límites de lo privado. En efecto, cuando en muchos de los discursos de los diferentes políticos americanos (A. Lincoln; J. F. Kennedy, etc.) se menta la palabra «Dios» («In Godwe Trust», «Under God», etc.) no se hace en favor (o en detrimento) de credos concretos. Las cuestiones de creencia religiosa personal, de culto y de asociación pertenecen al ámbito privado, pero existen, al mismo tiempo, ciertos símbolos comunes (fechas, acontecimientos, imágenes, personalidades, etc.) de orientación religiosa que la gran mayoría de los americanos comparten¹¹⁰.

104 MARDONES, J.M. (1955). *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid, p. 225.

105 GINER, S. (1994). «La religión civil». En DÍAZ-SALAZAR, R.; VELASCO, Fernando (eds.).

106 BELLAH, R. (1991). *Op. cit.*, p. 171.

107 GINER, S. (1994). *Op. cit.*, p. 133.

108 GINER, S. *Ibidem*, p. 133.

109 GINER, S. *Ibidem*, p. 157.

110 BELLAH, R., *Op. cit.*, 1991, p. 171.





Estos ritos laicos de la religión civil, más relacionados con el orden y el derecho que con la salvación y el amor¹¹¹, no son claramente cristianos aunque se derivan selectivamente del cristianismo. La misma religión civil aparece como religión *commonsense* y, por tanto, se libera de los contenidos de la dogmática religiosa. Sus mensajes y símbolos facilitan el logro de «aquel mínimo que se supone que es lo máximo que está en condiciones de obtener *consensus social* (generalizado)»¹¹². Sus ritos sacralizadores de lo colectivo americano son más bien entendidos como *públicamente* consensuales y como relevantes para el *bien común*. En definitiva, en estas manifestaciones rituales de la nación americana se constata y se salva el vínculo constitutivo entre individuo y sociedad por cuanto se estructuran sobre unas mitologías con las que los ritmos, instituciones y valores de la sociedad adquieren legitimidad. Sus permanentes alusiones simbólicas al origen y al destino (al pasado y al futuro) de la nación americana ratifican la coherencia interna de la sociedad y logran de ésta la lealtad pública.

Lectura 2

Resistencias, otros intereses y relaciones de poder: la función de la intolerancia a otros modos de conocer¹¹³

María del R. Scharrón del Río

Si podemos observar varias semejanzas entre la ciencia y la religión, ¿por qué insistir en la inconmensurabilidad entre estos sistemas de creencias? Tal vez algunas consideraciones sociales en términos de relaciones de poder e historicidad puedan contribuir a aproximarnos a esta interrogante. Por una parte, nuestra visión moderna de progreso y de historia lineal fomenta la ilusión de que los sistemas de creencia antiguos deben ser descartados en aras del progreso. Jung planteó que “todas las épocas piensan que las épocas precedentes estaban prejuiciadas, y hoy día más que nunca, y estamos tan equivocados como las épocas previas que así pensaban” (Jung, 1973, pág.33). Sin embargo, no toda la animosidad que se puede observar entre algunos sistemas de creencias puede ser explicada por los supuestos en torno al progreso.

Intereses económicos y políticos afectan las relaciones entre los sistemas de creencias, de forma que surge animosidad e intolerancia.

Tanto la religión como la ciencia han sido intolerantes en sus prácticas y modos de relacionarse hacia personas con otros modos de conocer y de aproximarse al mundo y al universo. Esto puede observarse históricamente desde antes de la modernidad. Durante la Edad Media, mientras la Iglesia era custodia del conocimiento en las primeras universidades, no se podía aspirar a conocer fuera de los límites de la religión y sus autoridades. Todo debía ser sustentado por la Biblia o Aristóteles, y algunos otros pocos filósofos que la iglesia aceptaba como autoridades del conocimiento y cónsonos con el cristianismo (Capra, 1988). Un ejemplo de la intolerancia de la Iglesia al respecto se da en la historia de Galileo.

111 BELLAH, R. *Ibíd.*, p. 175.

112 BERIAN, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, p. 29.

113 SCHARRÓN DEL RÍO, María del R. (2010). *La función de la intolerancia a otros modos de conocer*. En: *Supuestos, explicaciones y sistemas de creencias: ciencia, religión y psicología*.



Además de la intolerancia a teorías fuera de las sancionadas por sus instituciones oficiales, muchas religiones (ej. catolicismo, protestantismo, islamismo) tienen en sus historias cacerías de brujas y/o herejes y guerras santas contra “infeles” (por ejemplo, Cruzadas, *jihad*).

Estas prácticas se dan en instancias históricas particulares, donde se aglutinan razones políticas y económicas junto al discurso religioso.

Estas mismas instancias y coyunturas también han ocurrido en la historia de la ciencia.

La ciencia moderna, incluyendo la psicología, ha dedicado gran cantidad de tiempo y esfuerzo en utilizar sus hallazgos y teorías (y dirigir sus investigaciones) para revisar, reinterpretar, redefinir, suplantar o desechar las tradiciones religiosas, los conocimientos derivados y las creencias propulsadas por éstas (Jones, 1997). ¿Por qué esta inversión de tiempo y esfuerzos, de capital? Esto ocurre debido a que las esferas en que operan tanto la religión y la ciencia son las mismas, o por lo menos se sobreponen una con otra en gran parte. Al coexistir en el mismo espacio, la competitividad característica de la sociedad moderna (y el capitalismo) desencadena esta actividad, obviamente impulsada por unos intereses económicos y de poder particulares. Aun cuando estas dos formas de explicar el mundo y la experiencia humana pudieran coexistir, esto no responde al interés económico y político de las instituciones en la sociedad moderna, quienes siguen luchando unas con otras para mantener la sujeción de las personas de modo que se cumplan sus intereses particulares.

Es debido a esta coyuntura de intereses político económicos que tanto la ciencia como la religión han sido instrumentos de colonización, explotación y opresión a través de la historia. La epistemología indigenista propone que para las comunidades marginadas y oprimidas, los métodos, estudios e intervenciones diseñadas desde la ciencia tradicional occidental han servido para perpetuar patrones de opresión, discriminación y asimilación a la cultural colonizadora dominante (Smith, 1999). Tanto la ciencia como la religión han utilizado la patologización/demonización de la cosmovisión y la cultura de las comunidades oprimidas, así como la desvalorización de la sabiduría folklórica y los modos de conocer, para propulsar su ideología y mantener el control político económico sobre las comunidades marginadas.

Lectura 3

Neurosis Religiosas¹¹⁴

José - Vicente Bonet

Desde el punto de vista de la terapia Emotivo-Racional (RET) que aquí adoptamos, la neurosis en el sentido más amplio de la palabra, se puede definir como una reacción o respuesta emocional y conductualmente disfuncional, generada por la percepción evaluativa de un estímulo. Un par de sencillos ejemplos servirán para aclarar esta definición:

Estímulo: Muere un ser querido.

114 BONET, José - Vicente (2000). Teología del “gusano”: Autoestima y evangelio.





Percepción evaluativa: percibo en su muerte la pérdida irreparable del sentido de mi vida; me veo sin valor y sin futuro

Respuesta emocional: en consecuencia, me siento no sólo triste, lo cual sería normal, sino deprimido, sin fuerzas para nada, sin ganas de vivir.

Respuesta conductual: abandono las actividades acostumbradas, descuido mi salud...

Disfuncionalidad: y dejo de funcionar con la eficacia y el bienestar con que solía hacerlo.

Estímulo: recuerdo que tengo que hablar a un público exigente.

Percepción evaluativa: percibo esta situación como altamente peligrosa y amenazante, pues creo que probablemente me abuchearán.

Respuesta emocional: en consecuencia, siento ansiedad y miedo.

Respuesta conductual: lo cual me paraliza y no me permite prepararme bien.

Disfuncionalidad: y así me privo de hacer algo que me convenía y actúo en contra de mi objetivo de dirigir la palabra a ese público.

Así entendida la neurosis, todos somos neuróticos inminentes (como los llama Albert Ellis), aunque no necesariamente locos de atar ni neuróticos normales (como los llamo yo), es decir personas normales con “neuras” normales, porque todos tendemos a reacciones frente a ciertas situaciones (no las mismas para todos) de forma emocional y conductualmente disfuncional, en diversos grados de intensidad, duración y frecuencia, debido a nuestra manera personal y característica de percibir y evaluar la situación.

Toda neurosis, según este modelo tiene tres componentes distintos y estrechamente relacionados entre sí: el componente *conductual*, o tendencia a comportarse de cierta manera disfuncional; el *emocional*, o los sentimientos que afloran en la situación, y el *cognitivo*, o la percepción evaluativa mediante imágenes y/o conceptos de estímulo. El componente cognitivo inicia la reacción emocional, que, a su vez, influye en el comportamiento. La neurosis religiosa se caracteriza por el contenido religioso del componente cognitivo. Los sentimientos y comportamientos de una fobia o depresión de origen religioso son muy parecidos a los de otras fobias o depresiones, excepto en la percepción evaluativa que los origina y que es específicamente religiosa. Así pues la neurosis religiosa esta generada por creencias viscerales de carácter religioso sobre Dios, el pecado, la salvación, la otra vida, etc.

Si yo creyese visceralmente en un Dios que espía contantemente todas mis acciones, palabras y pensamientos y es capaz de enviarme a la muerte y condenarme al infierno en el momento más inesperado e inoportuno, lo más natural sería que viviese en un estado de terror, claramente disfuncional, que amargaría mi existencia. Expongamos un ejemplo según la pauta de la Terapia Emotivo-Racional antes descrita:



Estímulo: muere un joven en un accidente de tráfico.

Percepción evaluativa: su madre piensa que la salvación eterna de su hijo está seriamente en peligro, porque el joven murió sin confesión.

Respuesta emocional: se siente sumamente angustiada.

Respuesta conductual: consulta una y otra vez a su consejero espiritual.

Disfuncionalidad: pierde la paz de espíritu durante un periodo de tiempo más o menos largo.

Estas neurosis religiosas, que son frecuentemente (aunque no siempre exclusivamente) el resultado de una educación religiosa impartida verbal y no-verbalmente por las “iglesias”, han sido llamadas acertadamente “neurosis eclesiogénicas”, término introducido por los psicoterapeutas alemanes, Schaetzing y Thomas, en 1965.

Se referían, en sus propias palabras, a neurosis que “se daban frecuentemente y casi exclusivamente como resultado de la formación y educación impartida por las “iglesias” y en su nombre. Así pues llamamos “neurosis eclesiogénica” a la enfermedad mental causada por una educación bastante extendida que crea tabúes, especialmente en lo referente a lo sexual y erótico. Éstas son áreas que no se pueden discutir abiertamente y que, al mismo tiempo, se consideran inmorales, prohibidas y hasta merecedoras de castigo”.

Más recientemente, en 1980 y en los Estados Unidos, Cumbee, psicoterapeuta pastoral cristiano, amplió la definición de “neurosis eclesiogénica” a otras áreas, además de la sexual, en un artículo titulado “La depresión como neurosis eclesiogénica”, y describió cinco de ellas:

1. *Culpabilidad neurótica:* sentimiento de culpa distorsionado, exagerado, enfermizo y destructivo.
2. *Perfeccionismo espiritual:* el intento de alcanzar la perfección en lo moral y lo religioso, como ansiedad incapacitante.
3. *Síndrome de Urías:* el sentirse desesperadamente desamparado por las comunidades eclesiales de las que uno razonablemente esperaba apoyo en los momentos de crisis.
4. *Misoginia eclesial:* interpretación misógina y discriminativa de la mujer en la Biblia y la tradición cristiana, y su traducción a la práctica en las iglesias.
5. *Teología del gusano:* una visión y sentimiento de sí mismo ante Dios como indigno y despreciable, cultivado por las creencias religiosas inculcadas desde el púlpito, la escuela y el hogar.

A estas cinco añadimos otra, sugerida por *La neurosis Cristiana* por P. Solinac, psicoterapeuta francés y creyente, que denominaremos



6. *Infantilismo eclesial*: inmadurez intelectual y emocional en el campo de lo religioso; incapacidad de tomar decisiones morales por cuenta propia; excesiva dependencia de las autoridades religiosas.

Reestructuramos este catálogo incompleto de neurosis eclesiológicas otorgando primacía a la *Teología del gusano* y considerando las otras como diversas manifestaciones o consecuencias de esta.

Lectura 4

Posibilidades de contribución mutua entre la Psicología y la Espiritualidad¹¹⁵

Ángel Iván García Rodríguez

http://www.uca.edu.sv/publica/cartas/media/archivo/607c77_1617psicologiayespiritualidad.pdf

Quisiera partir aludiendo que en algunos sectores de nuestra sociedad e iglesia no se comparte la complementariedad entre psicología y espiritualidad.

Algunos se mantienen prejuiciados en relación a los aportes que pueda dar la psicología a la espiritualidad y viceversa. Por tanto, ofrezco algunas reflexiones y aportaciones en torno a esta temática tan importante para el desarrollo humano-espiritual de los seres humanos.

¿Qué posibilidades de contribución mutua existen entre la psicología y la espiritualidad?

Una de las contribuciones que le ofrece la Psicología a la Espiritualidad es que le permite conocer la estructura humana, a través de elementos teóricos que sintetizan el comportamiento humano desde la dimensión científica. Estas estructuras de conocimiento son constructos teóricos que permiten descubrir y entender los comportamientos humanos. Por consiguiente, la psicología aporta a la espiritualidad el conocimiento de la psiquis humana, por ejemplo: conocer el temperamento de la persona, caracteres, y otros problemas en el área humana psíquica de cada persona. Cuando la espiritualidad conoce la parte humana que le aporta la psicología, esta puede dar respuestas a los problemas de vive la condición psíquica del hombre y de la mujer para una mayor realización y desarrollo. Es por ello que, Thomas Hart señala: “que la psicología se encarga de la dinámica interna y relacional del ser humano, y la espiritualidad tiene sus raíces en la experiencia religiosa. Pero ambas convergen en que buscan el crecimiento y bienestar de la persona; buscan liberar al ser humano para conducirlo a una vida más plena. Liberar al ser humano de sus cadenas y conducirlo a una vida más plena”¹¹⁶.

Lo psicológico y espiritual están entrelazados

Es evidente, que la psicología es una ciencia nueva, y que siempre está en proceso de apertura a nuevas investigaciones e incorporando nuevos conocimientos.

¹¹⁵ En: http://www.uca.edu.sv/publica/cartas/media/archivo/607c77_1617psicologiayespiritualidad.pdf (visitado a 10:00 del 28/5/15).

¹¹⁶ Hart Thomas, “Psicoterapia y Espiritualidad”, p.33.



Esto le ha llevado a la creación de nuevas escuelas psicológicas que han estudiado desde distintas visiones el comportamiento del ser humano, y que incorporan la espiritualidad como un ámbito en el crecimiento del ser humano, como por ejemplo: Jung, manifiesta que:

“lo psicológico y lo espiritual está entrelazado”. Según Jung le parecía simplemente imposible conducir a Dios fuera de la psique. Para Jung, Dios actúa en nuestras vidas desde lo más profundo de nuestro ser y si queremos vivir nuestros destinos, debemos estar en armonía con esta fuerza interior¹¹⁷. Para Víctor Frankl (fundador de la logoterapia) ve en la religión la búsqueda del profundo sentido de la vida y que existe un sentido religioso, o relación latente con Dios, hondamente arraigado en el inconsciente profundo de cada persona¹¹⁸. Gerald May cuenta su experiencia como psiquiatra, y señala que la terapia se abre a la espiritualidad. El lo comprobó cuando notaba que sus pacientes no se curaban. Se dio cuenta que la curación tenía que surgir del interior, de Dios¹¹⁹.

La espiritualidad es lo más profundo del ser humano

Es necesario señalar que la espiritualidad sobrepasa cualquier mirada teórica. La espiritualidad es el mundo más profundo del ser humano. Y la psicología utiliza la espiritualidad para descubrir que el ser humano es más que una construcción teórica, que no hay construcción teórica que lo logre atrapar. La espiritualidad se conecta con un núcleo profundo de la condición humana en donde la psicología no puede dar cuenta. Ese núcleo profundo, es la búsqueda del ser trascendente, en este caso Dios. Por lo tanto, la espiritualidad le da profundidad a la psicología, le da trascendencia, porque en lo más profundo de lo humano habita el creador. La psicología demanda algo que la complemente aspectos algo más amplios y más profundos desde el interior, donde están contenidas todas las cosas de la vida¹²⁰.

Por otro lado, la psicología puede contribuir con la espiritualidad a descubrir el verdadero rostro del Dios

Padre, purificar nuestra imagen o concepción de Dios.

De esta manera no nos quedaremos con aquella concepción ilusoria de una fe y un Dios infantil. Tal como lo señala Freud: “Dios surge como figuración de un padre poderoso que nos defiende de los peligros y amenazas, que reactiva en nosotros la primitiva indefensión infantil, y, con ella, la protección que tuvimos en nuestros progenitores. Ilusión de Padre también sustentado en el orden moral, con promesas de premios que recompensan por tantas renunciadas efectuadas a nivel pulsional o con amenazas por las transgresiones”¹²¹. Todas estas circunstancias las integra luego el hombre, sin modificaciones en la religión, viniéndose a situar a Dios como Padre que premia o castiga y que, desde su amor, acoraza al sujeto frente a los peligros que parten del mundo exterior y de sus congéneres¹²².

117 Ibid., p.39.

118 Ibid., p.41.

119 Ibid., p.45.

120 Ibid., p.46.

121 Domínguez Carlos, *La paternidad de Dios*, p.48.

122 Ibid., p.49.





Peligros en la imagen de Dios consecuencia de experiencias gratificantes o no gratificantes

La imagen que uno se configura de Dios remite a experiencias con los padres; por ejemplo, si un sujeto ha tenido una vivencia infantil de abuso o de cualquier tipo de maltrato, podría tener dificultades a la hora de pensar, sentir o vincularse con un Dios amoroso, con el Dios de Jesús, porque estas experiencias infantiles son registradas en los primeros cinco años de vida. Entonces en la espiritualidad, y específicamente en el acompañamiento espiritual hay que considerar la historia del desarrollo psicológico infantil de manera de tener pistas para acompañar. Finalmente, el análisis que realiza Freud, sigue ayudando a la espiritualidad a caer en la cuenta que la representación de Dios puede elaborarse en unas estructuras afectivas saludables y madurativas o puede también, por el contrario, expresar la dinámica más regresiva, perversa o neurotizante de esa misma afectividad. La imagen de Dios se elabora en el curso de una historia familiar y de ahí se deriva sus grandes posibilidades y riesgos¹²³.

Complementación entre “psicología y espiritualidad” en la búsqueda del crecimiento del ser humano

Se puede afirmar, entonces, que “la psicología y la espiritualidad se complementan para lograr un mejor bienestar en el hombre y la mujer”. En este sentido Thomas Hart lo manifiesta de la siguiente manera:

“Dios es el horizonte o la dimensión más profunda de toda experiencia, entonces también es el horizonte o la dimensión más profunda de la psicoterapia la terapia necesita orientaciones espirituales. La espiritualidad necesita de los insights terapéuticos y de sus instrumentos¹²⁴.”

Una profunda psicoterapia y espiritualidad están unidas en el logro de la meta de promover el crecimiento y el bienestar del hombre y de la mujer. No son campos separados y por supuesto no son campos opuestos: ambas coinciden en gran parte. Dios es la más profunda dimensión de toda experiencia y por ello, la espiritualidad es el amplio contexto interior con el que trabaja la psicoterapia, especialmente en relación a los valores más importantes que nos orientan, las esperanzas y las fortalezas (el amor de Dios actuando y curando)¹²⁵.

Lectura 5

¿Doble fidelidad o neo-paganismo?

Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes

Josef Estermann

El auge de las llamadas “teologías indias” o “indígenas” en América Latina, en los últimos veinte años, es un indicio de diferentes cambios en los ámbitos políticos, culturales, religiosos y ecle-

123 Ibid., p.60.

124 Hart Thomas, op.cit., p.37.

125 Ibid., p. 54



siales, que no siempre son homogéneos y aún menos concertados. Desde 1990, se llevan a cabo Encuentros Continentales de “teología india”¹²⁶ que experimentaron un ímpetu inesperado por el Quinto Centenario de la Conquista de *Abya Yala* (así el termino indígena para el continente americano)¹²⁷ y fueron potenciados por la coyuntura política favorable a la causa indígena en muchos países del continente.

En esta ponencia, pretendo dar un análisis intercultural e interreligioso de estos acontecimientos y sus repercusiones sobre el campo religioso en la región andina.

1. De la clandestinidad a la polémica

Durante siglos, las religiones ancestrales de *Abya Yala* tenían que refugiarse en la clandestinidad para poder sobrevivir a los acechos por parte de la religión de los conquistadores, el catolicismo hispano-lusitano de la escolástica renacentista. Las tristemente célebres campanas de “extirpación de la idolatría” en todo el continente, pero con mayor ímpetu y radicalidad en los Andes (Gareis 2005), ha obligado a las y los seguidores/as de las religiosidades y creencias autóctonas a adoptar una postura de “doble cara”, tan enraizada en las sabidurías originarias quechua y aimara.¹²⁸ *Ad extra*, los pueblos originarios de *Abya Yala* se apresuraron a mostrarse “buenos católicos”, como muy bien demuestran cronistas indígenas “cristianizados” como Felipe Guaman Poma de Ayala, Inca Garcilaso de la Vega o Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua. Pero *ad intra*, la misma población indígena “y, en parte, afroamericana, mestiza y mulata” se mantenía fiel a sus costumbres, cosmovisiones, creencias e imaginarios religiosos.

Esta clandestinidad forzosa era agravada aun mas por una invisibilización de los elementos autóctonos, por parte de la Iglesia católica y sus doctrineros, porque eran considerados como “paganos”, “diabólicos” y “anti-evangélicos”. La reverencia a la *Pachamama*, la Madre Tierra, por ejemplo, fue vista como un relicto pagano, un acto de idolatría, y en parte sigue siendo considerada como tal, sobre todo por sectores conservadores de la Iglesia católica y de los Nuevos Movimientos Religiosos (mormones, adventistas, neo-pentecostales).¹²⁹ La fuerte presión impuesta por parte

126 El Primer Encuentro Taller Latinoamericano de “Teología India” tuvo lugar en 1990 en la ciudad de México; el Segundo 1993 en Panamá; el Tercero en 1997 en Cochabamba (Bolivia); el Cuarto en 2002 en Asunción; y el Quinto en 2006 en Manaos (Brasil).

127 Al buscar un nombre apropiado y no eurocéntrico para el continente de América Latina, nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamarlo simplemente “América Latina”, significa de hecho subordinarlo al dominio lingüístico occidental (el latín y sus derivados), al capricho del navegador genovés Amerigo Vespucci y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término “Abya Yala” ciertamente es un *pars pro toto* “es una expresión kuna (Panamá)”, se refiere explícitamente al continente indígena (la “América Profunda”) con sus rasgos no-occidentales. En la cultura kuna, *Abya Yala* significa “la tierra fértil en la que vivimos”.

128 La inautenticidad (*iskay uya/pa unnaqani* o “doble cara”) es un mecanismo social de supervivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. Hay que tomar en cuenta la “lógica inclusiva” del ser humano andino que es muy distinta a la exclusividad lógica occidental (algo es “o bien verdadero, o bien falso”). A una pregunta que ofrece como posibles respuestas dos alternativas (“sí” o “no”), el *runa/jaqi* (persona andina) casi nunca contesta en forma exclusiva, sino busca un camino intermedio. Un “no” seco no corresponde a la realidad, porque esta siempre es complementaria, es decir: también contiene implícitamente algo del “sí”. Una negación tajante rompería además la relacionalidad vital entre las personas: si alguien pide un favor a otra persona, y esta lo niega en forma rotunda, la relación humana entre ellas se ha roto, lo que significa de todas maneras una “deficiencia pachasofica”. El *runa/jaqi* siempre deja abierta la posibilidad de la “conciliación” entre posiciones supuestamente exclusivas; en vez de un “no” exclusivo, usa un “tal vez”, “manana”, “veremos” o “probablemente” inclusivos, que, en el fondo, significan (pero no se lo dice explícitamente) una negativa. La discrepancia entre el “significado” (lo que se quiere decir) y la “letra” (lo que se dice) justamente es lo que se suele llamar *iskay uya/pa unnaqani*.

129 Uso aquí la expresión “Nuevos Movimientos Religiosos” (NMR) para referirme a las iglesias evangélicas y evangelicales de raigambre norteamericana y de origen relativamente reciente (siglo XX) que por algunos estudiosos son tildados de “sectas”. En oposición a la mayoría de las “iglesias protestantes históricas” (luterana, metodista, bautista, anglicana, presbiteriana) se muestran, en general, muy reacios a una inculturación de la fe en culturas indígenas, promueven un individualismo religioso y defienden una teología fundamentalista.





de la religión oficial obligaba a la población andina a emplear un doble discurso para no perder su identidad cultural y religiosa. Por un lado, las y los andinos se declararon “buenos católicos” ante el cura y doctrinero, e incluso ante los patrones criollos y las autoridades políticas, aprendieron de memoria las oraciones principales en castellano o incluso en latín, bautizaron a sí mismos/as y a sus hijos y hasta contrajeron matrimonio católico. Por otro lado, seguían manteniendo en la clandestinidad los rituales y las creencias ancestrales de una religión andina que en muchos aspectos resultaba inaceptable para los misioneros españoles.

Uno puede preguntarse con todo derecho si las poblaciones andinas realmente fueron evangelizadas, si la catequesis realmente había llegado al corazón y alma del *runa/jaqi* andino, o si la “catolicidad” del mundo andino se debe a esta estrategia de sobrevivencia que conocemos muy bien bajo la figura y práctica andinas de “doble cara”.¹³⁰ El problema de fondo radica en el hecho de que solemos aplicar a la sabiduría andina y a las prácticas religiosas de sus poblaciones una lógica occidental excluyente, basada en los principios de la no contradicción e identidad. Esta lógica establece una incompatibilidad fundamental entre una religiosidad ancestral supuestamente animista o politeísta, y la religión cristiana monoteísta: *tertium non datur*.

A pesar de esta lógica subyacente de Occidente y las sucesivas campanas de “extirpación de Idolatrías”, la religión andina actual es el resultado de un proceso paulatino y muy complicado de sincretización (o hibridización)¹³¹. No se trata ni de una religión autóctona pre-colonial y puramente andina, ni de la religión católica (o protestante) de una ortodoxia impecable (entonces: *tertium datur*). Antropólogos/as, teólogos/as e historiadores/as de la religión han acuñado el concepto de “catolicismo sincrético” para describir las diferentes formas de religiosidad popular católica en el continente latinoamericano y sobre todo en la región andina. Gracias a este término, pretenden escapar de la disyuntiva entre una posición “pagana” “que dice que los indígenas quechuas y aimaras nunca hayan abrazado el catolicismo” y una posición “ortodoxa” “que defiende la pureza doctrinal del catolicismo indígena andino. Según Manuel Marzal, el “catolicismo sincrético” es asumido por la gran mayoría de la población quechua de los Andes y consiste en una inclusión de elementos andinos pre-cristianos en la fe y los rituales católicos traídos por los misioneros españoles. (Marzal 1995: 99)

El debate sobre el “sincretismo católico”

A pesar de este campo a primera vista eminentemente “sincrético”, el debate sobre el “sincretismo” llegó relativamente tarde al continente latinoamericano. Esta pobreza teórica contrasta con una riqueza y abundancia empírica acerca del “sincretismo” entre el cristianismo y las religiones autóctonas en *Abya Yala*.¹³² En el ámbito andino, eran sobre todo los antropólogos-sacerdotes quienes han contribuido sustancialmente a la cartografía compleja de tal “sincretismo”, con el

130 Jose María Arguedas sostiene que “el indio nunca llegó a ser católico” (Citado en: Contreras Hernández 1985: Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico” (94)); por el otro extremo, Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua es el catolicismo y que la religión católica y los rituales católicos hayan penetrado el ámbito andino hasta las más remotas aldeas (Mishkin 1063).

131 Prefiero el término “sincretización” sobre el de “hibridización”, cuando se trata de fenómenos religiosos. Más bien hablo de culturas “híbridas”, pero no de religiones “híbridas”.

132 Según Pye, el debate de las ciencias religiosas sobre el “sincretismo” se realizó casi exclusivamente en el contexto de la historia intelectual europea e ignoro prácticamente el continente latinoamericano (Pye 1993). Sin embargo, en los últimos años, se ha elaborado algunas contribuciones desde América Latina para el debate teórico sobre el asunto (Dressendorfer 1996, 1997; Schmelz 1996; Scannone 1991).



propósito (implícito) de mejorar la pastoral indígena y de inculturar mucho más profundamente el catolicismo de origen ibérico.¹³³

Pero el debate teórico sobre el “sincretismo” tiene un *Sitz im Leben* muy distinto y fue desarrollado sobre todo en Europa y Norteamérica. En el contexto de la Reforma Protestante y la Contrarreforma consecutiva en Europa, el término “sincretismo” “que antes no tenía connotación religiosa explícita” fue arrojado al foro de los candentes debates sobre la verdadera “pureza” de la fe cristiana y usado como término altamente polémico y peyorativo.

La noción griega *συνκρητίζειν* casi no se usaba en la Antigüedad, salvo cuando Plutarco lo uso en forma de sustantivo (*συνκρητισμός*) para explicar que los Cretenses –a pesar de estar divididos entre sí– se ‘juntaban’ hombro a hombro para enfrentar al enemigo común (Plutarco *comor.* 490ab). Erasmo introdujo ese mismo término al lenguaje humanístico y lo uso para indicar las alianzas políticas entre facciones confesionales (protestantes) a pesar de diferencias doctrinales insuperables.¹³⁴ El verbo griego *συνκράννυμι* (mezclar) es una derivación de un término que no existía como tal en el griego clásico, pero que se volvía familiar en Occidente a partir del siglo XVII, sobre todo en los grandes debates de Reforma y Contrarreforma.

El contexto polémico de su recepción explica a gran medida el carácter peyorativo del nuevo término “sincretismo” que venía a equivaler al significado de algo “decadente”, “impuro”, y “heterodoxo”. La religión protestante pretendía volver a una religión “pura” y “no contaminada” por el helenismo filosófico de la Edad Media; para la doctrina protestante, el catolicismo renacentista apareció como una “falsificación”, un “aguar” y una “decadencia” del ideal evangélico puro, es decir: se lo juzgo como “sincretismo”, en un sentido exclusivamente negativo y peyorativo.

Recién las ciencias religiosas comparativas del siglo XIX sabían sacar el concepto de esta polémica teológica y eclesial, usándolo en forma neutral para indicar una forma específica de transformación religiosa en la que diferentes tradiciones se mezclan a través de procesos históricos. De un insulto teológico y termino polémico, “sincretismo” venía transformándose en un concepto neutral de las ciencias religiosas. Sin embargo, hasta hoy día, el concepto es bastante espinoso (*tricky*)¹³⁵, controversial (*contentious*)¹³⁶ y ambivalente. No solo la teología, sino también las ciencias religiosas afirman “al usar el término “sincretismo” -implícitamente una posición idealista que no concuerda con las realidades históricas y la condición humana. Presuponen que existe (o existía) una forma “pura”, uniforme, coherente, no mezclada de “religión” que luego se “contamina” (o “contaminaba”) con elementos exógenos. El paradigma filosófico fundante de tal concepción es el idealismo platónico que considera todo tipo de “inculturación” de los arquetipos (*ουσιία*) como una ‘caída’ y ‘decadencia’ del original perfecto.

133 Entre otros, cabe mencionar: Aguilo 1981; Bastien 1987; van den Berg 1985, 1989; Contreras Hernandez 1985; Dalle 1983; Flores 1984; Garr 1972; Girault 1988; Gow 1974; Irrarazaval 1992; Jorda 1981; Marzal 1971, 1983, 1985, 1988; Marzal, Albo y Melia 1992; Melia 1992; Mishkin 1963; Monast 1972; Moranda 1982; Ochoa 1976; Schlegelberger 1992.

134 Erasmo evidentemente popularizó el término por su uso en los *Adagios* (chil. I, cent. 1, No. 11, 125f.); en una carta a Melanchthon del 22 de abril de 1519 escribió: “vides, quantis odiis conspirent cuidam adversus bonas literas; aequum est nos quoque *συνκρητίζειν*, ingens praesidium est concordia” (*Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami* (ed. Stafford Allen, Percy), 12 vols., Oxford 1913, 539 = CR 1,78).

135 Droogers 1989.

136 Shaw y Stewart 1994.





3. Un acercamiento intercultural Pero no solo el marco conceptual es sumamente eurocéntrico e ideológico, sino también la concepción misma de ‘religión’ que ésta involucrada en el uso indiferenciado del término “sincretismo”: presupone que “religión” es algo que se puede separar de otras realidades (como la “cultura”) y que haya una yuxtaposición muy clara entre lo sagrado y lo profano.

Tales presuposiciones son proyecciones monoculturales de Occidente que de ninguna manera pueden ser consideradas universales. Habrá que insistir en un concepto poli céntrico e intercultural de lo que es “religión”,¹³⁷ y por lo tanto en el uso diferenciado y crítico del concepto ‘sincretismo’.

En los últimos años, tanto la teología como las ciencias religiosas (e incluso la antropología) tratan de dejar atrás cualquier rastro polémico e idealista, sometiendo el concepto “sincretismo” a una crítica metodológica severa. Esto significa, por un lado, que se define los fenómenos llamados “sincréticos” en términos de **procesos** interculturales y no tanto de **resultados** de encuentros entre dos realidades aparentemente irreconciliables, y, por otro lado, que se asume una perspectiva histórica mucho más amplia. En la teología, por ejemplo, hay cada vez más voces que hablan de la naturaleza intrínsecamente “sincrética” del cristianismo y “*a fortiori*” de cada tradición religiosa. Pannenberg era uno de los primeros teólogos (protestante) que ha recuperado el concepto “sincretismo” en acepción positiva (o al menos neutral) en el sentido de una “manera de autodeterminación y expansión de una religión”, considerando el cristianismo como “el mejor ejemplo de fuerza asimilativa sincrética” (Pannenberg 1967: 269s.).¹³⁸

Esta convicción tenía más repercusión “también en América Latina” en el campo de la misionología que planteo con las concepciones de “inculturación”, “contextualización” e “indigenización” un cambio paradigmático, frente a una valoración peyorativa del “sincretismo religioso”, por esta misma ciencia en siglos anteriores. La “extirpación de idolatrías” de entonces viene convirtiéndose en un aprecio teológico de los intentos de “des helenización” del paradigma teológico dominante y de la elaboración de auténticas “teologías indígenas” en el continente latinoamericano.¹³⁹ No debe sorprender que semejantes propósitos son vistos con mal ojo por parte de los guardianes de la “doctrina pura”, que los titulan ya no de “sincretismos” (que son resultados más o menos involuntarios), sino de “neopaganismos” (que pueden ser obra de autores individuales).

Con respecto al ámbito andino, existe una abundante literatura sobre las características, el alcance y la naturaleza del resultado histórico del “encuentro” entre una religión universal, institucionalizada y doctrinalmente definida “el catolicismo”, con una religión autóctona, sin escritura ni jerarquía o doctrina “la religión andina pre-cristiana. Para algunos, los esfuerzos misioneros han sido un fracaso rotundo en el sentido de que “como lo expreso José María Arguedas” el “indio nunca llegó a ser católico”¹⁴⁰. En el otro extremo, hay también personas que afirman el cumplimiento total de la cristianización y evangelización de los indígenas andinos (Mishkin 1963; Hughes 1974)¹⁴¹ a tal punto que incluso los rituales originariamente andinos y no-cristianos (como el

137 Estermann 2001.

138 Otros representantes de esta posición -el cristianismo es un -fenómeno sincrético- son: Thomas 1985; Morande 1982; Hollenweger 1995; Sparr 1996; Siller 1991.

139 No puedo profundizar en el contexto de este trabajo los conceptos involucrados. Véase: Jolicoeur 1996; Gorski 1996, 1998; Estermann 1996.

140 Citado en: Contreras Hernández (1985): “Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico” (94).

141 Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua es el catolicismo y que la religión católica y los rituales católicos hayan penetrado



‘pago a la *Pachamama*’) fueran “bautizados” y recibidos por los indígenas como genuinamente “católicos” (Garr 1972).¹⁴² Entre estos extremos de la “andinidad” y la “catolicidad” exclusivas de la religión andina actual, la gran mayoría de los estudiosos sostienen la existencia de una u otra forma de religión “sincrética”, más allá de una doble fidelidad o sinoiquismo (birreligiosidad), de un paralelismo religioso o de una mera yuxtaposición.¹⁴³

Jolicoeur (1996) rechaza la aplicación del concepto “sincretismo” para la fenomenología religiosa andina, entendiéndolo como la “combinación de unas doctrinas y practicas teológicamente inconsistentes... e incompatibles con el mensaje cristiano” (209). Este sincretismo, el resultado final de un proceso del encuentro de diferentes religiones en el que todavía se puede identificar los elementos originarios, llevaría “según Jolicoeur” a un “cristianopaganismo” o “paganocristianismo” inaceptable. Mas bien se trataría de una “verdadera simbiosis”, una “nueva creación” o una “tercera realidad” (210), resultado de un profundo proceso de “inculturación”.

Sin embargo, el proyecto (intercultural) de desarrollar “teologías indígenas” (o “indias”) toma distancia de esta concepción culturalista de “sincretismo” que deja intactos (“puros”) a los contenidos del Evangelio a través del proceso de “encarnarse” o “inculturarse”. Para la “teología india” andina, lo cristiano moldea lo andino, y lo andino repercute en la comprensión de las concepciones básicas del cristianismo. Una nueva religión andino-cristiana nace, y una nueva teología como reflexión de las expresiones “sincréticas” de la misma se hace escuchar.

La teoría de las ciencias de la religión (Vertovec 1998) habla recientemente de “prestación” (*borrowing*) y ‘convergencia’ (*convergence*) para explicar la incorporación de elementos andinos en los rituales y la fe católicos, respectivamente de elementos católicos en los rituales andinos. Un ejemplo muy claro de este proceso es el uso del Padrenuestro y del símbolo de la cruz en el principal “despacho” o ritual andino.¹⁴⁴ Con respecto al proceso inverso, se podría mencionar la veneración del espíritu protector en la punta del cerro más cercano al poblado, bajo la figura de la cruz verde. En el primer caso, se trata de una “prestación” (*borrowing*) del Padrenuestro para el uso ritual (no importa su contenido semántico) en un paradigma religioso distinto; en el segundo, de una “convergencia” (*convergence*) topológica (el cerro como lugar sagrado) de elementos de dos paradigmas religiosos distintos. La religión andina actual es muy rica de elementos “sincréticos”, resultado de un proceso intercultural e interreligioso muy complicado y difícilmente analizable a profundidad.

el ámbito andino hasta las más remotas aldeas. Hughes plantea el asunto de manera mas cautelosa: “Under the appearance of a catholic religious cult we find practically nothing of the essential content of official Christianity” (Hughes 1974: 5).

142 El jesuita Garr considera que los indígenas andinos son realmente cristianizados; opina que entienden incluso sus tributos a la Pachamama en términos cristianos, como ofrendas a la creación de Dios.

143 Jolicoeur (1996) rechaza la “doble fidelidad”, el “paralelismo religioso” y la “mera yuxtaposición” de dos tradiciones religiosas (la andina y la cristiana), no solo como indeseable para fines misioneros, sino también como incompatible e imposible en términos de integridad personal del creyente. Los términos de la “birreligiosidad” y del “sinoiquismo” (σύν οὐκός) fueron acuñados por Lanczkowski (1971) para hablar de las “existencias interreligiosas” (72ff.), aunque “sinoiquismo” significaba antes simplemente ‘el proceso de juntar dos aldeas (οὐκόι)’ en la Antigua Grecia.

144 Acerca del „despacho” (pago, alcanzo, mesa, misha, saywa, qoymi, qatichiy, waxt’a, luqta) andino, el ritual que se hace como tributo a la Pachamama, en ocasiones del techado de una casa, de una enfermedad o un viaje previsto, véase: Estermann 1998b: 162-164. Las hostias (no consagradas) y la cruz son los símbolos más importantes y poderosos de la fe católica; el Padrenuestro “rezado como fórmula mágica” se “presta” del cristianismo para dar más eficiencia al ritual (cf. Rosing 2001: 50-61).





4. De la religión andina a la teología andina

Hasta hoy día sigue el debate si es oportuno o no de hablar de una “religión andina” o mas bien de una “religiosidad andina”, de múltiples “religiones andinas” (quechuas y aimaras, sobre todo) o simplemente de una “religión cristiana” en clave cultural andina. La posición que uno asume en este debate, depende mucho de su postura eclesial, teológica y cultural, además de la posición filosófica respectiva acerca de lo que es “religión”.

La filosofía occidental y las ciencias de la religión clásicas suelen definir “religión” como un conjunto de prácticas, creencias, instituciones y doctrinas (“universo religioso”) que se diferencian de un campo más bien “secular” o “profano”. En la concepción (posmoderna) de la “religión civil”¹⁴⁵, esta separación empieza a diluirse. Desde el punto de vista intercultural, habrá que cuestionar la concepción dominante de la “religión” como fuertemente eurocéntrica y además enraizada en el paradigma ilustrista de una separación entre el foro “profano” de las ciencias y la política, por un lado, y el foro “sagrado” de la religión (Estermann 2001; 2003), por otro. En la concepción andina, “religión” no pertenece a un cierto campo, ni se limita a lo “sagrado” porque simplemente no existe una separación tajante entre lo sagrado y profano, lo divino y mundano, lo ritual y lo científico.

La concepción inclusiva de la “religión” en los Andes¹⁴⁶ afirma no solo la inseparabilidad entre “cultura” y “religión”, sino también la sincreticidad del universo religioso andino como un rasgo inherente al sentimiento religioso de las poblaciones andinas. Las expresiones y prácticas religiosas son parte integral de las culturas andinas, y cualquier intento de “ex-aculturación” forzosa por parte de sectores conservadores o fundamentalistas de iglesias cristianas es sentido como ataque a la misma religión y cultura andinas (se suele hablar de un “culturocidio”). Hoy día, podemos apreciar tres posturas con respecto a la “religión andina”:

- 1) Una postura indigenista que defiende un “purismo” cultural y religioso de lo ‘andino’.
- 2) Una postura fundamentalista evangélica (y en parte católica) que defiende un “purismo” cristiano.
- 3) Una postura moderada y mayoritaria que toma la “sincreticidad” de la cultura y religión andinas como un hecho histórico irreversible.

Ad 1): En los últimos años, sobre todo a partir del Quinto Centenario de la Conquista (1992) o de lo que se suele llamar el “Encubrimiento de *Abya Yala*”, se puede apreciar una tendencia en sectores indigenistas de rescatar una religión andina “pura” “no contaminada por elementos cristianos”, pre-colonial y no-cristiana. Esta postura defiende la existencia y la urgencia de desarrollar una “teología andina no-cristiana”, en la tradición de la llamada “teología india india”.¹⁴⁷

¹⁴⁵ La expresión “religión civil” se remonta originariamente a Juan Jacobo Rousseau, Benjamin Franklin y George Washington y ha sido, se diría, exhumada en 1967 por el sociólogo americano Robert Bellah, razón por la cual ha penetrado en el lenguaje especializado de habla inglesa. Él escribió: “Solamente pocos han entendido que hoy en día existe en América, junto a las Iglesias y claramente diferenciada de ellas, una acusada e, incluso institucional, religión civil... Esta religión o, mejor, esta dimensión religiosa es, a su manera, seria y honrada y su comprensión exige la misma atención que la comprensión de cualquier otra religión (Bellah 1970: 168).

¹⁴⁶ Cf. Estermann 2001; 2002; 2003.

¹⁴⁷ El término “teología india india” para una teología indígena no-cristiana fue acuñado en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano de “Teología India” en México en 1990 y retomado por Eleazar López. (Vease: López 1996).



Se alinea, en este esfuerzo, a una posición indigenista “llamada en los Andes de Bolivia y Perú también “pachamamismo” o “andinismo” intransigente que pretende restablecer el *Tawantinsuyu* de los incas. Se trata más de un movimiento de intelectuales aimaras y quechuas que de una corriente apoyada por los mismos pobladores andinos del campo y de las ciudades (los *runa* o *jaqi*). En Bolivia, tiene repercusión política, reivindicando la constitución del *Qullasuyu*, la nación aimara que abarca partes de lo que hoy día es Perú, Chile y Bolivia.¹⁴⁸

Ad 2): Por otra parte, los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) evangélicos, sobre todo de vertiente (neo-) pentecostal, intentan imponer un cristianismo totalmente “purificado” de elementos andinos. Partiendo de la suposición de que las culturas andinas sean esencialmente “paganas”, “idolátricas” y “supersticiosas” (una convicción que comparten con los doctrineros católicos de los siglos XVI y XVII), el cristianismo tiene que liberarse de todo tipo de elementos andinos, empezando con la hoja de coca como “planta del mismo diablo”, pasando por los rituales andinos a la *Pachamama*, los espíritus tutelares (*apus*, *achachilas*), hasta llegar a la música, vestimenta y simbología andinas. En diferentes partes de los Andes, sobre todo en el área rural, se desata en estos momentos una verdadera reedición de la otrora campana de “extirpación de idolatría”, esta vez liderada por iglesias neopentecostales y sectores ultra-conservadores de la Iglesia católica.

Para esta postura, cualquier sincretismo cultura-religioso es un signo de la “decadencia” y apostasía de la verdadera fe cristiana. Por lo tanto, una “religión andina” es o bien la expresión de un paganismo abierto y no superado todavía, o bien la manifestación de un catolicismo idolatra y politeísta, plasmado en la religiosidad popular y su sincretismo.¹⁴⁹ Para esta posición, cualquier sincretismo es la manifestación del mismo Satanás, con lo que una “teología andina” resulta un acto abierto de apostasía.

Sin embargo, estas iglesias neopentecostales no traen un evangelio a secas, exento de toda “contaminación” cultural; como se trata de movimientos e iglesias predominantemente norteamericanos, la carga “civilizatoria” que tienen refleja valores culturales de EE.UU. que se imponen a la población andina “exorcizada” de su herencia andina. Estos valores se plasman, por ejemplo, en un fuerte individualismo, una “teología de la prosperidad”, una defensa del neoliberalismo, un dualismo maniqueo de materia y espíritu (cuerpo y alma), y una postura a-política y hasta escapatoria ante los problemas sociales y ecológicos.

Ad 3): Tanto la Iglesia católica como las llamadas “iglesias protestantes históricas”¹⁵⁰ asumen una postura de apertura hacia las culturas y religiones autóctonas andinas, aunque dentro de las mismas existen posiciones muy distintas al respecto.¹⁵¹ Hasta hace medio siglo, estas iglesias vieron el sincretismo andino y la religiosidad popular (sobre todo del llamado “catolicismo

148 El Qullasuyu ha sido, en la época incaica, uno de los cuatro suyos o regiones del imperio incaico o Tawantinsuyu (cuatro regiones unidas) que era situado al sur de la capital Qosqo (Cusco) y contenía sobre todo los territorios del antiguo reino Tiwanaku y la etnia de los aimaras. Hoy, el “Consejo nacional de ayllus y markas del Qullasuyu” (Conamaq) pretende restablecer el Qullasuyu como nación independiente (“Nación Aimara”).

149 Las iglesias evangélicas (neo-) pentecostales se enfrentan a tres “enemigos”: a los “idolátras” andinos (yatiris, chamanes, paqos), a la Iglesia Católica y a las iglesias protestantes históricas que se “contaminan” por su declarado ecumenismo y una pastoral inculturada en la cultura y religión “pagana”.

150 Este término se refiere a las iglesias protestantes que se remontan a la Reforma Protestante del siglo XVI y que tienen una trayectoria larga en muchas partes del mundo (las iglesias luterana, anglicana, metodista, bautista, presbiteriana, calvinista etc.). Estas iglesias “históricas” se suelen diferenciar de las iglesias protestantes de corta duración histórica y de procedencia mayoritariamente estadounidense, como las iglesias (neo-) pentecostales, pero también Testigos de Jehová, mormones y adventistas.

151 Véase: Estermann, Josef (s.f.). “¿Encuentro o divisoria de aguas?: teología andina y ecumenismo” (de próxima publicación).



popular”) con ojos muy críticos y desde una postura teológica occidental (ante todo de crítica histórica y desmitificación del mundo). A partir del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965), pero sobre todo a raíz de la segunda Conferencia del “Consejo Episcopal de América Latina y del Caribe” (CELAM), 1968 en Medellín, en la Iglesia católica se dieron cambios notables en la relación con culturas no-occidentales y religiones autóctonas como las andinas. Lo mismo ocurrió “*mutatis mutandis*” con las iglesias protestantes. Eso no quiere decir que estas iglesias y sus respectivas teologías (incluyendo la Teología de la Liberación) hayan tomado nota de la existencia de religiones autóctonas en *Abya Yala*. El discurso predominante sigue siendo un discurso *intra*-religioso, en el sentido de un dialogo entre fe cristiana y culturas, religión cristiana y culturas andinas, fe cristiana y realidad sociopolítica. El paradigma vigente en las mencionadas Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1976) parte de la convicción que la única religión existente en este continente es el cristianismo, con matices culturales y regionales.¹⁵²

Sin embargo, es esta postura que iba a desarrollar “teologías indígenas” o “teologías indias”, partiendo de un modelo de la “inculturación” de la fe cristiana en las culturas ancestrales de los pueblos originarios de este continente. La IV Conferencia del CELAM, 1992 en Santo Domingo, planteo con mucho énfasis el tema de la “cultura” y el dialogo entre fe y culturas. Aunque no se pronunció sobre las emergentes “teologías indias” ni sobre el “sincretismo religioso” o la multirreligiosidad del continente, abrió puertas para una apreciación positiva de las religiones autóctonas y de la religiosidad eminentemente sincrética de los pueblos indígenas y mestizos. Las “teologías indias” “entre ellas la “teología andina” parten del sincretismo religioso como un hecho histórico y de la inculturación de la teología como un imperativo: “La elaboración de una “Teología Andina” se inscribe en el contexto socio-político y cultural de una “descolonización” intelectual en el campo teológico, para construir un pensamiento teológico desde los parámetros culturales, filosóficos y sociales de los pueblos andinos. La “Teología Andina” se comprende como una vertiente de la llamada “teología india” originaria-cristiana, es decir: toma como un hecho histórico el sincretismo religioso y cultural vigente en gran parte del continente sudamericano”.¹⁵³ Se trata de un proyecto de des-helenización y des-occidentalización de la teología vigente en América Latina (Estermann 2006c), a partir de una religiosidad autóctona, un dialogo fructífero con las religiones andinas y una interdisciplinariedad creciente con las ciencias de la religión.

152 Aunque las Conferencias del CELAM ya no asumen la postura de la “cristiandad” (equivalencia de la religión cristiana con el Estado), sin embargo no toman todavía en serio la situación multirreligiosa en América Latina.

153 Estermann 2006a: 9s.



ACTIVIDADES**Problematización de las Lecturas de Trabajo:**

LAS FORMAS DE RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD MODERNA, RESISTENCIAS, OTROS INTERESES Y RELACIONES DE PODER: LA FUNCIÓN DE LA INTOLERANCIA A OTROS MODOS DE CONOCER, NEUROSIS RELIGIOSAS, POSIBILIDAD DE CONSTRIBUCIÓN MUTUA ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA ESPIRITUALIDAD Y ¿DOBLE FIDELIDAD O NEO-PAGANISMO?

Actividad 1

En el siguiente cuadro se presenta un cuadro para plantear preguntas problematizadoras; redactamos, por lo menos dos, referentes a las Lecturas de Trabajo: LAS FORMAS DE RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD MODERNA, RESISTENCIAS, OTROS INTERESES Y RELACIONES DE PODER: LA FUNCIÓN DE LA INTOLERANCIA A OTROS MODOS DE CONOCER, NEUROSIS RELIGIOSAS, POSIBILIDAD DE CONSTRIBUCIÓN MUTUA ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA ESPIRITUALIDAD Y ¿DOBLE FIDELIDAD O NEO-PAGANISMO?

No.	PREGUNTA PROBLEMATIZADORA
1	
2	

Actividad 2

Desde luego teníamos, como todas y todos, un pensamiento respecto al rol de los medios masivos de comunicación en cuanto a espiritualidad y religiones. Luego de la lectura crítica del texto ¿DOBLE FIDELIDAD O NEO-PAGANISMO? y su posterior problematización y análisis, a continuación debemos anotar las reflexiones sobre la problematización de la lectura. En el siguiente cuadro, a partir de las reflexiones sobre las preguntas problematizadoras, anotamos las conclusiones a las que se arribemos luego de haber problematizado la lectura.

¿Cuál era tu pensamiento antes de la lectura?	¿Cuál es tu pensamiento después de la lectura?



II. Actividades de formación comunitaria

Lectura obligatoria común: Fernando Álvarez - Uria y Julia Varela “Arqueología de la Escuela” Las Ediciones de La Piqueta. Madrid. 1991.

Reunidos en sus respectivas CPTes después de haber leído la lectura obligatoria común, “Arqueología de la Escuela” reflexionamos colectivamente sobre el capítulo mencionado y, con el aporte de maestras y maestros tomamos uno o más temas o ideas de la lectura para apoyar nuestro proceso de Implementación del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

III. Actividades de concreción educativa

De acuerdo a los ejemplos y ejercicios desarrollados en la sesión presencial aplicamos la problematización de los diferentes aspectos de nuestra realidad para fortalecer la **articulación** del **desarrollo curricular** y el **Proyecto Socioproductivo**¹⁵⁴ en los procesos educativos; estos procedimientos o actividades deben desarrollarse en el marco del desarrollo de nuestro Plan de Desarrollo Curricular; no necesitamos empezar de cero o realizar otra planificación adicional.

Es importante tomar en cuenta que este proceso debe ser llevado a cabo con la participación de las y los colegas de nuestro nivel (aunque no sean parte de nuestra CPTe)

Estas experiencias implementadas en nuestras aulas o procesos educativos son la base para realizar nuestro trabajo de sistematización.

Momento 3 Sesión presencial de socialización (4 horas)

Para la socialización presentaremos el producto de la Unidad de Formación No. 12.

Producto de la Unidad de Formación

Presentación de documento: 1er. Borrador del acápite “Comparación, análisis e interpretación colectiva de la experiencia de transformación de las prácticas educativas”.

Registro de Procesos educativos desarrollados a partir de la implementación de los Planes de Desarrollo Curricular.

Nota: para la elaboración del presente producto debe quedar claro que la “comparación, análisis e interpretación colectiva”:

- En qué consiste y cómo se redacta el contenido de este apartado; si bien estos elementos

154. Recordemos que el “acontecimiento” se ha trabajado sólo con fines didácticos en nuestra práctica educativa maestras y maestros continuamos trabajando a través del Proyecto Socioproductivo (PSP).



en la redacción del documento están interrelacionados o integrados, con fines de comprensión y ayuda es necesario aclarar en qué consiste y cómo se realiza –en la redacción del documento– la comparación, el análisis y la interpretación colectiva.

- Debe quedar claro que para la redacción de los apartados del Trabajo Final de Sistematización necesitamos volver y/o mirar una y otra vez nuestra práctica educativa que desarrollamos diariamente. Este ejercicio de mirar nuestra práctica una y otra vez, nos aportará muchas luces para la comparación, análisis e interpretación colectiva.
- Si estamos claros cómo hemos desarrollado la metodología (práctica, teoría, valoración y producción), el desarrollo y evaluación de las dimensiones (ser, saber, hacer y decidir), la articulación del desarrollo curricular y el PSP, los sentidos de los campos, los ejes articuladores y los otros elementos curriculares del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo, será más sencillo redactar nuestro Trabajo de Sistematización; por esto es importante reflexionar sobre estos elementos desde la misma práctica de aula o proceso educativo.

Bibliografía

ARTIGAS, Mariano. *Lo que deberíamos saber sobre galileo*. Revisado en 22 de abril de 2014. Ubicado en: <http://www.arquidiocesisdeibague.org/servicios/inquietudes-y-articulos/13-preguntas-frecuentes/188-que-paso-con-el-caso-galileo-galilei.html>

BONET, J. (2000). *Teología del “gusano”: Autoestima y evangelio*. Ed. Sal Terrae. España.

ELIADE, Mircea (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Guatama Buda al triunfo del Cristianismo*. V. II. Ed. Paidós Ibérica S. A. Buenos Aires. 28-48 pp.

ESTERMANN, Josef (1995). “Teología en el pensamiento andino”. En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Puno.

ESTERMANN, Josef (2009). *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Ed. ISEAT. 2° ed., Bolivia.

FREIRE, Paulo (2008). *El grito manso*. Ed. Siglo XXI, 2ª ed., Argentina. <http://www.mercaba.org/ConFT/F/FILOSOFA%20Y%20TEOLOGIA.pdf>

POLITZER, Georges (2004). *Principios elementales y fundamentales de filosofía*. Ed. Akal S.A. 2° ed. Madrid.

SCHARRÓN DEL RÍO, M. (2010). “Supuestos, explicaciones y sistemas de creencias: Ciencia, Religión y Psicología”. En *Revista puertorriqueña de psicología*, vol. 21, Asociación de Psicología de Puerto Rico. Puerto Rico. pp. 90-92.

SÖHNGEN, G. *Filosofía y teología*. Revisado en 20 de abril de 2014.





*“Juntos Implementamos el Currículo
e Impulsamos la Revolución Educativa”*

