

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. 13

Valores Espiritualidad y Religiones

**Invasión y colonización
– espiritualidad y religiones
Atropello a las espiritualidades del Abya Yala**

(Educación Regular)

Documento de Trabajo



© De la presente edición:

Colección:

CUADERNOS DE FORMACIÓN COMPLEMENTARIA

Unidad de Formación No. 13

Valores Espiritualidad y Religiones

Invasión y colonización – espiritualidad y religiones. Atropello a las espiritualidades del Abya Yala

Documento de Trabajo

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 (2017). *Unidad de Formación Nro. 13 "Valores Espiritualidad y Religiones - Invasión y colonización - espiritualidad y religiones. Atropello a las espiritualidades del Abya Yala"*. 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	2
Introducción	4
Objetivo Holístico	6
Criterios de evaluación	6
Uso de lenguas indígena originaria	7
Momento 1	
Sesión presencial	8
Momento 2	
Sesiones de construcción crítica y concreción educativa	20
I. Actividades de autoformación	20
Tema 1: Antropología de la Religión	20
Tema 2: Invasión y desestructuración cultural y espiritual	61
Tema 3: Espiritualidad y religiones en la sociedad	76
II. Actividades de formación comunitaria	96
III. Actividades de concreción educativa	97
Momento 3	
Sesión presencial de socialización	97
Producto de la Unidad de Formación	97
Lectura obligatoria de la Unidad de Formación	97
Documento Anexo	99

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 (CPE), 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 (CPE), 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 esta Unidad de Formación se trabaja la articulación del desarrollo curricular con el Proyecto Socioproductivo y tres temas formativos orientados a profundizar o ampliar los conocimientos del área.

Para el ejemplo de articulación, a diferencia de las anteriores Unidades de Formación en esta unidad se ha priorizado mostrar con algunos ejemplos cómo en el proceso educativo podemos articular el desarrollo curricular con la problemática y/o las actividades del plan de acción del PSP que estamos trabajando; para este caso se ha elegido el PSP “Mi barrio libre de violencia”.

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 PSP, se recurre primero a la problematización del PSP desde el sentido del campo y el enfoque de cada área; **la problematización nos ayuda a relacionar el desarrollo curricular con el Proyecto Socioproductivo**. Posteriormente se presentan ejemplos y ejercicios de **problematización de los contenidos** de los programas de estudio que nos ayudan a que los conocimientos no se aprendan de manera repetitiva o memorística, sino a partir de la comprensión y la práctica de manera crítica.

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) orienta a transformar nuestras prácticas educativas, porque la problematización nos conecta a las diferentes situaciones y aspectos de nuestra realidad (demandas, necesidades, problemáticas, sociales, políticas, económicas, culturales, etc.).

Para el **segundo momento**, de construcción crítica y concreción educativa, en las **actividades de autoformación** trabajamos tres temas o contenidos a objeto de profundizar y ampliar los conocimientos en la especialidad o el área que se han planteado en la sesión presencial de las 8 horas, que debe ser reflexionada críticamente a partir de lecturas de textos propuestos para este fin¹.

Las actividades de **formación comunitaria** están orientadas a reforzar el trabajo de sistematización que estamos realizando, para ello trabajaremos en nuestro Equipo de Sistematización de acuerdo a las indicaciones de la presente unidad de formación.

En las actividades de **concreción educativa**, desarrollamos actividades para articular el desarrollo curricular con el PSP y registramos en el diario de campo para fortalecer el informe de sistematización que estamos elaborando.

Para el **tercer momento** deberá socializarse lo referente a la articulación de elementos curriculares con el PSP que es una parte de nuestro primer borrador del informe de sistematización.

¹ 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.

Estas cuestiones deben ser aclaradas por las y los facilitadores al inicio de la sesión presencial de 8 horas, en esta sesión presencial trabajaremos organizados por Áreas de Saberes y Conocimientos; en las Sesiones de Construcción Crítica y Concreción Educativa (138 horas) se trabajará en los Equipos de Sistematización y en la Sesión Presencial de Socialización (4 horas), la actividad puede organizarse también por estos Equipos, según las necesidades para un adecuado desarrollo de la sesión.

Al igual que en la anterior Unidad de Formación realizamos 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 del currículo 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 desvirtuar las preguntas planteadas por las y los participantes con acciones coercitivas. Deben orientar adecuadamente la concreción de los elementos del currículo del MESP, 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.
- Los esquemas o estructuras del plan de desarrollo curricular (plan de clase) planteados en las Unidades de Formación son sugerencias; lo fundamental es que una planificación curricular contenga los elementos curriculares básicos para el desarrollo curricular y sean un instrumento de apoyo para la o el maestro. Esta planificación no es para satisfacer la exigencia institucional simplemente, sobre todo debe ser útil para el trabajo cotidiano en el aula.
- Todo trabajo de sistematización (registro, organización de los datos, etc.), debe estar relacionado con la experiencia educativa de la maestra y maestro. 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 diario y que los tenemos registrados en nuestro diario de campo, es de ahí que tenemos que organizar los datos para elaborar nuestro informe de sistematización.
- En los productos –materiales o inmateriales– que pueden obtenerse en el desarrollo del PSP, éstos deben ser pertinentes a la naturaleza y características de los contenidos o áreas de saberes y conocimientos.

Otro de los aspectos que hay que recordar es en relación a los elementos curriculares que podemos destacar en la concreción del MESP:

- La articulación del **currículo** (contenidos, materiales, metodología, etc.) con la **realidad** (vocación y potencialidad productiva, problemas, necesidades, proyectos, aspiraciones, etc.); es una forma de relacionar el currículo y la realidad a través del **Proyecto Socioproductivo**.



- Otro elemento a destacar es la metodología **Práctica, Teoría Valoración y Producción**²; esta propuesta metodológica es fundamental en el 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 **desarrollo y evaluación** 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 que debe aprender y formarse integralmente en sus valores, sus conocimientos, uso o aplicación de sus aprendizajes, y educarse en una voluntad comunitaria con impacto social. Otros como la autoevaluación, evaluación comunitaria, 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).

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 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 las actividades propuestas.

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: Profundizamos en los saberes y conocimientos del área problematizando y reflexionando la realidad.

- Reconocimiento de las características de integración de saberes y conocimientos y de articulación del currículo con el Proyecto Socioproductivo.
- Comprensión de los contenidos profundizados en cada área de saberes y conocimientos.

² Es importante recordar que estos “momentos metodológicos” están 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).





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 campo 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 las necesidades de la comunidad.

Uso de lenguas indígena originaria

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 los proceso de formación deben ser también replicadas 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 facilitadora o facilitador anuncia que en las 8 horas de formación se hará énfasis en el trabajo del proceso metodológico de la articulación de los contenidos de las Áreas de Saberes y Conocimientos con el Proyecto Socioproductivo. Por este motivo organiza grupos de trabajo por áreas de saberes y conocimientos aplicando alguna dinámica de grupo pertinente, y luego los grupos de trabajo inician con las actividades descritas en la presente unidad de formación.

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

Actividad 1

Organizados en comunidades (equipos o grupos) de estudio (Inicial, Primaria y en Secundaria por Campos: Cosmos y Pensamiento, Comunidad y Sociedad, Vida Tierra Territorio y Ciencia, Tecnología y Producción) reflexionamos sobre el PSP (Proyecto Socioproductivo) que se propone en esta Unidad de Formación. Consideramos las problemáticas que implica.

Se presenta un ejemplo de PSP y de él, lo necesario para el trabajo:

RESUMEN DEL PROYECTO SOCIOPRODUCTIVO	
Título del PSP:	Mi Barrio libre de violencia.
Objetivo del PSP:	Desarrollar procesos de prevención, protección y seguridad ciudadana a través de la organización de la comunidad para disminuir los niveles de inseguridad ciudadana.
Actividades del Plan de Acción:	Sensibilización e información sobre seguridad ciudadana. Conformación de brigadas vecinales. Implementación del sistema de seguridad. Identificación de focos de violencia. Reducción de los focos de violencia.

Para mejorar la comprensión del PSP propuesto como ejemplo³, ampliamos la información al respecto. La Unidad Educativa Florinda Barba Chávez está situada en el Barrio Victoria de la ciudadela Andrés Ibáñez, más conocida como Plan 3000 (Distrito Municipal 8). Uno de los 25 distritos municipales de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (22 urbanos y 3 rurales)⁴.

El problema de la violencia está a la orden del día. Observando los canales de televisión nacional, vemos las múltiples formas de violencia. Santa Cruz no es obviamente una excepción.

En el Barrio “Victoria” del Plan 3000 de la ciudad de Santa Cruz, contexto de la UE Florinda Barba, también está presente el problema de la violencia, delincuencia, criminalidad e inseguridad ciudadana, especialmente la manifestada a través de la comisión de delitos. La violencia e inseguridad ciudadana

³ Si trabajásemos en la Unidad Educativa “Florinda Barba Ch.” desarrollaríamos el PSP “Mi Barrio libre de violencia”

⁴ La provincia Andrés Ibáñez del departamento de Santa Cruz está dividida en 5 municipios, uno de ellos es el municipio de Santa Cruz de la Sierra que está dividido en 22 distritos Urbanos o zonas y 3 distritos rurales. El Plan 3000 es el Distrito Municipal 8.

son parte del acelerado crecimiento urbano. Asaltos y atracos, robos al paso, violaciones hasta homicidios y asesinatos son preocupaciones de los vecinos porque viven junto a sus hijas e hijos esta realidad a diario.

La inseguridad ciudadana es el problema más importante, estadísticamente está delante del consumo de drogas. Las posibles causas que originan la delincuencia son la falta de trabajo, escasez de recursos y falta de valores. Se manifiesta que 4 de cada 100 personas se sienten seguras al abordar un micro, 11 de cada 100 caminan seguras por el barrio, 32 de cada 100 se sienten seguros en su propia casa. Las pandillas, el crimen organizado (robo agravado y hasta homicidio) y el robo de “fruslerías” son preocupaciones. Por supuesto que esto cambia en los diferentes contextos⁵.

El Gobierno departamental, al respecto, lanzó el plan “La Seguridad Ciudadana es nuestra responsabilidad”. El gobierno central diseñó:

“... el Plan Nacional de Seguridad Ciudadana y Lucha Contra el Crimen 2012 – 2016 que se basa sobre cuatro pilares fundamentales, que permitirán una efectiva lucha contra la delincuencia en el país. La estrategia que fue elaborada por el Viceministerio de Seguridad Ciudadana y establece como primer pilar el fortalecimiento normativo boliviano, mediante la aprobación de la Ley de Seguridad Ciudadana; Ley de Control al Expendio y Consumo de Bebidas Alcohólicas; Ley de Faltas y Contravenciones; Ley de Armas y Explosivos; Ley de Justicia Penal Juvenil y la Reforma al Código Penal y de Procedimiento Penal.

“El segundo está referido al fortalecimiento de la Policía Boliviana y la seguridad ciudadana integral, que conlleva la capacitación y especialización de los efectivos de la entidad del orden; infraestructura y equipamiento; mejora de la calidad de vida de los miembros de la institución del orden, su bienestar y la aplicación de tecnología preventiva.

“La prevención, cultura e interacción ciudadana es el tercer pilar del plan nacional, y su consolidación se dará con la inclusión de seguridad ciudadana y vial en el currículo escolar; formación en seguridad ciudadana y seguridad vial; conformación de los consejos de seguridad ciudadana; campañas comunicacionales gratuitas en medios de comunicación y el Observatorio de Seguridad Ciudadana.

“El cuarto pilar fundamental tiene que ver con la lucha contra el crimen, para lo cual se ejecutarán planes operativos integrales; reforma al Código Penal y Código de Procedimiento Penal; la creación del Centro de Inteligencia Interinstitucional en aeropuertos y fronteras; generación de una base de datos de delitos compartida; aplicación de la Ley Nº 007; desconcentración policial, judicial y del Ministerio Público, además del fortalecimiento a la Fuerza Especial de Lucha Contra el Crimen (FELCC) y la Dirección de Prevención de Robo de Vehículos (DIPROVE).“El Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana está conformado en el ámbito nacional por el Ministerio de Gobierno; Defensa; Justicia; de Salud y Deportes; Educación, y el Ministerio de Comunicación. En el ámbito departamental están los gobiernos autónomos departamentales; organizaciones sociales; organizaciones indígenas originarias campesinas; Comando General de la Policía; Fuerzas Armadas; organizaciones no gubernamentales; organizaciones religiosas y Defensoría del Pueblo. Asimismo, se establece el ámbito municipal con los gobiernos autónomos municipales; las juntas vecinales; organizaciones sociales; organizaciones indígenas originarias campesinas; Policía Boliviana; organizaciones no gubernamentales; instituciones privadas, además de las organizaciones religiosas que existen en el país.

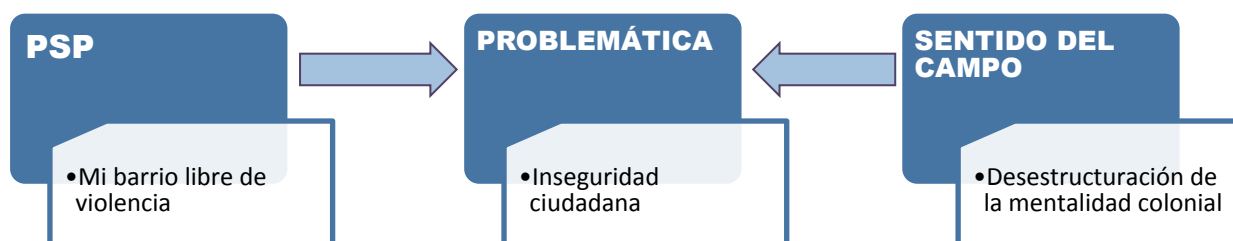
⁵ Captura Consulting (2011). En Santa Cruz sobra el miedo y falta la seguridad. Recuperado a 9:05, 19, 06, 2015 de: <http://www.capturaconsulting.com/index.php/noticias/111-en-santa-cruz-sobra-el-miedo-y-falta-la-seguridad.html>

La inseguridad ciudadana afecta, de manera directa o indirecta, el desarrollo de las actividades productivas propias del barrio. Sobre esta realidad, está la protección de sus hijas e hijos, en fin de la familia; por ello, potencialmente las vecinas y los vecinos estarían prestos a desarrollar mecanismos de protección y autodefensa.

Actividad 2

Problematización del PSP desde el sentido del Campo de Saberes y Conocimientos Cosmos y Pensamiento


En Secundaria Comunitaria Productiva, reunidos en comunidades de estudio 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 el PSP “Mi Barrio libre de violencia”.



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

¿Cómo abordar desde el Campo Cosmos y Pensamiento la violencia e inseguridad ciudadana en la Ciudadela Andrés Ibáñez?

La violencia, delincuencia, criminalidad e inseguridad ciudadana ¿son causas y/o consecuencias de la delincuencia, falta de trabajo, escases de recursos económicos y la falta de valores?



El PSP “Mi Barrio libre de violencia” muestra el carácter social de la violencia, desde esta consideración ¿Cómo la violencia se trataría en la concreción curricular?

¿Qué acciones realizaríamos con la comunidad para intercambiar información sobre seguridad ciudadana?

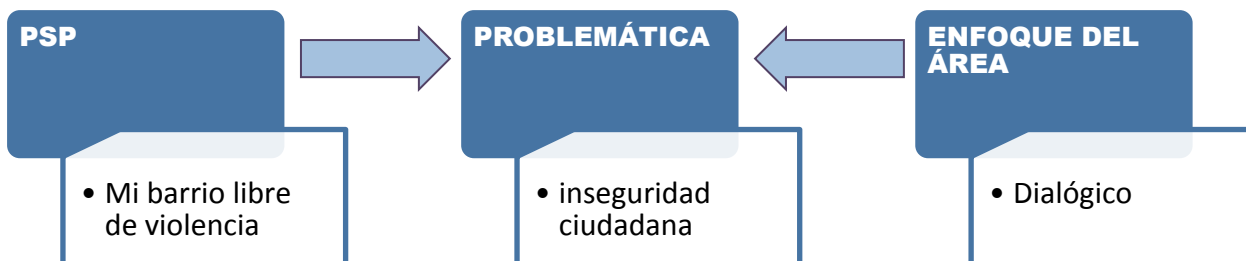
Luego del análisis y reflexión realizados en grupos, en el siguiente cuadro registramos las ideas o conceptos relevantes para compartirlos en plenaria.



Las reflexiones sobre el sentido del Campo orientarán en el desarrollo curricular de cada Área.

Actividad 3

Problematización del PSP “Mi Barrio libre de violencia” desde el enfoque del Área Valores, Espiritualidad y Religiones.



Dando continuidad a la reflexión realizada en la anterior actividad y ahora reunidos por Áreas de Saberes y Conocimientos, dialogamos y reflexionamos sobre cómo abordar las problemáticas de la realidad que estamos respondiendo con el PSP “Mi Barrio libre de violencia desde el Área Valores, Espiritualidad y Religiones”.

Para realizar esta actividad podemos guiarnos por las siguientes preguntas:

¿Cuál sería el límite entre la violencia y la inseguridad ciudadana?

¿Cómo conciben las religiones el fenómeno de la violencia en la sociedad?

¿Cómo se desarrollaba el problema de la violencia en una clase de Religión, Ética y Moral y como se la desarrolla en la concreción curricular en el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo?

¿Qué valores serán necesarios fortalecer para consolidar el Estado Plurinacional de Bolivia?

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

Actividad 4 (Primera plenaria)

Para conocer cómo se interpreta la problemática planteada en el PSP “Mi Barrio libre de violencia” desde el sentido de Campo de Saberes y Conocimientos y para tener una visión global de cómo se está asumiendo la misma desde el enfoque de las Áreas de Saberes y Conocimientos, desarrollamos esta plenaria donde se expondrán los resultados de las reflexiones desde:

- a) Las conclusiones y/o aportes sobre la problematización del PSP desde el sentido de cada Campo de Saberes y Conocimientos.
- b) Las conclusiones y/o aportes desde el enfoque de cada Área de Saberes y Conocimientos que estén presentes.



Para realizar esta actividad delegamos responsables por Campos y Áreas, y procuraremos ser sintéticos en las exposiciones.

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

2. Articulación de contenidos⁶ de los Programas de Estudio al PSP

La reflexión y problematización generada en el anterior punto (Problematización del PSP desde el sentido del Campo y enfoque del Área), debe permitirnos delinear criterios comunes para todas las Áreas y darle sentido y orientación crítica a nuestra planificación curricular y práctica educativa⁷. Esta problematización debe ayudarnos a una organización y articulación de contenidos (desde cada Campo y Área) acorde a la problemática y/o Actividad del Plan de Acción del PSP. Ello implica tres pasos más: Articulación de contenidos y ejes articuladores de los programas de estudio al PSP, Problematización de los contenidos y ejes articuladores en función del PSP y concreción curricular a partir de los contenidos problematizados, como se esquematiza en el gráfico siguiente:



Actividad 5

Tomando en cuenta la reflexión generada en las anteriores actividades organizamos los contenidos y ejes articuladores de los programas de estudio de cada Área en función de la problemática del PSP o actividad del Plan de Acción del PSP.

A continuación presentamos un ejemplo de articulación de contenidos de cada Área del Campo Cosmos y Pensamiento en función del PSP “Mi Barrio libre de violencia”, de acuerdo a los siguientes criterios:

- Contenidos orientados al PSP “Mi Barrio libre de violencia”.
- Tomados del Programa de Estudio del Currículo Base y/o Regionalizado.

⁶ En adelante en algunos casos sólo se utilizará el término contenidos y en otros Contenidos y Ejes Articuladores, de acuerdo al sentido que adquiera en su redacción, sin embargo debe tomarse en cuenta que el elemento curricular como tal es Contenidos y Ejes Articuladores.

⁷ 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.

Organización de contenidos del Programa de Estudios para el 3er. Año de Escolaridad de Educación Secundaria Comunitaria Productiva		
PSP “Mi Barrio libre de violencia”		
CAMPO DE SABERES Y CONOCIMIENTOS: COSMOS y PENSAMIENTO		
AREAS	Área de Saberes y Conocimientos COSMOVISIONES, FILOSOFÍAS Y SICOLOGÍA	Área de Saberes y Conocimientos VALORES, ESPIRITUALIDAD Y RELIGIONES
CONTENIDO DEL PROGRAMA DE ESTUDIOS PARA 3er AÑO DE ESCOLARIDAD DE SECUNDARIA COMUNITARIA PRODUCTIVA	DE LA LOGICA DIALECTICA Y SUS LEYES. EL PROCESO DE CAMBIO - El carácter de la lógica dialéctica; coincidencia de la dialéctica, la lógica y la gnoseología. - Dinámica del proceso de cambio en la coyuntura actual.	SIENTO Y EXISTO: LOS SENTIMIENTOS, LAS CREENCIAS Y LOS VALORES DE LA CULTURA PROPIA. - Las emociones, la exploración de emociones y sentimientos, ¿cómo nos afectan? - Ética en la solidaridad comunitaria. - Tipos y clases de emociones, reformulación de pensamientos para generar emociones positivas. - Las creencias y valores en la interreligiosidad que identifican mi personalidad.

En el cuadro anterior observamos que las áreas de saberes y conocimientos se articulan al PSP a través de los Contenidos y Ejes Articuladores, ya que éstos para el Plan Anual Bimestralizado (PAB) se organizan desde los planes y programas del Currículo Base y del Currículo Regionalizado, y se contextualizan en función de la actividad del plan de acción del PSP.

Como se observa, desde las respectivas áreas se puede trabajar la problemática del PSP, para ello es necesario profundizar los conocimientos del área que nos ayuden a desarrollar los contenidos con pertinencia. En ese sentido esta Unidad de Formación N° 13 para el Campo de Cosmos y Pensamiento presenta contenidos que desde su estudio crítico nos muestran una nueva forma de ver los conocimientos que están al interior de cada Área; para la formación de maestras y maestros, trabajaremos los siguientes contenidos:

Profundización de conocimientos del Área Valores, Espiritualidad y Religiones		
PSP “Mi Barrio libre de violencia”		
CAMPO DE SABERES Y CONOCIMIENTOS: COSMOS y PENSAMIENTO		
AREAS	Área de Saberes y Conocimientos COSMOVISIONES, FILOSOFÍAS Y SICOLOGÍA	Área de Saberes y Conocimientos VALORES, ESPIRITUALIDAD Y RELIGIONES
Contenidos para formación de maestros	Filosofía de la praxis, emancipación y liberación en el Abya Yala 1. Filosofía para transformar la realidad. 2. Filosofías emancipatorias indoamericanas. 3. Psicología del cambio y liberación.	Invasión, espiritualidad y religiones. Atropello a las espiritualidades del Abya Yala 1. Antropología de la Religión. 2. Invasión y desestructuración cultural y espiritual. 3. Espiritualidad y religiones en la sociedad actual.

Luego del análisis y reflexión de la articulación de contenidos al PSP, realizamos un ejercicio similar al ejemplo y los criterios de la actividad anterior, tomando en cuenta los Programas de Estudio del Currículo Base y Regionalizado, registrando en el siguiente cuadro la articulación de contenidos del Área para el quinto año de escolaridad en función del PSP presentado.

Organización de contenidos del Programa de Estudios para el 5to Año de Escolaridad de Educación Secundaria Comunitaria Productiva		
PSP “Mi Barrio libre de violencia”		
CAMPO DE SABERES Y CONOCIMIENTOS: COSMOS y PENSAMIENTO		
AREAS	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 PSP “Mi Barrio libre de violencia” o problemática de la realidad

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

Por lo tanto, los Contenidos y Ejes Articuladores propuestos en los Programas de Estudio no son cerrados y definidos que simplemente haya que reproducir, por el contrario, se constituyen en 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 MESP, 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 articulamos los contenidos de los Programas de Estudio con nuestra realidad para darle un sentido pertinente? Para lograr este cometido se requiere orientar los contenidos en función de las problemáticas/necesidades y/o potencialidades de la comunidad. Esta orientación de los contenidos a la realidad se logra a través de su problematicación, es decir a partir de realizarnos preguntas que redefinan al contenido, que sin perder su naturaleza, expresen una orientación específica referida a nuestras necesidades/problemas/ potencialidades.

En ese sentido, los contenidos de los Programas de Estudio tienen que ser problematicados en función de la problemática identificada en el PSP o la actividad del plan de acción planteada para desarrollar el PSP.

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.



Es importante tomar en cuenta que la problematización está referida a las necesidades/problemas/potencialidades de nuestro contexto inmediato, es decir nuestra comunidad, barrio, ciudad.

Así se tiene un contenido que se ha transformado en una o en varias preguntas, que se convierten en el punto de partida para el desarrollo de los procesos educativos con las y los estudiantes.

Ejemplo:

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido de los Programas de Estudio	Problemática del PSP “Mi Barrio libre de violencia”	Problematización del contenido en función del problemática del PSP o Actividad del Plan de Acción del PSP
Valores, Espiritualidad y Religiones	<p>SIENTO Y EXISTO: LOS SENTIMIENTOS, LAS CREENCIAS Y LOS VALORES DE LA CULTURA PROPIA.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Las emociones, la exploración de emociones y sentimientos. - Ética en la solidaridad comunitaria. - Tipos y clases de emociones, reformulación de pensamientos para generar emociones positivas. - Las creencias y valores en la interreligiosidad que identifican mi personalidad. 	Inseguridad ciudadana	<p>¿Cómo “los sentimientos, creencias y los valores de las y los habitantes del Barrio Victoria” nos permiten identificar y construir un Barrio libre de violencia?</p> <p>¿Qué relaciones se perciben entre las espiritualidades de los guaraní, chiquitanos, guarayos, ayoreos, qhichwas y aymaras con las religiones practicadas en la ciudadela Andrés Ibáñez?</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:

- Planteamos preguntas problematizadoras que permiten orientar los contenidos y Ejes Articuladores hacia la problemática presentada en el PSP o la actividad del Plan de acción del PSP.
- Las preguntas problematizadoras expresarán toda la discusión realizada en las actividades anteriores, es decir, deberá expresar también los sentidos de los Campos y Enfoque de las Áreas.
- Las preguntas problematizadoras, como se dijo anteriormente, 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	Problemática del PSP “Mi Barrio libre de violencia”	Problematización del contenido en función del problemática del PSP o Actividad del Plan de Acción del PSP
Valores, Espiritualidad y Religiones		Inseguridad ciudadana	



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 conocimiento al responder las preguntas planteadas, esto involucra transformar nuestra práctica en varios sentidos.

Partir de una pregunta problematizadora 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 el internet como un contenido definido. Partir de la pregunta nos lleva 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 más amplios de la realidad donde viven y por tanto, a nosotras como maestras y maestros nos toca también aperturarnos a escuchar y aprender de las y los estudiantes, de la misma manera 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, esto 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 las orientaciones metodológicas pertinentes.

Las orientaciones metodológicas que planteamos deben tomar en cuenta que este proceso de búsqueda de respuestas a las preguntas que estamos formulando, tendrán que ser resueltas con la participación de las y los estudiantes y si fuera necesario/viable con la comunidad en un proceso educativo, por lo tanto debemos proponer orientaciones metodológicas que permitan trabajar los cuatro momentos metodológicos: Práctica, Teoría, Valoración y Producción.

Como ejemplo consideramos lo siguiente:

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido de los Programas de Estudio	Problemática del PSP “Mi Barrio libre de violencia”	Problematización del contenido en función del problema de la realidad	Orientaciones Metodológicas que permiten lograr plantear respuestas pertinentes
Valores, Espiritualidad y Religiones	<p>SIENTO Y EXISTO: SENTIMIENTOS, CREENCIAS Y VALORES DEL BARRIO VICTORIA.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Las emociones, la exploración de emociones y sentimientos. - Ética en la solidaridad comunitaria. - Tipos y clases de emociones, reformulación de pensamientos para generar emociones positivas. - Las creencias y valores en la interreligiosidad que identifican mi personalidad. 	Inseguridad ciudadana	<p>¿Cómo “los sentimientos, creencias y los valores de las y los habitantes del Barrio Victoria” nos permiten identificar y construir un Barrio libre de violencia?</p> <p>¿Qué relaciones se perciben entre las espiritualidades de los guaraní, chiquitanos, guarayos, ayoreos, qhichwas y aymaras con las religiones practicadas en la ciudadela Andrés Ibáñez?</p>	<p>Compartiendo sentimientos, creencias y valores con las y los habitantes del contexto de la UE Florinda Barba. Buscando información sobre emoción, sentimiento y pensamiento. Relacionando la información sobre valores y otros de las religiones que conviven en el Barrio Victoria, así como los valores señalados por los vecinos antiguos. Ensayando sugerencias para forjar un barrio libre de violencia.</p>

A continuación planteamos Orientaciones metodológicas que dinamicen los contenidos y Ejes Articuladores problematizados en la anterior actividad:

Área de Saberes y Conocimientos	Contenido de los Programas de Estudio	Problemática del PSP “Mi Barrio libre de violencia”	Problematización del contenido en función del problema de la realidad	Orientaciones Metodológicas que permiten lograr plantear respuestas pertinentes
Valores, Espiritualidad y Religiones		Inseguridad ciudadana		

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 del Área de Saberes y Conocimientos Valores, Espiritualidad y Religiones⁸.
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: Antropología de la Religión

Preguntas problematizadoras:

¿Cuál el lugar de la Antropología de la Religión en el conocimiento humano?

⁸ Recordamos que las lecturas de trabajo son elementos dinamizadores del proceso de profundización de conocimientos, en este caso del Área Valores, Espiritualidad y Religiones.



A lo largo de la historia y en distintos lugares, los dioses son reemplazados unos por otros. ¿Cuáles son los motivos para este fenómeno?

En las religiones se presentan generalmente dioses. ¿Se conocen diosas mujeres o asexuados? ¿Por qué la mayor parte son dioses?

¿Se conocen dioses o diosas de la guerra en la espiritualidad andino – amazónica – chaqueña?



Lecturas de trabajo para el Tema 1

Para este tema, siguiendo el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo presentamos cuatro Lecturas de Trabajo que plantean la esencia de la Antropología de la Religión, mas ninguno es un manual de Antropología de la Religión, a saber:

- MAZDEISMO: EL ORIGEN DE LAS GRANDES RELIGIONES, GUSTE O NO.
- EL ORIGEN DEL COSMOS.
- LA ESPIRITUALIDAD ANDINA.
- HIEROFANIAS DEL ANAHUAC.

Lectura 1

MAZDEISMO: EL ORIGEN DE LAS GRANDES RELIGIONES, GUSTE O NO.⁹

Hace más de 5.000 años, en las llanuras del actual Irán, una raza de hombres y mujeres blancos desarrolló una religión que está presente en casi todas las actuales (entiéndase las tres monoteístas) en las que cree la humanidad.

Curiosamente poco o muy poco se la menciona; y es que se trata de un escabroso tema como más adelante veremos. Claro, admitir que su entramada teológica es herencia de gente normal que a su vez habían bebido del saber hermético compartido por la proximidad geográfica con las tradiciones china e hindú..... bufffffff!!

Pero vamos con el tema:

Creían en una fuerza creadora primordial, de la cual derivaban AHURA MAZDA (ORMUZ: el bien) y ANGRA MAINYU (ARIMAN: el mal). Hablo del MAZDEISMO, LA RELIGIÓN DE LA ANTIGUA PERSIA. Una religión muy particular pues nacía con la idea de que el bien y el mal no eran sino las fuerzas que una creación de nivel superior empleaba para que el mundo pudiese existir. Dos fuerzas que se oponían y que avanzaban una sobre otra alternativamente. Seguramente se vio influenciada por la tradición oriental del Tao, ya que su paralelismo con tal filosofía (ying-yang), es evidente.

Guerra continua entre ORMUZ Y ARIMAN, entre la Luz y las Tinieblas es el cuerpo principal de esta doctrina.

Pasaron los siglos y aquellas tierras fueron invadidas por una raza rechoncha y bajita venida de Mongolia y las estepas del norte. LOS TURANIOS. Y entre ellos nació el personaje clave de esta historia: ZOROASTRO.

Sin un acuerdo sobre la fecha de su nacimiento, nos vamos a centrar en la figura de reformador que como al ejerció. Tomó el Mazdeismo y digamos... que lo reguló en un tipo de código que se denominó AVESTA.

⁹ Mazdeismo: el origen de las grandes religiones, guste o no. En: Misterios y Enigmas. Recuperado 01, 06, 2015, de: <http://misteriosyenigmas-zephiro09.blogspot.com/2013/02/mazdeismo-el-origen-de-las-grandes.html>



El Avesta es una colección de textos sagrados de la antigua PERSIA, pertenecientes a la RELIGIÓN ZOROASTRINA y redactadas en AVÉSTICO.

Traducción francesa del Avesta por Ignacio Pietraszewski. Berlín, 1858.

El Avesta conservado hasta nuestros días es una colección de textos litúrgicos que apenas alcanza la cuarta parte del Avesta completo, tal y como fue compilado en la ÉPOCA SASANIDA.

Una descripción del Gran Avesta, compuesto por 21 nask (libros), se nos ha transmitido en los libros octavo y noveno del Denkard (enciclopedia de la religión).

Dotó a esta religión de tan solo TRES MANDAMIENTOS principales:

- Tener buenos pensamientos
- Pronunciar solo buenas palabras
- Realizar buenas acciones

Desarrolló el concepto del "Día del Juicio Final", que llegaría con el Final de los Tiempos y con el triunfo del Bien (Ahura Mazda). ¿Os va sonado el tema?

Durante el cautiverio de Babilonia sufrido por el pueblo hebreo, sus sacerdotes entraron en contacto con muchas ideas del Zoroastrismo y con una que marcaría el devenir de la Humanidad.

Si, Zoroastro también introdujo la figura del mesías, el Shaosyant o salvador, el cual proclamaría el final de los tiempos para que los hombres fueran preparándose con la plegaria y la purificación. Para el terrible Juicio Final. ¿No me digáis que no os suena ya a algo muy conocido?

El Judaísmo fue profundamente influenciado por el Mazdeísmo y más tarde esa escisión que se llamó Cristianismo. Por cierto, tengo mis dudas de que Jesús no fuera un iniciado del zoroastrismo.

Y por supuesto que está presente en el Islam. Fijaos si el Mazdeísmo ha sido trascendente en la Historia, que la primera gran matanza ordenada por El Papa en la Europa de la Alta Edad Media, está íntimamente relacionada con él. Y si no que se lo pregunten a los CÁTAROS.

Tan solo con este antecedente, imaginad lo dispuestos que están unos y otros a admitir que toda su base filosófica deriva del Mazdeísmo. Cualquiera les hace reconocer que no han sido sino unos farsantes que han manipulado todo lo que en sus manos cayó. Incluida la maravillosa figura de un Hombre, respetado en todos los rincones, que proclamó en voz alta un Credo más Mazdeista que otra cosa y que se ganó el respeto de la historia.

Lectura 2

EL ORIGEN DEL COSMOS

En la intuición cosmoteándrica el problema del origen temporal del cosmos no se presenta como un dualismo entre un Dios eterno y un mundo temporal, porque el fundamento de la realidad es la *perichóresis* trinitaria y no una sustancia. No se trata, por tanto, de especular sobre un Dios creador y descargar sobre Él los enigmas de la mente humana, sino de una visión distinta que, sin eliminar el misterio de la realidad, no lo proyecta exclusivamente sobre un Ser Supremo y solamente trascendente.



En la visión cosmoteándrica, o de la *trinidad radical*, Dios, Mundo y Hombre *no son* el uno sin el otro y preguntar quién *había* antes parece un juego pueril para saber quién llega primero en una carrera temporal. La palabra *origen* puede significar jerarquía, es decir, «orden sagrado» (*holoarchia*, dice Ken Wilber) como, por ejemplo, Padre respecto a Hijo, pero sin el Hijo no hay Padre (y viceversa), o puede significar orden temporal.

La teofísica es consciente de que hablar del origen temporal del mundo, es decir, de su *inicio*, equivale a indagar sobre el inicio de Dios -olvidando que Dios es el Inicio. En otras palabras, la cuestión del Inicio es un pseudo-problema -también filosóficamente, porque «antes» del tiempo es ya una noción temporal en cuanto que equivale a preguntarse qué tiempo hay (había) antes del tiempo.

El problema tiene, sin embargo, una larga historia por el hecho de que el concepto abstracto se ha vuelto independiente del pensamiento concreto.

Para no complicar las cosas y no salirnos de nuestro ámbito, me abstengo de desarrollar otra hipótesis, también teológica y cristiana, que desde un punto de vista cosmoteándrico no tiene necesidad del dogma físico de la creación. Por decirlo brevemente, la primera frase del Génesis (Dios creó el cielo y la tierra) debería ser superada por Jn 1, 3 («Todo es originado (*egeneto*) por Él» -el Logos-). En el fondo, la teofísica no es solamente el motor escondido que dirige la investigación científica, sino que ha sido la aspiración consciente de la mayoría de los fundadores de la ciencia moderna.

Newton decía que sus obras teológicas eran tan importantes como sus escritos científicos. Las obras de un Kepler o de un Copérnico se encuentran en la misma línea que las efusiones de un Agustín o un Anselmo. Los conflictos de la teología con Galileo, y con casi todos los otros científicos, surgieron precisamente porque la separación de los dominios parecía una blasfemia aún más grande que los conflictos que, en aquellos tiempos, no se podían evitar. Tampoco los modernos están excluidos del anhelo de una concepción global y también mística del universo. Tanto Planck, como Einstein y Heisenberg, por citar sólo algunos nombres, nos han ofrecido un ejemplo de este anhelo.

«*o Qui lumine Naturae, desiderium in nobis prom o ves luminis Gratiae, ut per id transferas nos in lumen Gloriam; gratias ago Tibi, Creator, Domine, quia delectasti me in factura Tua, et in operibus manuum tuarum exultavi*», escribió Kepler en su libro de ciencia («Oh, tú que, por medio de la luz de la Naturaleza, suscitas en nosotros el deseo de la luz de la Gracia, para que nos transporte a la luz de la Gloria, te doy gracias, Creador y Señor, porque me has hecho disfrutar en 10 que has hecho y así he exultado en la obra de tus manos.»)

Veamos algunos detalles de esta problemática

1. La cuestión del «inicio del cosmos»

Una concepción corriente de la teología de la creación influida (aunque indirectamente) mucho más de lo que corrientemente se cree por una cierta concepción de la ciencia coloca el «acto creador de Dios» al comienzo del tiempo (la *chiquenaude* de Descartes). De tal manera, una vez que Dios hubo creado el mundo pudo, como Creador, descansar el séptimo día y limitarse a «conservar» el universo y a ejercer una especie de supervisión de ingeniero-jefe. Es evidente que la ciencia no puede mostrar una excesiva consideración hacia un Dios cuya tarea ha consistido en poner en marcha el universo y que ahora se limita a «tapar los agujeros» que la ciencia todavía no puede explicar, para retirarse después «estratégicamente» cuando la explicación científica llega.



Ésta es ~videntemente una caricatura, pero tampoco la física sola puede decir mucho sobre la creación y el científico creyente se encuentra, a su pesar, encerrado en una dicotomía que no favorece ni a su fe ni a su razón. Se cae entonces en el dualismo doctrinal y en la esquizofrenia personal que ya hemos indicado, que hace reír a los no creyentes, como dice santo Tomás que «*mundum non semper fuisse*» no se puede demostrar y «*sola fide tenetur*», es decir, que sólo por la fe se sabe que el mundo tuvo un inicio.

La tea física nos hace ver, entre otras cosas, que la cuestión del inicio del cosmos no es un problema sobre el que la física pueda decir algo y tampoco la Biblia, porque lo que santo Tomás llama con este nombre no es más que la interpretación literal, y, por tanto, racional, de las primeras palabras del Génesis: «Al principio creó Dios cielo y tierra».

A la palabra «principio» se le atribuye generalmente un significado estrictamente temporal, aunque con frecuencia se usa para traducir palabras de otras lenguas que no tienen nada que ver con el concepto moderno de temporalidad. Cuando el himno *Hiranyagarbha* del *R-g- Veda*, el Prólogo del Evangelio de Juan u otras cosmogonías dicen *agre, en arche* o expresiones similares no quieren indicar fundamentalmente un inicio temporal y menos aún el de un tiempo lineal. En este contexto, el *inicio del Cosmos* es, estrictamente hablando, una noción meta-cósmica y no tiene nada que ver con un tiempo cero.

Éste sería un claro ejemplo del peligro de una algoritmización completa de la realidad física, creyendo que la matematización de la física es un espejo fiel de la realidad física. Un tiempo 0 (cero) permite un tiempo -1, como si el tiempo estuviese representado por una serie matemática. 51 El tiempo real no es mensurable, como ya hemos dicho.

Ya los escolásticos cristianos debatían si el cosmos podía existir *ab aeterno* y muchos de ellos no lo encontraban contradictorio.

La idea filosófica de creación podría perfectamente ser la de una *creatio ab aeterno*, dado que no existe un tiempo en el que Dios no sea Creador -aunque la expresión sea desorientadora, porque la eternidad no permite un *abo* La misma expresión *ab aeterno* es contradictoria.

Otra idea común a la escolástica era que Dios crea el mundo constantemente porque en Dios no hay tiempo: y entonces la *creatio* es *continua*. La imagen de un arquitecto y, peor aún, la de un ingeniero que trabaja durante algún tiempo y después se concede un largo *sabbath*, una vacación indefinida, era considerada pura interpretación de la Biblia pueril y poco convincente. El que da la vida, el Padre de muchas tradiciones, no es el relojero divino autor de un mundo mecánico. Más de una tradición humana, como hemos dicho, afirma que el mundo es el Cuerpo de Dios -por lo tanto, concomitante con Él y no necesariamente idéntico a Él. Todas las perplejidades de la teodicea surgida para justificar el terremoto de Lisboa de hace siglos o el más reciente tsunami del sureste asiático no son problemas para la teofísica, porque ese *theos* no existe.

El *inicio del Cosmos* quiere indicar el Fundamento, la Base, la Materia última, el Sustento (*skambha*), el Sí-mismo del universo como canta el *Atharva-veda*. Según una intuición predominante, este universo tiene necesidad de un Fundamento (*Grund*) -aunque a veces ha sido definido como *Ungrund* (sin fundamento).



Esta es la idea de la contingencia que piensa el cosmos como tangencial a esta Base (*Grund*). Él tocaría en un «punto» (*cumtangere*) algo que es «más», más estable, más real, más verdadero... que el cosmos mismo. Los problemas son complejos y, después de todo, nuestros antepasados no eran tan estúpidos.

Hay que añadir que, víctimas del monoculturalismo, nosotros tendemos a valorar las viejas cosmologías con los parámetros de nuestra cosmología científica moderna. Desde el momento en el que no disponemos de otros, olvidamos que nuestros parámetros son tan relativos como los de las cosmologías antiguas. Tendemos a olvidar (por dar un ejemplo más próximo a nosotros que la antigua cosmología del jainismo) que incluso las categorías del universo ptolemaico no eran las de Copérnico y que, por tanto, no se pueden comparar sin más. Los Dioses, los espíritus, un cielo material, un espacio cualitativo, una naturaleza humana ligada a la tierra viva, eran ingredientes esenciales del universo ptolemaico prácticamente desaparecidos del sistema copernicano.

Tendemos a leer estos sistemas como si fuesen dos textos distintos, olvidándonos que la comparación de contextos requiere una interpretación distinta que la de los textos.

En resumen, la relativización de toda visión antigua del mundo, que nos es fácil reconocer, debería incluir también la relativización de nuestra propia visión del mundo mucho más difícil porque constituye nuestro *mythos*, que sólo podemos discernir desde una perspectiva intercultural.

Dicho de otro modo, la creación no es algo del pasado, sino del presente, *eliat*» creador no es un acto al comienzo (temporal) del mundo, sino que es el acto tempiterno de Dios con el cual Él «crea» las cosas a través del tiempo, lo que es un acto del presente. Cualquier persona contemplativa «ve» que «Dios» hoy y ahora da vida al mundo. Dios no está sólo al inicio y al final del mundo, sino que lo está creando en la medida en que el universo es, subsiste y se desarrolla. Toda la teoría de la evolución no es más que una reacción contra un concepto estático del universo que una concepción post-cartesiana de la realidad nos había inculcado. En estos problemas la teología no es un suplemento añadido a la física, sino su dimensión más profunda, su alma invisible que nos salva de la preocupación del pasado y de la obsesión del futuro. Todos los trabajos actuales sobre la expansión del universo, sobre el origen de la vida, sobre la evolución, sobre la esencia de la cibernética o sobre el automatismo son en el fondo problemas teológicos que ni la físico-matemática por sí sola, ni la teología *ad usum* pueden resolver de manera adecuada.

Los problemas reales del mundo implican también al hombre y ese otro aspecto de la realidad que es el misterio divino. Dios no es extraño al mundo.

El problema del «inicio» en el fondo pregunta cómo ha comenzado este mundo, porque pone en el mismo plano la pregunta sobre *qué* es este mundo con «cómo ha comenzado este mundo». El *este* es sustituido por el *cómo* del «desarrollarse». El *este* permanece misterioso hoy como 10 era hace milenios, aunque desplazando la curiosidad sobre el *cómo* nos parece que alejamos nuestras inquietudes cosmológicas y metafísicas. Los contemporáneos del «Nuevo Orden Mundial» se consuelan con la convicción de que los problemas cosmológicos y metafísicos no pueden tener respuesta y se concentran, por lo tanto, en la cuestión científica. Algunos de ellos, sin embargo, parecen intuir que puede haber algo más.

Hemos llegado así al corazón del problema.



2. El problema filosófico

El *inicio* es seguramente un concepto temporal. Se refiere al tiempo. Ahora bien, el tiempo está relacionado con el cambio. Podríamos referirnos a la primera ley de Newton (sin preguntarnos si ya la había formulado Galileo o al menos aplicado, desde el momento que las raíces se encuentran ya en Grecia) y decir que si no hubiese cambio alguno el tiempo carecería completamente de sentido.

Podemos decir que el tiempo es la «medida del cambio», usando la palabra medida (*metron*) con un significado distinto del original atribuido al primero de los Siete Sabios de Grecia, Cleóbulo de Lindo, cuando decía que *metron ariston*, es decir, la medida, la moderación, la cautela, el sentido de los límites, la ponderación ... es la cosa mejor. Con el descubrimiento de las máquinas, sin embargo, para calcular el cambio, el *metron* internode todas las cosas, el tiempo se ha convertido en una medida externa de este movimiento. La visión original era distinta. Todas las cosas suceden «en el» tiempo, porque el tiempo es esa cualidad de las «cosas» que les «permite» suceder. El universo ha sido casi siempre considerado como vivo y el tiempo es su respiración (*prtir;a, brahman, Atem*). Ya hemos citado a los antiguos griegos, que describían la vida, *zóé*, como «el tiempo del ser», *chronos tou einai* (Esiquio), mientras que el *Atharva-veda* habla del tiempo como el Dios supremo sobre el que se apoya todo el mundo. El tiempo, lo mismo que el espacio, es intrínseco a los seres. Las cosas *son* tiempo y no sólo transitan en él.


El espíritu investigador del hombre quiere viajar en el «tiempo» y quiere conocer el inicio del cosmos, «los orígenes del universo».

Vemos cosas y acontecimientos que se suceden uno después de otro. Deseamos volver atrás, subir o bajar a los orígenes de cada cosa. Es más fácil buscar los orígenes recorriendo un camino temporal que no arrojándose al abismo del Ser. La mente humana, además, parece preguntarse si los orígenes están al principio o al final, si las cosas se mueven porque son empujadas desde el origen o atraídas hacia el fin. Algunas culturas son predominantemente *arqueológicas* -miran hacia el pasado. Otras culturas, sin excluir la que se remonta a Aristóteles, son más bien *escatológicas* –es decir, miran hacia el final, y piensan que la energía generadora esté al final y no al principio. Se decía que Dios actuaba como causa final, o, según la bella expresión de Aristóteles, *ós erómenon*, como el amado, el deseado, como un imán erótico. Y es verdad que a veces conocemos mejor una cosa sabiendo lo que llegará a ser más bien que verificando lo que ha sido.

Estamos haciendo, por tanto, una distinción entre «origen» e «inicio». Quizá para conocer el origen, es decir, la fuente de la que ha sido generado un suceso, debemos de esperar un poco, aprender a ser pacientes y dirigir nuestra atención al *telos*, a la escatología. La cultura moderna, en cambio, cree poder conocer mejor el presente conociendo el pasado -de donde se deriva la importancia dada a la historia. Hay también mucho interés por el futuro, pero generalmente en una perspectiva lineal e histórica. Es sabido que muchas de las civilizaciones humanas no tienen una idea lineal del proceso temporal y menos aún recta. No tenemos ningún tipo de prueba para decir que el tiempo es una línea recta, una curva, una senoide, una espiral, una superficie discontinua o cualquier otra cosa. Es difícil superar la imagen espacial de la temporalidad.

Hablar del inicio del cosmos en este sentido equivale a preguntarse de dónde viene este mundo actual, de dónde viene el dinamismo que gobierna los cambios que vemos en este nuestro cosmos, mientras la pregunta misma sobre qué es este cosmos permanece abierta. El cosmos tradicional estaba centrado en el sistema solar circundado por algunas increíbles luces (estrellas) que indicaban, sin duda, que no estamos solos en el universo.





Los medievales europeos hacían una precisa distinción entre lo que sucede en el normal mundo *sublunar* (es decir, bajo la luna, o sea, sobre la tierra), los sucesos *sub sole* (bajo el sol, es decir, en el cosmos) y el significado de todos ellos *sub specie aeternitatis* (bajo el aspecto de la eternidad) -donde todo adquiriría su valor real: las famosas esferas cósmicas.

¿Cómo ha empezado este cosmos? La cuestión que subyace tras el interrogante y le confiere importancia es la siguiente: ¿en qué medida la respuesta nos ayuda a entender el cosmos actual y nuestra presencia en él?

Llegados a este punto debemos volver al argumento de nuestra primera parte: el pensamiento evolucionista.

Como ya hemos señalado, una cosa es la evolución de las especies de Darwin (y las sucesivas elaboraciones) y otra es el darwinismo social, y otra aun es la teoría de la evolución como *forma mentis* que hemos llamado *pensamiento* evolucionista. Las tres teorías, aunque correlacionadas, deben distinguirse, aunque sea la última la que le da credibilidad a las otras dos. Repito de manera muy sucinta lo que ya hemos dicho: el pensamiento evolucionista nace de la convicción de que génesis equivale a evolución y que conocer la evolución de un proceso lleva a comprender el proceso mismo. En otras palabras, la convicción de que descubrir el *cómo* de un proceso (cómo se presenta, se desarrolla, se manifiesta...) lleva al conocimiento del *qué* (es el proceso). En pocas palabras, el devenir corresponde al ser: la respuesta a Parménides la proporciona Heráclito. Se deriva de ello que la *naturaleza* o *physis* de un fenómeno está inseparablemente ligada a su nacimiento, a su génesis, a su devenir.

La mente humana, aun reconociendo su intrínseca relación, se resiste a identificar el Ser con el Devenir. No debemos permanecer atados a esencias (elementos constitutivos) inmutables, pero tampoco podemos ahogarnos en las tierras pantanosas y traicioneras del puro devenir. Conocer el inicio de un fenómeno es de valor inestimable, pero este conocimiento por sí solo no es suficiente. No se conoce una cosa sin conocer también su fin.

El pensamiento evolucionista nos lleva a contentarnos con la simple explicación de *cómo* una cosa ha evolucionado. Sabemos ciertamente que descendemos de nuestros padres y lo mismo vale para los otros animales. Sabemos cómo se han formado los cristales y quizá también cómo la superficie de la tierra se ha desarrollado en las eras pasadas. Son éstos conocimientos preciosos que nos abren a la posibilidad de prever algunos modelos de comportamiento y también de formular algunas leyes: todo este conjunto de conocimientos, sin embargo, no nos revela la naturaleza de nosotros mismos, de un animal, de un cristal o de la tierra. Si nos concentramos exclusivamente en intentar saber cómo el pasado ha llegado al presente, es fácil que nos dejemos escapar lo que he llamado *presente tempiterno*. En pocas palabras, el inicio del cosmos no nos da la llave para entender el cosmos; el desenvolvimiento temporal del universo mantiene todavía en secreto qué es el universo mismo. La naturaleza tiene una historia y su desvelo muestra modelos, proporciona sugerencias y nos permite establecer algunas leyes, pero la formulación del *cómo* no sustituye el *qué*. La realidad es constante novedad. Deducir de la situación actual del mundo cómo era hace milenios no es exactamente lo mismo que deducir cómo vivía el pueblo español en el periodo medieval partiendo de la situación política actual de España. La naturaleza es menos voluble que el hombre, pero suponer que es sólo «materia» inerte que sigue leyes deterministas es una hipótesis infundada. También la materia tiene sus grados de libertad.

Quizá ni siquiera necesitemos conocer el inicio del cosmos para tener un conocimiento suficiente de qué es el cosmos mismo.



Quizá el conocimiento de un arco de tiempo suficientemente largo de su vida ya nos permite vivir conscientemente en su interior. La imagen televisiva de un paisaje ignoto nos hablará en la medida en que seamos capaces de disfrutar del paisaje que nos rodea. Si no apreciamos una flor, no sabremos descubrir la belleza de un jardín. Voy más allá y me pregunto si avanzar a lo largo de la autopista del tiempo lineal puede ser el único o quizá el mejor método para llegar al conocimiento del universo.

Puedo simplificar todo ello con una referencia a los orígenes del *homo sapiens*.

Si queremos saber qué es el *homo sapiens*, primero tenemos que intentar encontrar uno o, mejor, varios ejemplares. A nuestro alrededor hay muchos. Descubriremos en seguida aspectos comunes y diferencias individuales. Elaboramos entonces una compleja antropología científica. En un determinado momento, sin embargo, tropezamos con lo que para cada uno de nosotros es un ejemplar especial de *homo sapiens*: nosotros mismos. Descubriremos e intentaremos aplicarnos a nosotros mismos toda la antropología conocida. Nos daremos cuenta entonces de una cosa: que todos nuestros conocimientos antropológicos ignoran lo que más nos interesa, la unicidad (singularidad) de nosotros mismos.

Descubriremos entonces que cada uno de nosotros es único y, como tal, no es objeto de conocimiento científico ni es susceptible de clasificación. Todo puede ser clasificado, con excepción del clasificador y del criterio de clasificación -que tendría necesidad de otro criterio, y así *ad infinitum*. El conocimiento de un cierto inicio de mí mismo y de los otros me ayudará sin duda a entender mejor al *homo sapiens*. Sé que él ha evolucionado y que hace miles de años era en parte igual y en parte diferente. Las diferencias me ayudarán a indagar qué es más y qué es menos importante (e incluso esencial) en el *homo sapiens*. El conocimiento del *homo sapiens*, sin embargo, no será la misma cosa que la comprensión de mí mismo (y de mi Sí-mismo). Para comprender el misterio del hombre, nuestro dolor y nuestras alegrías, las angustias y las certezas, nuestros sueños y nuestros deseos, nuestro conocimiento de nosotros mismos y nuestro *ilman*, nuestros presupuestos y nuestros mitos, nuestros amores y nuestros odios, nuestros sentimientos oceánicos y nuestra libertad, nuestro pensamiento y aquello en lo que se basa, en resumen, para entender la realidad que yo soy y que mi prójimo es, quizá necesitamos muchos otros medios, parámetros, introspecciones y consideraciones distintas de las que se necesitan para reflexionar sobre la evolución del *homo sapiens*, sobre sus antepasados o cómo una molécula de ADN influye en la cadena proteínica lineal-por interesante que pueda ser este problema para la biología molecular. El «conócete a ti mismo» del templo de Delfos no está incluido en el conocimiento científico del *homo sapiens*. Nuestra unicidad no se explica por nuestro origen cósmico. Y si negamos ser únicos, destruimos nuestra libertad, nuestra dignidad, nuestra alegría. No somos únicamente un número en la lista de nuestros antepasados y de nuestros contemporáneos. Por el contrario, quizá un amigo que me quiere bien me ayudará más a conocerme a mí mismo (quien soy) que cientos de análisis «científicos».

El lector impaciente tendrá quizá la impresión de que estoy divagando y evitando la «verdadera» cuestión científica. Pasemos, por tanto, a un tercer nivel.

3. El interrogante científico (el *big bang*)

El interrogante sobre el *inicio del cosmos* tiene una connotación distinta en la *ciencia moderna*. Por «ciencia moderna», ya hemos dicho, no se entiende una modernización de la *scientia*, *gnósis*, *jñána* de las antiguas culturas, sino el paradigma científico desde la «nueva ciencia» hasta los científicos contemporáneos, incluido el cambio de paradigma que ha tenido lugar más recientemente.

Tomemos el *big bang* como un símbolo, porque es sabida la debilidad físico-matemática de esta hipótesis (además de su ontologización del tiempo), pero su fascinación es indudable porque parece



proporcionar el «eslabón perdido» entre la ciencia física moderna y la sed cosmológica del hombre, que quiere tener un modelo del universo.

Podríamos haber utilizado un lenguaje más «científico», es decir, en este caso más matemático, y comentar las ecuaciones de Dirac de 1928, el problema de la antimateria, de las teorías sobre la formación de las galaxias, de los agujeros negros, de las cuatro «fuerzas elementales de la naturaleza», de la nucleosíntesis, de los rayos cósmicos, etcétera, pero la teofísica, aun reconociendo el valor de las matemáticas, no pierde de vista el conjunto y así no se aleja de la realidad física y del hombre que vive en ella.

Una cierta ciencia extrapola en formas conceptuales y nos habla de la «expansión del universo», en vez de limitarse a describir su observación, que es indirecta porque no va más allá de la deducción (obtenida de la variación del espectro de las galaxias y de la extrapolación de algunas observaciones realizadas sobre nuestra Vía Láctea, a pesar de la hipótesis de Hubble de 1929) de que cuanto más lejana está una galaxia más «rápidamente» aumenta la distancia entre las dos partes. Estas variaciones implicarían, por tanto, una menor densidad de los elementos constitutivos de las galaxias. Ello es interpretado como un indicador de la «edad de las galaxias», como si se tratase de la edad de una persona humana o de una verdadera y propia expansión en el espacio, como la de las nubes en el cielo. Pero cuando la ciencia piensa en el inicio de tal expansión, el tiempo en relación al punto inicial, un inicio temporal-como si la teoría de la relatividad se aplicase sólo al espacio y no al tiempo-, nos encontramos ya en pleno campo de la cosmovisión.

Análogamente, cuando un cierto cristianismo dice que un Dios creador «al principio de los tiempos» llamó a la existencia a este mundo material y que Él continúa sosteniéndolo, si no exactamente como un Dios Atlas, ciertamente de una manera un poco más metafísica, pero siempre física; cuando se presenta como «alma», «padre», «arquitecto», «ingeniero» o cualquier otra cosa, ya nos encontramos de lleno en el terreno de la cosmovisión. Ya hemos abandonado el pensamiento teológico formal sobre el misterio de Dios y lo aplicamos a lo que llamamos «universo», olvidando que «no te harás ninguna imagen de Dios», porque «nadie ha visto nunca a Dios», como dijeron entre otros Moisés y Juan el Evangelista.

¿Cuáles son, entonces, los polos de la discusión? Simplemente, dos concepciones del mundo: una que postula la creación de un mundo real por obra de un Dios (en una determinada visión del mundo) y otra en la cual la intervención divina no aparece (quizá con la excepción del inicio del tiempo, para reservar todavía un sitio a Dios).

Son dos cosmovisiones enfrentadas, pero mientras la primera parece intrínseca a la visión cristiana de la vida, la segunda representa un compromiso. La primera es una concepción rígidamente monoteísta del universo, la segunda tiende a separar a Dios del Mundo y deja en todo caso lugar para una energía primordial o una Fuerza misteriosa. Los más conciliadores entre los teólogos le reconocen a Dios al menos un papel: el de haber dado un «papirotazo inicial» como decía Pascal del sistema metafísico de Descartes, o el «saque de honor» que dio comienzo al espectáculo; los científicos más conciliadores, por su parte, se consideran satisfechos si se les garantiza una política de competencias separadas: a cada uno su terreno. Dios permanece extraño al terreno científico, excepto quizá al haber puesto en marcha la «creación», que continúa con sus leyes -que nosotros hemos *deducido* del comportamiento del mundo.

Los científicos más severos nos dirán que todo esto es superfluo y sin sentido científico alguno: que Dios no es sólo una hipótesis superflua, sino una hipótesis nociva. Los teólogos más rigurosos, a su vez, añadirán que un *deus ex machina* al inicio o al final de la comedia cósmica es una caricatura de lo divino: el inicio del universo no sería un problema de la física -en todo caso, de la metafísica.

El problema entonces puede ser formulado desde un doble punto de vista. Por un lado, filosófico, «¿Cuál es la relación entre Dios y el mundo?», y, por otro, científico, «¿Cuál es la relación entre el mundo y la teoría del big bang (o teorías análogas)?». Pero ¿de qué mundo hablamos? Si llegados a este punto creemos que podemos abandonar la metafísica y apoyarnos sólo en la física, nos reencontramos inmediatamente en el campo de la batalla de cosmovisiones.

Como ya decían los mitos antiguos, el mundo es el campo de batalla entre los Dioses (demonios y ángeles incluidos) y los hombres. En definitiva, es el conflicto entre la teología y la ciencia. La cuestión, sin embargo, no atañe ni a la fe cristiana ni a la científica, sino a la visión del mundo que aceptamos, teniendo en cuenta lo que dicen del mundo determinado pensamiento cristiano y determinado pensamiento científico. Nos concentramos en el pensamiento cristiano porque en las otras religiones el problema no se plantea o se plantea de manera muy distinta.

Para empezar, debemos investigar si el cristianismo y la ciencia nos hablan del mismo «mundo» y analizar los «instrumentos de observación» que ambos utilizan, porque según sean cambiará el mundo «descubierto». Y si se nos dice que se trata del mundo en el sentido corriente, entonces entramos de lleno en el mito de la cosmovisión que subyace tras ambas formas de conocimiento y suponemos gratuitamente que es el mismo.

¿Qué nos dice, entonces, el pensamiento científico? Mucho sobre la matemática abstracta, algo sobre el *big bang* y poco sobre el mundo real.

¿Qué nos dice el pensamiento cristiano? Mucho sobre la Encarnación y sobre la resurrección del hombre, algo sobre la creación y muy poco sobre el mundo físico.

El diálogo no puede ser dialéctico, porque no sabemos si se trata del mismo *legein* -de la misma narración-, sino que deberá ser dialógico, escrutador de los respectivos *logoi* -de los distintos lenguajes. ¿Qué nos dice sobre el *big bang* el «pensamiento cristiano»?

El pensamiento cristiano podrá decir, por una parte, que no ha tomado en consideración el tiempo físico del universo. Ni el «Principio» de la Biblia ni el de san Juan se refieren al «inicio del tiempo físico». Por otra parte, la teoría del *big bang* parece suponer que este mundo tuvo comienzo en virtud de una fuerza energética ínsita en la materia misma que continúa todavía expandiéndose.

Preguntarse si el *big bang* es compatible o no con el pensamiento cristiano es una pregunta metodológicamente impropia y filosóficamente capciosa. *Metodológicamente impropia* porque presupone un reconocimiento acrítico del tribunal de la razón discursiva, como si ésta pudiese decidir sobre la verdad de dos proposiciones epistemológicamente distintas sometiéndolas al criterio de compatibilidad, es decir, de no-contradicción racional, sin haber establecido previamente si ambas proposiciones tienen el mismo referente. *Filosóficamente capciosa* porque parece reducir el pensamiento cristiano a un cuerpo cristalizado de doctrinas (y, por tanto, deberíamos hablar de «doctrina cristiana» o, mejor aún, de «doctrinas aceptadas por los cristianos») o incluso reducido a una exégesis muy particular de la Biblia.

Dicha exégesis consistiría tanto en la interpretación racional de un texto como un dato (semejante al pensamiento científico) cuanto en la interpretación de la Biblia a la luz de una forma de conocimiento distinta del conocimiento científico. Ahora bien, dejando aparte la naturaleza de este tipo de conocimiento, se trata de entender si es posible partir de algo comparable con la hipótesis del *big bang*.

Dejando de lado las formidables dificultades filosóficas y teológicas ínsitas en la interpretación cristiana, así como la *necesidad* (yanegada por santo Tomás) de un «inicio de la creación», nos limitaremos a considerar si la Biblia puede decirnos algo del *big bang*.

La primera respuesta es que la Biblia no nos dice nada. La segunda debería aclarar si el «pensamiento cristiano» puede contentarse con ser una mera exégesis bíblica (algo que muchos pensadores cristianos no admitirían). La tercera tendería, por una parte, a explicar cómo la tradición histórica de los cristianos ha interpretado esas frases de la Biblia que hablan de la creación del mundo y, por otra, si se trata del mismo mundo. La cuarta respuesta sería la propiamente hermenéutica y la que interesaría al científico: determinar, si es posible, una interpretación de la narración bíblica en armonía o desacuerdo con la hipótesis del *big bang*.

No se necesita demasiada especulación filosófica ni histórica para darse cuenta de que basta con cambiar el contexto de un texto y acercarse a él con un pretexto diferente para que el texto diga prácticamente lo que nosotros queramos que diga.

Éste es el punto metodológicamente débil de toda componenda.


«Dios creó en seis días el cielo y la tierra». Prescindiendo del misterio del sujeto de la frase («Dios») y de la ambigüedad del verbo («crear»), podemos empezar interpretando el sentido de los «seis días» y del «cielo y la tierra» a la luz de lo que queremos que digan. Parece obvio, en consecuencia, que reducir el «pensamiento cristiano» a la búsqueda de afinidad con las hipótesis científicas no sólo lo priva de toda autonomía y, por tanto, de toda credibilidad, sino que lo rebaja también a una condición subordinada del pensamiento científico. Esto sería reconocido como el paradigma de la racionalidad.

En pocas palabras: hay una interpretación literal cristiana (seis días de 24 horas), y una interpretación literal científica (15.000 millones de años). El problema es doble. El primero es metafísico: ¿qué es el Origen (no temporal) del mundo? El segundo, antropológico:

¿a qué se reduce la dignidad del hombre si es solamente un individuo «perdido» en un universo prácticamente infinito?

Para aclarar el primer problema, es necesario distinguir entre el problemático *inicio* del tiempo lineal y el *origen* metafísico de la Existencia y del Hombre. Problemas que se salen tanto del campo de la ciencia moderna como del de la teología tradicional. Por lo que se refiere al segundo problema, es necesario superar el *mythos* contemporáneo del primado de la *cantidad*, que proviene en gran medida de la influencia de la ciencia sobre el hombre moderno.

Hemos hecho ya referencia al abandono de la hipótesis del *big bang* por parte de muchos investigadores y también a la actual incapacidad de la ciencia moderna para ofrecernos un modelo del universo. La cosmología científica se limita a buscar parámetros matemáticos que concuerden con las observaciones de algunos experimentos y puedan, por tanto, aplicarse en sentido predictivo para controlar algunos fenómenos y, en este caso, sugerir que la «edad» del universo conocido por nosotros puede estimarse en 15.000 millones de años. La atractiva hipótesis del *big bang* reside en el hecho de que, a pesar de todas las debidas reservas, nos ofrece un cuadro fundamentalmente energético de una posible evolución real de nuestro universo material. Pero la pregunta sobre el origen del cosmos no es sólo una cuestión matemática o científica o una confrontación con estos ámbitos, sino también una legítima pregunta cosmológica en sentido más amplio: ¿cuál es el origen temporal de nuestro universo?



Podrían existir muchos otros *kalpa*, muchos otros universos, y nuestro inicio cósmico podría no ser un inicio absoluto. Surge entonces el interrogante de si nosotros, gracias a la ciencia moderna, podemos decir o no algo sobre el interrogante humano del origen temporal de nuestro cosmos. El destino humano parece ligado al del universo y este universo parece haber revelado a la física moderna cuán antiguo es. Nosotros no nos relacionamos con el tiempo en el sentido que otras culturas atribuyen a este término. Hablamos de *chronon*, la unidad natural físico-matemática del tiempo considerado constante.

Esta unidad puede ser incluso el minuto-segundo como partición práctica del movimiento solar o del movimiento infra-atómico, recurriendo a un modelo antropomórfico o, mejor aún, materiomórfico.

Podemos simplemente decir que, debiendo recorrer una mínima distancia posible (de lo contrario prevalecería la fuerza de atracción) a la máxima velocidad, podemos extrapolar una unidad de tiempo que se podría llamar *chronon*. Lo que es importante aquí para nosotros es el modelo cosmológico, si la expresión «inicio del cosmos» debe referirse a nuestro universo.

Me limitaré a tomar en consideración tres puntos:

1) El universo en cuestión es el universo astronómico aceptado por la ciencia moderna basada en la muy frágil teoría de la velocidad constante de la luz, de la variación de los colores en el espectro y del comportamiento (paradójico) de las partículas elementales.

Aunque tenemos alguna información modesta sobre el mundo extra-solar y algunas todavía más limitadas de fuera de la Vía Láctea, la ciencia sostiene que estas leyes físico-matemáticas son válidas en todo el universo y afirma la constancia de estas leyes en una extrapolación que supera con mucho los límites de una posible verificación, porque todos los instrumentos de verificación están ligados al «verificante» (el hombre). La astrofísica contemporánea ha realizado experimentos importantes que cualifican cuanto hemos dicho, pero no hemos abandonado el sistema solar ni podido superar la subjetividad del experimentador. El hombre es medida de todas las cosas, decía Protágoras y continuaremos repitiendo.


Las afirmaciones modernas son fascinantes e importantes. Pero el enorme progreso en el campo físico-matemático y en parte en los experimentos sobre el sistema solar no nos permiten extrapolar sin fundamento y deben hacernos cautelosos, evitando conclusiones apresuradas y aplicaciones cosmológicas.

Aun suponiendo que se pueda encontrar el punto de unión (la unificación) de las cuatro fuerzas físicas (electromagnéticas, gravitacionales, nucleares débiles y fuertes) en la llamada «Gran teoría unificada» (lo que todavía no ha sucedido), nos encontraríamos siempre considerando «energías» exclusivamente físicas.

También la singularidad de un tiempo cero que, por sí mismo, y más allá de toda aproximación científica, no permite ninguna conclusión. A no ser que reduzcamos el cosmos a un mero amasijo de fuerzas, debemos confesar que se han ignorado otras dimensiones de la realidad.

2) Nuestra segunda observación es más importante. Depende todo de las palabras, pero no tenemos otra cosa. El tiempo fisicomatemático no es el tiempo cosmológico; no es tiempo real, de acuerdo con el valor que en la práctica todas las culturas del mundo han dado a esta palabra. El tiempo de la ciencia





moderna es un parámetro físico-matemático, una magnitud cuantificable, la medida de una relación objetivable entre espacio inmóvil y velocidad. Un factor sin duda muy importante, pero no igual a esa «realidad», o entidad, que otras culturas han designado con el nombre de *tiempo*. Nos encontramos, por tanto, frente a un círculo vicioso, porque la velocidad está ya intrínsecamente correlacionada con el tiempo; por lo tanto, para medir el tiempo mismo necesitamos el tiempo -cosa que sirve sin duda para medir el tiempo pero que no nos dice qué es el tiempo. Cualquier reloj debe moverse siempre a la misma velocidad (constante) para medir el tiempo.

Habiendo relativizado (si no ridiculizado) todas las otras cosmologías, no debemos ahora absolutizar la cosmología científica moderna como la única que está en condiciones de desplazar a las otras y proporcionarnos un modelo real del universo. Hay que hacer una neta distinción entre la cosmología moderna (la teoría científica global del cosmos) y las otras cosmologías tradicionales o «cosmovisiones» (las visiones del universo que tienen otras culturas) pero la última palabra todavía no se ha dicho.

Podemos estar de acuerdo en el hecho de que mi edad es la expresión de mi tiempo, pero la edad de una piedra -y, análogamente, la edad del universo- necesita de una medida distinta del *metron* de mi tiempo personal. Tiempo, después de todo, es una de esas palabras que desafían tanto la objetivación (el tiempo sin un sujeto que perciba o sufra el cambio no es tiempo), cuanto la subjetivación (para que exista un tiempo, las cosas deben realmente cambiar, lo que requiere un trasfondo inmutable o independiente).

El tiempo no es una entidad ni subjetiva ni objetiva. El tiempo es real, pero no está ni «allí» (objetivo), por lo cual hay un mismo tiempo para todos, ni está «aquí» (subjetivo), de manera que sea un hecho privado de cada uno de nosotros. El tiempo es relación y la relación es relativa.

La idea del *inicio del cosmos* es probablemente un antropomorfismo.

Hemos tenido un inicio porque definimos el ego como aquello que ha comenzado con nuestro nacimiento. La tierra ha tenido un inicio porque delimitamos la tierra a ese amasijo de materia con una determinada forma que llamamos nuestro planeta: lo que, sin embargo, no significa el inicio absoluto de esa «materia» que «a continuación» se convierte en planeta. Pero el principio del cosmos parece apuntar hacia un inicio absoluto y este concepto es más bien ambiguo. Un inicio 10 es si se pone en relación con algo con respecto al cual es un inicio. Este «algo» «anterior» al inicio no puede existir temporalmente -de lo contrario no podría ser un inicio absoluto. En otras palabras, nosotros podemos concebir «algo» carente de inicio, pero no un inicio absoluto, porque algo es un inicio sólo en relación a otra cosa, y, por lo tanto, no es absoluto. La noción misma de inicio es una noción relativa. Jugar con el No-ser como si *fuese* un ser no es correcto. Si el mundo es temporal, no hay inicio del cosmos, porque siendo temporal siempre habrá un inicio *antes* de nuestro inicio. Si el mundo es eterno, no puede tener tampoco un inicio porque la eternidad (no tiempo) no puede estar *antes* del mundo y, por lo tanto, no puede ser su inicio. ¿No se tratará, por tanto, de un pseudo-problema como ya hemos mencionado desde el «inicio»?

3) ¿Significa ello quizá que Dios o la religión no pertenecen al pensamiento científico o que el pensamiento científico, en cuanto tal, debe ser intrínsecamente a-teísta ya-religioso? Todo depende de nuestro concepto de ciencia y de nuestra idea de Dios; pero en todo caso nuestras reflexiones sobre el inicio del cosmos no pueden apoyarse sobre un concepto pre-constituido de Dios o de la religión que se alinee a favor o en contra de la existencia de este inicio.



En otras palabras, si las concepciones cosmológicas de tiempos pasados condicionan la idea de Dios, también la visión científica actual del universo condiciona nuestra visión de Dios.

Tanto la teología como la ciencia nos hablan de un mundo real. No podemos subordinar la ciencia a la teología ni la teología a la ciencia. El gran desafío de nuestro tiempo consiste precisamente en el hecho de que estas dos grandes actividades humanas no pueden encontrar una cierta armonía sin una mutación radical de ambas. La palabra teofísica querría simbolizar la *ontonomía* entre las dos. (Panikkar, La Puerta Estrecha del Conocimiento: Sentidos, Razon y Fé, 2009).

1.1. Creación y evolución.

1.2.1 creación

El Aliento de la Vida

Viento, respiración y vida forman una triada que hace miles de años el hombre experimentaba como un todo único, ya que los tres están profundamente relacionados y se pertenecen entresí. La característica común de los tres es el movimiento. El movimiento es el alma, el principio vital de todos los fenómenos de los tres mundos. El viento no es solo aire, sino aire en movimiento. La respiración es el movimiento mismo del aire en el interior de los seres vivos. La vida es intrínsecamente movimiento, algo que se mueve de algún modo sin cambiar de lugar. La experiencia se da en un nivel de realidad más profundo, donde todavía no se ha llegado a esta dicotomía fatal entre la materia y el espíritu.

La vida es un factor que lo impregna todo en la estructura de la realidad. Una cosa sin vida está muerta, es decir es no-ser. El viento nos revela que la tierra está viva. La respiración es el vínculo íntimo entre la vida y la materia.

Sin seres vivos, la vida en si es una mera abstracción. Incluso el ser no es nada si no es *existente*, es decir, vivo.

El siguiente himno dedicado a *prâna*, combina de forma magistral los diversos aspectos de esta visión del mundo. El aliento de la vida es el símbolo de la vida misma, la vida tal como se manifiesta en los seres vivos y, precisamente por esto, también es muerte y fiebre, lluvia, sol y luna, y no está separado del Padre de todos los seres. ¿Acaso la vida no necesita la muerte por afirmarse a sí misma? ¿Existiría el Ser si no hubiera un Origen que fuera testigo de su ser, de su fluir?

Un verso difícil en la última estrofa parece sugerir que el misterio de la conciencia personal está vinculado a la identificación de la persona con este aliento de la vida: “Yo soy esta vida. Imploro que pueda abrazar este aliento de vida para poder vivir: *En verdad, tu eres Yo.*” La conquista de la inmortalidad significa ser consciente de que la vida es vida y que, por tanto, no muere, o bien que yo soy en la medida que realizo mi identidad con la vida. (Panikkar, 2011)

*¡Alabado sea el Aliento de la Vida!
Él domina este mundo,
Señor de todas las cosas
Y fundamento de todo.*

*Cuando el Aliento de la Vida la extensa tierra
Con lluvia riega,*



*Los rebaños se regocijan:
"Tendremos abundancia", dicen.*

*¡Alabado seas, oh Aliento, cuando llegas,
Y alabado seas cuando te vas!
Cuando te elevas
Y cuando estás tranquilo, ¡Alabado seas tú!*

*El Aliento de la Vida abraza con cuidado todos los seres
Como un padre a su hijo;
Señor de todas las cosas,
Las que respiran y las que no respiran.*

*Un hombre inspira, expira,
Dentro del vientre.
Animado por ti,
Sale una vez más a la luz.*

*Se le llama viento poderoso, o brisa.
El futuro y el pasado existen en él.
En el Aliento de la Vida todas las cosas se fundamentan.*

*De todo lo que ha nacido él es el señor,
De todo lo que se mueve.
Inagotable, constante;
¡que mis plegarias hagan que el Aliento me ayude!*

*Despierto, él vela a los durmientes.
No cae exhausto.
Jamás nadie ha oído
que él duerma entre los durmientes.*

*Aliento de la vida, no te olvides de mí.
En realidad, tú eres "yo"
¡Como el Embrión de las Aguas
Te ciño a mí para poder vivir!*


1.2.2 Evolución

¿ENCUENTRO O DESENCUENTRO?

El hombre de hoy no puede vivir dando la espalda a la ciencia moderna. Los cristianos no son una excepción, pero el precio que han de pagar, sobre todo si han sido formados en el ámbito de dicha ciencia, supone una forma de esquizofrenia cultural. Después de haber descrito el fenómeno científico y el cristiano, intentemos ahora analizar algunos puntos de convergencia y divergencia.

Hemos subrayado que los orígenes del cristiano y de la ciencia moderna se remontan al mismo filón cultural y en él han desarrollado sus intuiciones y descubrimientos. Ahora Occidente empieza a ser





consciente del papel de otras culturas. Por decirlo brevemente, toda cuestión humana que no tenga en cuenta la interculturalidad revela todavía el síndrome colonialista, es decir, mono-cultural, y no puede encontrar una respuesta satisfactoria por estar mal planteada.

La mono-culturalidad lleva a la identificación de un problema humano con el marco cultural necesario para su formulación. Conociendo un solo lenguaje será muy difícil distinguir un vocablo de su propio significado. El nombre no es la cosa, pero, si ésta tiene un solo nombre, el que niega el nombre niega también la cosa. Daremos en su momento algunos ejemplos.

1. El conflicto entre ciencia moderna y cristianismo es más un conflicto entre cosmovisiones que entre razón y fe

Comencemos diciendo, de manera muy general, que cualquier afirmación humana precisa del marco de una cosmovisión, latente o manifiesta, para adquirir un sentido. Dicho de otro modo: ningún texto es significativo fuera de un contexto. Además, un mismo texto puede tener distintos sentidos según los contextos en los que éste insertado.

En pocas palabras, el conflicto no es tanto entre fe y razón cuanto entre las creencias de las religiones y las afirmaciones de la ciencia, es decir, entre las distintas interpretaciones de la realidad según los medios que creemos tener a nuestra disposición.

Aplicando a nuestro caso esta necesidad de un marco de referencia para encuadrar cualquier proposición, podemos decir que cada afirmación de la ciencia necesita del contexto de una cosmovisión para poder salir de su pura formalización matemática o abstracta y adquirir su significado físico, es decir, para expresar algo sobre la realidad. Lo que discutían Galileo y Belarmino, por poner un ejemplo, no era sólo cómo funcionaban los cielos, sino también cómo ir al cielo. La cosmovisión cristiana de la época no podía todavía separar las dos cuestiones y la de Galileo no podía relacionarlas. Así surgió el conflicto. Conflicto que no tenía nada que ver con la visión del mundo necesaria para que la fe cristiana fuera creíble, o por lo menos razonable. Era un conflicto de cosmovisiones.

“ $1 + 2 = 3$ ” no significa nada (más allá de la fórmula matemática) mientras que esta ecuación no sea interpretada en una situación mundana concreta, es decir, en el interior de una cosmovisión. La famosa incompatibilidad entre la teoría ondulatoria y la teoría corpuscular de la materia surge sólo cuando imaginamos que ondas y corpúsculos son representaciones reales de aquello que es calculado por dos sistemas de ecuaciones diferenciales.

De manera análoga, toda afirmación teológica precisa del contexto de una cosmovisión para adquirir un significado que, de alguna manera, pueda confrontarse con las afirmaciones de la ciencia. Si el cielo de los teólogos, continuando con el ejemplo, no tuviese nada que ver con la realidad espacial o psíquica, se quedaría en una abstracción sin vida. Sobre un concepto puramente abstracto de Dios, en el sentido de una experiencia acósmica, ninguna ciencia, en el sentido moderno, tiene nada que decir; pero en este caso habría que añadir que la teología no es aplicable al hombre. Es necesario bajar al ruedo de un Dios creador del mundo, es decir, de un Dios con una función cósmica, para poder establecer un diálogo con la ciencia. Podría entonces discutirse sobre el mundo: habríamos bajado al plano de la cosmovisión.

Aquí debería completarse nuestro primer *excursus* filosófico sobre el padre del pensamiento occidental que vivió hace veinte siglos: Parménides. Aunque con muchos “si” y “pero”, Parménides ha hecho creer (digo creer) prácticamente a todo Occidente que hay una relación intrínseca (si no de identidad) entre el



ser (*to on*) y aquello que el pensamiento (*nous*) construye, produce, descubre, dice..., piensa sobre él. En pocas palabras, que nuestras ideas sobre la realidad son al menos una imagen de ella de manera que lo que la ciencia y la teología afirman no es una mera abstracción, sino que esta abstracción refleja la realidad - aunque sea la realidad del mundo ideal del idealismo. Dicho de otra manera, tanto el pensamiento cristiano como el científico pretenden decir algo sobre la realidad- por lo cual no podemos eludir el problema.

Me limitare ahora a dos breves ejemplos.

a) El evolucionismo

Quizá ningún tema ha hecho correr tantos ríos de tinta hasta nuestros días como éste; lo trataremos, por tanto a grandes rasgos.

¿Qué dice la teoría de la evolución? La palabra es tan genérica que sería necesario establecer primero una distinción entre micro y macro-evolución, entre el transformismo restringido y el total, entre la evolución de la especie y la de toda la realidad, entre la evolución histórica y la escatológica, etcétera. No entraremos, por tanto, en problemas concretos, sino que nos referiremos a la evolución como ideología. El problema del “evolucionismo” no es tanto un conjunto de teorías (o hipótesis) científicas cuanto la mentalidad que las hace plausibles. Éste sería el aspecto común a todos los evolucionismos. Se trata de esa *forma mentis* que aplicamos para alcanzar una cierta inteligibilidad de los fenómenos. El evolucionismo se ha extendido tan rápidamente porque esta forma de pensar es connatural al pensamiento científico moderno. En efecto, la ciencia moderna no pretende decirnos qué son las cosas, sino solamente describirnos los comportamientos (regulares, dentro del límite de lo posible) de las cosas. Describir el comportamiento equivale a desvelar su gestación, es decir, el origen y desarrollo consiguiente del fenómeno, o sea, su evolución. El “conocimiento” del pasado nos permitirá prever el futuro, y esto es cuento interesa a la ciencia. Por decirlo brevemente, “cosmovisión” equivale aquí a «cosmogonía» e «inteligibilidad» a «explicación temporal». Entendemos «explicación» en su sentido más literal de aquello que despliega un fenómeno en su temporalidad, de lo que extiende el evento (es decir, la evolución de un fenómeno) en el espacio o lo distiende en el tiempo tal y como aparece extendido y distendido ante nuestro ojos. La hipótesis implícita sería que en este desplegarse hay una verdadera continuidad y que esta continuidad es genética, intrínseca; es decir, que se trata de una verdadera evolución y no (como podría mantener una concepción budhista) de una sucesión de momentos instantáneos que nosotros conectamos mentalmente, de la misma manera que una película, y que nos da la impresión de que lo que precede es causa de lo que sigue, deduciendo un *propter hoc* de un *post hoc*. El evolucionismo, en efecto, cree haber comprendido un fenómeno cuando lo ve desplegado, distendido en el tiempo o extendido en el espacio.

Llegados a este punto hemos de distinguir tres problemas: uno *antropomórfico*, otro *epistemológico* y un tercero *metafísico*.

1) El problema *antropomórfico* consiste en extender la consciencia de nuestra evolución personal a todos los fenómenos observables. Recordamos nuestra infancia, nuestro crecimiento y, teniendo cierta consciencia de nuestra continuidad, atribuimos el cambio al desarrollo de cierta sustancia (nuestro yo) que permanece ella misma desarrollándose (es decir, «evolucionando») a partir de un origen que nos daría la clave para comprender lo que somos. Éste es el presupuesto implícito en la pregunta sobre los orígenes. Cuando a continuación nos preguntamos sobre el origen de las cosas o sobre el sentido de la evolución, proyectamos nuestra autoconsciencia personal sobre toda la realidad y adoptamos un modelo humano de pensamiento. Se trata, sin duda, de un antropomorfismo.



Convendría, sin embargo, comprobar si, y hasta qué punto, este antropomorfismo puede evitarse. ¿Qué quería decir Protágoras cuando afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas»? ¿Qué quiere decir el ~g-veda cuando canta que «el hombre es todo»? ¿Qué quería decir Aristóteles cuando decía que «el alma en cierto modo es todo»? ¿Y cierto cristianismo cuando afirma que el hombre es el fin (la finalidad) de la creación? A veces el hombre se convierte en el condimento de todos los platos, pero convendría ser conscientes de ello y también distinguir el condimento de la comida. Todo lo que el hombre toca tiene la impronta del hombre. Toda objetividad es objetividad para un sujeto. ¿Es éste el antropomorfismo del evolucionismo?

Un ejemplo en el campo teológico nos puede ser útil para poner de relieve la connaturalidad que hemos mencionado entre evolución, pensamiento científico y mentalidad occidental, sobre todo judea-cristiana -que es el tema que estamos desarrollando.

Me refiero a la ontologización del derecho, fruto de la simbiosis entre el espíritu de la Torah (Ley divina) y el genio jurídico romano. Las consecuencias son muchas y han configurado la civilización occidental. Pongamos un ejemplo que a muchos puede parecer forzado, porque el *mythos* que querría describir ha penetrado en la consciencia de la civilización cristiana, la cual representa un paradigma cualificado de la simbiosis mencionada -hasta el punto de que, con demasiada frecuencia, se habla de judea-cristianismo como si fuese una sola religión. Se trata de la interpretación corriente de la llamada «sucesión apostólica», que no es otra cosa que un ejemplo de evolucionismo práctico. Lo que convierte en obispo al obispo de Roma, o de cualquier otra sede, es la ordenación episcopal, el sacramento, la iniciación, un acto nuevo y discontinuo, y no la sucesión jurídica del carisma episcopal de uno a otro. Hoy en día, sin embargo, aun reconociendo la distinción entre legitimidad y validez, se da más peso a la sucesión que al orden sacramental -en su caso se dará la iniciación al sucesor, más bien que nombrar sucesor al que ha sido «ordenado». El *orderi* jurídico se ontologiza; la genealogía histórica se interpreta en sentido «evolucionista»: el mismo carisma es transmitido de uno a otro. Con esto no quiero poner en duda la legitimidad de la «sucesión apostólica», sino destacar la comunión en el *mythos*. Sea lo que sea, todo está enlazado. Un ejemplo claro es el rito romano del «Sumo Pontífice», cuyo nombre ya delata su origen no cristiano.

El problema profundo de la evolución no se refiere al origen temporal del hombre o del cosmos. Se trata de una cuestión más fundamental; están en juego nuestra identidad y nuestra dignidad.

¿Qué es el hombre? ¿Un epifenómeno del cosmos, un viajero apresurado o un microcosmos que refleja toda la realidad? Desde el punto de vista *material*, es ridículo tomar en serio el cuerpo humano como centro de la realidad, a pesar de su complejidad: existen miríadas de cuerpos en el universo y cada uno es distinto. Desde el punto de vista del *alma*, no sabemos si existen otros seres conscientes en el universo, pero existe una comunión cultural que nos permite una cierta *unanimidad* (un alma común). Desde el punto de vista del *espíritu*, experimentamos la infinitud y la unicidad de cada ser humano, pero esto evidentemente no es demostrable: si lo fuese, el fundamento de la prueba sería más fundamental que el *probando*, es decir, la experiencia misma. El espíritu no es «propiedad privada». Dicho con más propiedad, no hay *Zeitgeist* (espíritu del tiempo), sino que existen sólo, en sentido lato, algunas características anímicas comunes en determinada época.

Cuando la teología trinitaria afirma que el hombre es hijo de Dios, repitiendo de forma original una intuición que se encuentra también en Egipto, en Grecia, en la India y en otras culturas, quiere decir que el hombre no es un instrumento, un medio para cualquier otra cosa, ni un ser intermedio en una cadena indefinida de seres, sino que posee una dignidad personal que es fin a sí misma; que es divino o, más



bien, que la corporeidad, la humanidad y la divinidad son tres dimensiones inseparables de su ser -como he intentado exponer en otro lugar.

Repitamos: el problema de la evolución no es saber *cómo* evoluciona un ser, sino saber si la evolución nos permite conocer qué cosa es ese ser: ¿Quién soy yo? y ¿quién eres tú? No podemos reducir el hombre a una cadena de individuos.

Si se dice que la ciencia no se ocupa de este problema, la razón no puede ser más que un dualismo inestable, porque después de todo la ciencia es una construcción humana. « ¿Qué es el hombre?», se preguntan los Veda y repite un salmo hebreo. Y nos olvidamos con frecuencia que la misma pregunta es la respuesta.

El hombre es ese ser que se pregunta « ¿Quién soy?»-y no solamente « ¿De dónde vengo y a dónde voy?». Todo hombre en un momento u otro de su vida se pregunta « ¿Quién soy?» -sin ser frecuentemente consciente de que la pregunta constituye su dignidad, lo que verdaderamente es: *homo quaerens*, un ser consciente de no saber, porque no se puede conocer el infinito, sino sólo convertirse en él, *serlo*.

Pero cuando Occidente añade un predicado a la pregunta (al contrario que los Veda) delata ya su mente que tiende a objetivar todo conocimiento (*quaerens jidem, beatitudinem, regnum Dei, iustitiam, pacem, injinitudinem*), que lo lleva inmediatamente a clasificar, comparar y en última instancia ignorar el consejo tal vez más difícil si no imposible de los Evangelios: no juzgar —a pesar de todas las «elucubraciones» sobre la frase que afirma que Dios hace salir el sol para buenos y malos y llover sobre justos e injustos. Se entiende entonces que la cuestión del evolucionismo toca el punto de apoyo de la dignidad humana. El debate contemporáneo sobre el genoma humano es un ejemplo de ello.

2) El segundo problema, relacionado con el primero, es *epistemológico*.

Hemos insinuado ya que la ciencia moderna es *epistémé* y no *gnosis*: un cierto conocimiento concreto de un aspecto de la realidad y no una cierta consciencia de la realidad. Aunque la palabra *epistémé* tenga muchos significados, quizá aclararíamos muchas cuestiones si la reservásemos precisamente para el conocimiento científico. Fiándonos más de la etimología que de la historia de la palabra, podríamos decir que la *epistémé* es un verdadero *epi-stamai (istémi, de la raíz std)*, es decir, «poner delante» de nosotros las cosas, como un desfile de modelos, de manera que los modelos desfilen ante nuestros ojos para ser valorados y clasificados. Y si quisiésemos ser aún más sutiles, podríamos recordar que la matriz de *epi* no connota solamente «delante», sino también «sobre». La *epistémé* sería entonces esa forma de conocimiento que se sitúa delante, pero también sobre las cosas, no sólo para conocerlas, sino más bien para controlarlas, dominarlas y poder predecir lo que harán, cómo se comportarán -ventaja sin duda no despreciable.

El pensamiento Científico es ciertamente *epistémé*. El «pensamiento cristiano» sería más bien una *gnosis*, de acuerdo con toda la tradición -distinguiéndolo del llamado gnosticismo.

En los últimos siglos, desde que el «pensamiento cristiano», a causa de un complejo de inferioridad comprensible y de un deseo apologético igualmente explicable, ha pretendido acceder al tan prestigioso *status* de pensamiento científico, ha tenido que recurrir en ocasiones a verdaderas acrobacias por querer ser también *epistémé*, acabando finalmente por tenerse que batir siempre en retirada. El pensamiento



cristiano no es «información », sino consciencia -no se apoya sobre la observación, sino sobre la experiencia.

¿Para qué sirve, entonces, la teoría de la evolución? Para ofrecernos un modelo de *cómo* han evolucionado las cosas con el paso del tiempo, reduciendo los saltos macroscópicos a variaciones teóricas microscópicas. También aquí la influencia del esquema del método científico es evidente: no sabemos cómo se pasa de una especie a otra, de un invertebrado a un vertebrado, por ejemplo, pero podemos experimentar la evolución dentro de una especie. Resulta fácil entonces extrapolar. Habiendo reducido la realidad a parámetros cuantificables, excluyendo el cambio cualitativo (pasando de una longitud de onda a otra observamos un cambio de color) y siguiendo el modelo del cálculo diferencial (infinitesimal) no encontramos dificultad en admitir un paso de G a T (de un gato a un tigre) si postulamos pasos intermedios que «lentamente» nos llevan de G a T. Lo que no aparece en el experimento lo proyectamos sobre magnitudes temporales y, de esta manera, el cambio es mínimo. No creo que en este terreno el pensamiento cristiano pueda contribuir mucho, a no ser que, como pensamos, en este desfile de modelos, de especies (de animales o de seres) vea comprometida la dignidad del hombre, su destino o una incompatibilidad con la naturaleza de Dios –sin querer entrar de momento en el tema de la naturaleza de este misterio divino.

Resumiendo, el problema de la evolución es una cuestión de cosmovisión.

¿Qué nos dice entonces el «pensamiento cristiano» sobre la evolución?

Volvamos al punto fundamental: ¿qué quiere decir «pensamiento cristiano»? Además, ¿qué «derecho» tiene el «pensamiento cristiano» para juzgar las demás formas de pensamiento? Algunos escolásticos, así como algunos filósofos hindúes, habían resuelto el problema con la teoría de la doble verdad, que, sin embargo, a la larga no se sostiene. El pensamiento de los cristianos a lo largo de la historia ha creído en un mundo jerarquizado, en el cual cada nivel superior contenía (y en cierto modo gobernaba) las esferas inferiores de los seres, y en el cual todo ser surgía, emanaba, era causado o producido por los estados superiores, hasta remontarse a una causa última y supremo origen. Se pensaba que este dinamismo estaba inscrito en la propia naturaleza o se derivaba de la Causa Última, de modo que no constituía un problema constatar que del barro o el estiércol surgiesen seres vivos. Esta evolución no se entendía en sentido metafórico, sino como un hecho físico.


El problema surge cuando la evolución se transfiere de la física a la metafísica, de hipótesis de comportamiento a hipótesis cosmológica.

Nos acercamos, por tanto, a la cosmovisión.

3) El tercer problema es *metafísico*. Hemos hecho ya referencia a que la respuesta a *cómo* una cosa ha evolucionado es muy útil, pero no desvela el misterio de la cosa. No podemos separar los dos problemas porque la génesis de cualquier ser nos ilumina sobre su naturaleza, pero debemos distinguirlos porque lo que el ser *es* no puede confundirse con el *cómo* ha llegado a ser lo que es.

Identificarlos sería ya presuponer el evolucionismo. Surge entonces el problema teofísico: ¿Qué es el Ser? El pensamiento científico no se plantea la cuestión metafísica, el problema del Ser, sino de manera indirecta, pero no puede dejarlo de lado. Tampoco la teología puede confundirse con la metafísica o con la así llamada onto-teología. Pero el hombre no puede renunciar a una búsqueda de la inteligibilidad dentro de los límites de lo posible.





En última instancia, el problema del evolucionismo entra en contacto con el pensamiento cristiano cuando quiere decir qué cosa *somos nosotros*.

Resulta significativo que el llamado conflicto entre pensamiento cristiano y teoría de la evolución no se presentase hasta el momento en el que tanto la ciencia como la teología (como representante del pensamiento cristiano) no rebasaron sus propios límites y enfrentaron el campo de la cosmovisión dentro de las formas de pensamiento respectivas. Si la ciencia se limita a lo cuantificable y a lo demostrable, la teoría de la evolución no es científica. Si la religión se limita al fin último del hombre, la evolución puede ser una hipótesis aceptable en la medida en que explique, garantice u ofrezca un espacio para el destino de la persona.

El problema metafísico de la evolución es tan antiguo como el problema del cambio, es decir, de cómo un ser puede mantener SU propia identidad aun cambiando. La distinción clásica entre sustancia permanente y cambio accidental sólo desplaza el problema. Pero entonces ¿qué cambia? Se trata de la conocida cuestión del *devenir*, es decir, de la relación entre identidad y diferencia -problema clásico de la filosofía que se remonta a Parménides y a Heráclito.²⁶ Así planteado el problema no tiene solución si no es remontándose a las premisas: ¿Quién le ha dado a la razón humana la autoridad sobre la realidad? Tocamos de nuevo el problema teosófico, es decir, el problema del último fundamento de la física: la metafísica.

1.2. Funciones de la Religión.


¿Qué implica otorgar una funcionalidad a la religión?

En primer lugar, “tener una función es siempre tener un destino dentro de un determinado proceso o sistema de referencia. Así, cuando el proceso de referencia es el ciclo vital de un organismo vivo nos hallamos ante una función biológica”. Si el proceso o sistema de referencia es la configuración de las estructuras sociales de una determinada comunidad humana nos encontramos ante una función social. Ahora bien, otorgar una función a la religión, en la vida de las personas, implica determinar cuál es el proceso o sistema de referencia donde la religión cumple una determinada función, ya sea vital o social. Al parodiar a Caponi, respecto de las funciones en los procesos y sistemas propios de los organismos vivos, se advierte que el fin congénito, íntimo y determinante del ser humano es instituir y resguardar su vida, su autonomía, su dignidad y el sentido de su existencia, por encima de las contingencias, perturbaciones y dolores que le pueda generar el entorno natural y social.

En consecuencia, la función de la religión se enmarca en los procesos y sistemas vitales que hacen viable la vida humana desde el punto de vista biológico y social. La pregunta es, ¿cuál es ese proceso o sistema que garantiza dicha funcionalidad? Por ahora diremos que se trata de un factor ignotus, un factor desconocido poderoso que empuja al ser humano a romper el techo de su condición natural y que lo empuja a conectarse con un fundamental que no siempre coincide con una determinada divinidad. Más adelante, volveremos sobre este aspecto. Por ahora, continuamos con la pregunta de qué implica otorgar una funcionalidad a la religión.

Implica, en segundo lugar, acotar una noción de religión acorde con el presupuesto anterior. Así, la religión se asume en el sentido latino de religare, la religación del ser humano con un fundamental que puede ser una determinada divinidad o cualquier otra realidad. Por la “voluntad de sentido”





determinada por Viktor Frankl se sabe que los seres humanos podemos crear nuestros propios fundamentales.

Así, para una persona, su fundamental puede ser la divinidad, pero para otra puede ser la familia, un hijo, una comunidad, entre otros. De este modo, en la comprensión de la religión no se desconoce el *ordo hominis ad deum* de San Agustín, ni tampoco el *ordo hominis ad sacrum* ottiano y eliadiano, pero damos un paso adelante en tanto la religión sería una especie de *...ordo cuiusque hominis fundamentum sum* (*orientación de cada hombre y de cada mujer hacia su fundamento*) que no necesariamente coincide con una divinidad en particular, pero no por ello el comportamiento religioso deja de ser una realidad indeclinable anclada en la propia estructura humana dispuesta a agujonear permanentemente la no fácil tarea de trascender, de pensarnos y pensar el mundo como un permanente estado de apertura sin posibilidad alguna de cerrar el círculo.

En tercer lugar, a partir de lo que hemos indicado antes, otorgar una funcionalidad a la religión implica poner al ser humano como protagonista. El ser humano, como organismo vivo, ha de ser el punto de partida de toda religión. Dicho de otra manera, la religión no es posible sin este organismo vivo, mortal y con anhelos de inmortalidad, de trascendencia, de libertad, de dignidad, de concordia y de justicia, capaz abstraer y cultivar el bien, la verdad y la belleza. La religión no es viable sin este ser en quien es posible la risa, la alegría, el llanto, el miedo y la esperanza; no es factible sin este ser en quien convergen necesidades biológicas y “la necesidad de tener una orientación, y un objeto de devoción” que dirija su vida. La religión no es posible sin este ser capaz de objetivarse en realidades externas como el arte, la propia religión, la arquitectura y multitud de creaciones que tienen su punto de ignición en su mundo interior.


Ahora bien, pretender posicionar al ser humano como punto de partida de toda religión implica buscar una causalidad común del comportamiento religioso en un lugar distinto al de la metafísica y las instituciones religiosas. Implica apartarse de una causalidad extrínseca y buscar una causalidad intrínseca y común a todos los seres humanos. Habría que pensar en un factor común que lleva a cada hombre y a cada mujer a obrar religiosamente en función de un objeto-centro que cada uno considera fundamental para su vida y hacia el cual orienta su acción intencional.

Como indicamos antes, este objeto-centro no necesariamente correspondería a una determinada divinidad (realidad ontológico- metafísica). Se trataría de un objeto-centro que cada ser humano considera fundamental para sí. Aquí no se trata de indicar si es bueno o malo, pertinente o inapropiado; se trata de exponer la manera real como los seres humanos se conectan y dan sentido a su vida en razón de un objeto-centro fundamental.

Así, debemos preguntarnos cuál es esa estructura intrínseca que nos hace ser religiosos; o dicho de otra manera, qué nos hace obrar religiosamente. Aquí obrar religiosamente significa seguir un patrón de vida con sentido de cara a un fundamental.

Por la neurociencia y su teoría de las “neuronas espejo” y la “teoría de la mente” la teoría de la “intencionalidad compartida”, se sabe que el cerebro humano se ha configurado como tal a lo largo de la evolución en el contexto de un medio social. La sociabilidad no es por tanto un accesorio añadido a un cerebro físicamente constituido y completo, sino que forma parte constitutiva de la organización física de este cerebro.





Lo propio sucede con “la tendencia específicamente humana a compartir con los demás la vida mental individual, las emociones las intenciones, las creencias, los conocimientos, etc.”

En el marco de la psicología, la teología y la filosofía ya se había intuido esta realidad. Por supuesto, no había manera de demostrarlo –como hace la neurociencia ahora–, pero los investigadores clásicos de estas áreas del conocimiento habían intuido un factor fundamental en el interior del ser humano que le impulsa a ver y a ir más allá de sí mismo. La teología lo intuyó como gracia de Dios; la filosofía como religiosidad; la biología como instinto de conservación; la psicología de la religión como dimensión emocional o “voluntad de sentido”.

Ahora bien, independientemente del nombre, se trata de un factor fundamental que permite al ser humano configurar una orientación en la vida. Es un factor desconocido que le lleva a romper el techo de la propia materialidad. Se trata de un impulso vital formidable, capaz de llevar a que cada hombre y cada mujer se relige a un objeto-centro que él o ella intuye como fundamental. Se trata de un factor poderoso que a partir de ahora denominaremos factor *ignotus*, o como dirían los anglosajones, *unknown factor*.

Este es un factor *ignotus* que los arqueólogos de la religión han rastreado desde hace décadas. “Parece que el llamado hombre de Pekín (*Sinanthropus pekinensis*) que vivió hace unos 500.000 años daba un trato ritual a sus muertos y, muy posiblemente, también conocía prácticas que hoy denominamos mágicas.”

Se trata de un factor *ignotus* poderoso, el cual explicaría que, frente a los misterios cada vez más intrincados que sigue imponiendo la naturaleza, ante la incapacidad del ser humano de controlar todos los procesos, ante la necesidad de amparo, ante la necesidad de sosiego, ante el dolor y el misterio de la propia vida y la muerte, el niño fuerbaachiano se libere de los grilletes de la razón y, al salir del letargo de la pretendida adultez, caiga en cuenta de que solo ha caminado un trecho que lo lleva a constatar que aún queda camino por andar y que la conquista humana por lo fundamental es una tarea aún inconclusa.

De este modo, la religión –como predicado de la experiencia vital y como otra manera de entendernos a nosotros mismos– sigue tan actual como la propia vida.

Finalmente, otorgar una funcionalidad a la religión implica demarcar una actitud mental metodológica y determinar un punto de partida capaz de salvaguardar una postura abierta, inclusiva y dialógica en la comprensión de la religión; dialógica, en cuanto los postulados no aspiren a convertir, convencer o vencer adversarios. En esta lógica, los interlocutores mantienen su autonomía, Son dueños de una acción comunicativa y una acción intencional que les permite intercambiar puntos de vista, creencias, sentimientos y experiencias.

Tal actitud metodológica ha de evitar o por lo menos hacernos conscientes, en la medida de lo posible, del impertinente religiocentrismo, de los teocentrismos y de los teologismos a ultranza que suelen asistir a quienes se disponen estudiar el tema religioso desprevenidamente.

Función de la religión en la vida de las personas

Antes se indicó que la religión, en sí misma, no conduce a ningún perjuicio del sujeto como han pretendido hacerla aparecer los protagonistas de la muerte de Dios, quienes la han cotejado con el opio y quienes han imaginado que su raigambre está constituido por los anhelos frustrados del ser humano.



La religión es como la medicina: el uso apropiado conduce a la salud, y por el contrario, el uso imprudente puede llevar a la muerte. Una religión mal orientada o manipulada puede acarrear estupidez y conducir a la desdicha, este tipo de percepción acerca de la religión ha sido expresado con maestría por el premio Nobel portugués José Saramago. Según él, “siempre tendremos que morir de algo, pero ya se ha perdido la cuenta de los seres humanos muertos de las peores maneras que los humanos han sido capaces de inventar. Una de ellas, la más criminal, la más absurda, la que más ofende a la simple razón, es aquella que, desde el principio de los tiempos y de las civilizaciones, manda matar en nombre de Dios. Ya se ha dicho que las religiones, todas ellas, sin excepción, nunca han servido para aproximar y congraciarse a los hombres; que por el contrario han sido y siguen siendo causa de sufrimientos inenarrables, de matanzas, de monstruosas violencias físicas pero una religión sanamente vivida y orientada logra apuntalar la vida humana en sus componentes fundamentales. Mill, al referirse a la utilidad de la religión se preguntó: “¿Qué influencia tiene en la mejora y en el ennoblecimiento de la naturaleza humana?”

En sus observaciones pudo constatar que ciertamente la religión tiene una función efectiva en la vida de las personas en el plano individual y colectivo. La religión es psicológicamente útil, en tanto sus promesas de recompensa eterna son necesarias para proporcionar soporte y cobijo al sujeto caído en desdicha. Es útil, en tanto imprime un carácter en las personas de inclinación religiosa; asimismo, es fuente de sentido a la vez que eleva la dignidad de la persona y enriquece la naturaleza humana.

Función de soporte y cobijo cuando las representaciones que fundamentan la vida se erosionan

¿Qué hechos fundamentan una funcionalidad de la religión de esta naturaleza? Por una parte, se encuentran los propios científicos que desde una actitud humilde y sincera admiten haber encontrado en la religión el soporte necesario cuando el vacío y el sinsentido los alcanzó en su contacto con la propia ciencia. Por otra parte, están los resultados de investigación con personas en situación de vulnerabilidad social extrema, como los casos de los judíos de los campos de concentración nazis y de las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia. Para unos y otros, la religión fue ese aliciente fundamental que, en un momento dado, marcó la diferencia entre la vida y la muerte.

Friedrich Schleiermacher, como científico, legó a la posteridad lo que la religión significó en su vida cuando los paradigmas existenciales heredados de su padre y de la sociedad se derrumbaron, pese a la ciencia.

...permitidme hablar de mí mismo: vosotros sabéis que hablar de religión no puede ser expresión de orgullo, pues ella se encuentra siempre llena de humildad. La religión fue el cuerpo maternal en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi vida juvenil y se preparó para el mundo, que todavía constituía para ella una realidad no descifrada; en la religión respiró mi espíritu antes de que él hubiera hallado sus objetos externos, la experiencia y la ciencia; ella me ayudó cuando comencé a examinar la fe paterna y a purificar el corazón de los desechos del pasado; ella permaneció en pie para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante los ojos vacilantes; me condujo a la vida activa; ella me ha enseñado a mantenerme a mí mismo, como algo sagrado, con mis virtudes y mis defectos, en mi existencia indivisa, y solo mediante ella he realizado el aprendizaje de la amistad y del amor.

Más tarde, en 1966, Antoine Vergote, al referirse al tema del sentimiento presente en la estructura de la experiencia religiosa, hizo referencia a la obra de Girgensohn, La estructura psíquica de la experiencia religiosa, derivada de veinte años de investigación de campo. Para este investigador, en términos de Vergote,



...la religión no consiste ni en un saber, ni en un actuar, sino en un sentimiento, esto es, una manera de ser sí-mismo sin representación. Este sentimiento excede el placer y al desagrado, caracterizándose por un vínculo personal muy fuerte (un lazo del yo) que se une a la idea de Dios. Sin embargo el sentimiento religioso no se refiere ni a la voluntad ni a las representaciones, por lo que el autor concluye que se trata de “un estado afectivo diferenciado” [...] (El sentimiento lo es todo; el nombre, solamente ruido y humareda); puede, por lo tanto, a guisa de conclusión, afirmar su acuerdo fundamental con Schleiermacher.

Entre Girgensoh y Schleiermacher hay una diferencia y un punto de encuentro fundamental respecto del objeto-centro hacia el cual orientaron su acción intencional. Para Schleiermacher, ese objeto-centro, esa fuerza, ese todo englobante fue el universo, mientras que, para Girgensoh, fue Dios. Los une la intuición de que, en el ser humano, habita un factor ignotus que denominan “intuición” o “sentimiento” capaz de religar al ser humano con su propio fundamental.

De aquí se desprende una religión que es tan solo la religación del ser humano con su objeto-centro fundamental. Éste es auxiliado por un sin pensar visceral fuente de conocimiento budista que aflora, como flor de loto, en el fango del “pienso luego existo” cerebral, tan mitificado y venerado por todas partes, en detrimento de la “intuición” y del “sentimiento” que –desde lo escondido– logran el milagro de conectar lo humano con lo inefable y lo sublime, independientemente de dónde se encuentren estos: si en el universo de Schleiermacher, en el Dios de Girgensoh o en el Dios judeo-cristiano de las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia.

Para Schleiermacher, “la religión fue el cuerpo maternal en cuya sagrada oscuridad se alimentó” su vida juvenil y lo preparó para encarar el mundo.

¿Qué ofrece el cuerpo de la madre a la vida que contiene en sus entrañas? No es preciso entrar en una descripción que es obvia, pero sí indicar que quien emotivamente, racionalmente e intencionalmente se religa y se refugia en un fundamental trasciende y se deja trascender, se siente acogido, cobijado, protegido, orientado y alimentado como el niño en el vientre de su madre.

Para personas en situación de vulnerabilidad social extrema, como las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia, la religión desempeña la misma función. Es más, al leer a Schleiermacher, es inevitable evocar la imagen sugestiva de los campesinos colombianos desplazados que narran su experiencia religiosa. Estas personas, después de haberlo perdido todo, se aferran a la religión como el pez a su fuente de agua.

Pese a toda la agresión, la humillación y el sufrimiento padecido durante el proceso de desplazamiento, exclaman que la religión es “todo” para ellos. Sin vacilar revelan: “Me quitaron todo; lo que no me pudieron quitar fue a Dios.”

Sin importar la “adversidad” que les haya caído encima, ellos, animados por una fuerza difícil de sospechar de dónde procede, se enfrentan a la vida con firmeza y positivamente.

Función forjadora del carácter en personas de condición religiosa

El término carácter se deriva de la palabra latina character y se refiere a “señal o marca que se imprime, pinta o esculpe en algo.” En sentido ético, el término character, hace referencia al “conjunto de



cualidades o circunstancias propias de una cosa, de una persona o de una colectividad, que las distingue, por su modo de ser u obrar, de las demás”. Como función de la religión se refiere a que ésta desarrolla un conjunto de cualidades propias de la “condición religiosa” de una persona, dándole un carácter específico a su obrar, su pensar y su explicación de la realidad, del sentido de la vida y de la muerte.

Desde una postura claramente “antipositivista, antimaterialista y antiobjetivista”, William James rescata la “experiencia” y el “sentimiento” como los puntales fundamentales de la actitud religiosa. Con esta premisa de fondo, en sus investigaciones pudo observar que la condición religiosa de una persona la constituyen “los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad”.

Así, el fruto maduro de la “condición religiosa” de una persona, respecto del carácter, es la santidad “El carácter santo es aquel para el cual las emociones espirituales son el centro habitual de la energía personal,” la cual, lleva al sujeto a:

...la sensación de vivir una vida más abierta que la de los pequeños intereses egoístas de este mundo, y la convicción, no solo intelectual sino sensible, de la existencia de un poder ideal.

La sensación de la continuidad amistosa del poder ideal con nuestra vida, y una rendición voluntaria a su control.

Una libertad y una alegría inmensas.

Un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía, hacia el “sí, sí” y lejos del “no”, por lo que respecta a las aspiraciones del no ego.

La religión incluye también [...] una seguridad y sensación de paz, y, en relación con los demás, una preponderancia de sentimientos amorosos.

La felicidad como función de la religión

Sigmund Freud (1856-1939) y Alfred Adler (1870-1937) son los científicos que rescatan, de manera especial, este tipo de funcionalidad de la religión. Freud, gracias al intercambio académico que mantuvo Romain Dolland, cayó en cuenta de un sentimiento religioso profundo que embarga a millones de seres humanos, el cual definió en los siguientes términos:

...sensación de eternidad; un sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo “oceánico”. Trataríase de una experiencia esencialmente subjetiva, no de un artículo del credo; tampoco implicaría seguridad alguna de inmortalidad personal; pero, no obstante, ésta sería la fuente de la energía religiosa, que, captada por la diversas iglesias y sistemas religiosos, es encauzada hacia determinados canales y, seguramente, también consumida por ellos.

Pese a que, en su artículo “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907), se refirió a “la religión como neurosis obsesiva de la humanidad,” y pese a decir que la “génesis de la actitud religiosa puede ser trazada con toda claridad hasta llegar al sentimiento de desamparo infantil”, Freud pudo intuir que no es indicado desproveer al ser humano de la religión, pues



...tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos. ("No se puede prescindir de las muletas [...]. Los hay quizás de tres especies: distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella").

Sin embargo, Freud también pudo observar que "definitivamente, solo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida." Según él, si preguntamos:

¿Qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil esquivar la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo.

Aquí la religión tiene una cuota significativa de participación. En esta misma perspectiva, Abraham Maslow observó que la religión puede ser factor de lo que él llama "experiencias-cumbre.

Las personas, de modo característico, durante y después de la experiencia- cumbre se sienten felices afortunadas y agradecidas. Una reacción frecuente es la de "yo no merezco tanto". Las cumbres no son planeadas o provocadas intencionalmente. Suceden sencillamente. Somos "sorprendidos por la alegría". Las reacciones de sorpresa, de sobresalto, de un dulce "shock de reconocimiento" [...]. Una consecuencia común es un sentimiento de gratitud hacia Dios –para las personas religiosas–, hacia el destino –para otras–, hacia la naturaleza, hacia la gente, hacia el mundo, hacia todo aquello que pueda haber contribuido a hacer posible tal maravilla.

En esta misma línea habría que citar El sentido de la vida humana de Alfred Adler. Aquí, desde una comprensión materialista de la vida asociada al evolucionismo darwiniano y en la que el cosmos (materia) sería el punto de ignición de dónde procede y a donde retorna la vida, "Adler afirma que estamos en el centro de la corriente evolutiva, pero ninguno de nosotros sabe cuál es el camino que se debe seguir"³⁶; nadie sabe cuál es el fin último de la evolución y de la existencia humana.

Si bien es cierto que la evolución parece caminar hacia una perfección última, nadie sabe dónde está el objeto primordial de dicha perfección. En este marco de comprensión, asoma en Adler una funcionalidad específica de la religión, en el sentido de advertir –como indica Richard Dawkins– unas "ventajas directas de la religión" en la vida del sujeto, que le ayudan a mitigar el dolor en relación con el estrés que genera la vida o –como diría Antonio Damasio– le ayudan a "mantenerse vivo".

Para mitigar la angustia que provoca tal incertidumbre, según Adler, el ser humano "ha realizado los más variados intentos para representarse este objetivo final de toda evolución humana" que finalmente desemboca en la noción de divinidad. "Dios abarca en su seno como un objetivo aquel movimiento hacia la perfección [...] en su acepción más pura podemos decir que en el concepto de la divinidad se ha conseguido la formulación concreta de la perfección."

Según este hallazgo, el ser humano, al tener clara la formulación concreta de la perfección, y en consecuencia, el objeto intencional fundamental de su vida, se hace a un sentimiento de paz y sosiego que le permiten disfrutar de una sensación de felicidad. En este mismo orden de ideas, Carl Gustav Jung (1875-1961), al referirse a Dios y a sus promesas, basado en sus investigaciones de campo, afirma que "el ser humano necesita positivamente ideas generales y convicciones que den un significado a su vida y le permitan encontrar un lugar en el universo".



En palabras de Jean Baptiste André Godine, la religión tiene el poder de compensar “necesidades importantes” en el ser humano y da seguridad. Ante el fin ciego de la vida promulgado por el materialismo, la religión propone un más allá cargado de promesas; de este modo, la religión es portadora de felicidad. En definitiva, “la religión permite vivir”. (Mafla, 2013)

Lectura 3

LA ESPIRITUALIDAD ANDINA¹⁰

Lic. Amalia Choque Mamani¹¹

La espiritualidad andina, es el culto a la Pacha y a los Apus que es practicada por millones de personas, contempla una serie de rituales y de valores cuyo centro es la naturaleza y la relación con todos los espíritus vivos, tiene una ciencia religiosa muy estructurada que constituye un verdadero camino de desarrollo espiritual para quienes la siguen similar a cualquier ciencia religiosa universal. La espiritualidad desde tiempos inmemoriales, el ser humano ha manifestado de diferentes maneras las creencias y prácticas de su vida espiritual. Manifestarse espiritualmente ha sido siempre una necesidad interior, al igual que el sueño, el hambre, la sed, y otros aspectos.

La auténtica espiritualidad de un pueblo constituye el cimiento más sólido para poder resistir a los vientos constantes y furiosos del colonialismo religioso, cultural y económico.

Los nombres, las personificaciones y símbolos de lo Sagrado, varían de una Nación a otra, vivimos gracias a la Tierra que nos acoge, los productos de la naturaleza que nos alimenta; en fundamental respetar a las Plantas y Animales; en contemplar y reconocer la importancia que tiene en nuestras vidas el Sol, la Luna, las Montañas, el Viento, el Agua, las Estrellas y vivir en armonía con Ellos.

En las cosmologías y cosmogénesis andinas todo tiene vida y la vida lo abarca todo; implica que todo tiene 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.


Esta génesis es comprendida a partir de la pareja primordial, masculino-femenino, arquetipo antropomórfico conectado al arquetipo de complementariedad. En este sentido, para la concepción andina del mundo, todo está marcado por esta relación reproductiva, todo puede ordenarse desde esta perspectiva, masculino-femenino, femenino-masculino, inherente a los procesos, fenómenos y prácticas vitales, esta vinculación reproductiva adquiere una configuración propia en los perfiles de la naturaleza, en las localizaciones de las figuras, imágenes, composiciones geográficas. El sol y la luna, la constelación de la Cruz del Sur y Orión, expresan esta complementariedad en el *Alaxpacha*.

Pacha es por lo tanto es el estado de las cosas, lo dado, el desenvolvimiento de los hechos en la contingencia de los seres vivos.

¹⁰ CHOQUE Mamani, Amalia (s/f). LA ESPIRITUALIDAD ANDINA. En: LOS VALORES Y ESPIRITUALIDAD ANDINA EN LA CULTURA AYMARA. Recuperado 17:00/11/06/2015 de <http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31193.pdf>

¹¹ Licenciada en Lingüística e Idiomas mención Lingüística y Lenguas Nativas. Carrera de Lingüística e Idiomas Universidad Mayor de San Andrés.





Tiene el significado de naturaleza, o sea todo lo que contiene la superficie terrestre; el cielo, espacio sideral o bóveda celeste; también el tiempo, es decir, el pasado, el presente y el futuro. Como verán, existen tres niveles de comprensión en una sola palabra (agua, aire y fuego).

Entre los aymaras, Pachamama merece gran respeto, se le ofrecen libaciones, en cualquier oportunidad en que se comparte comida y en todos los ritos del ciclo agrícola.

La tierra se constituye como los cimientos del cosmos, el fundamento de toda la realidad, el receptáculo de todas las fuerzas sagradas, que se manifiesta en montes, bosques, vegetación y aguas. Es el lugar y el tiempo, el espacio primordial. La tierra lo sostiene todo, es la base de la vida. La misma vida humana está ligada a la tierra de forma profunda. La tierra es matriz de vida. **ALAXPACHA-** es el mundo de arriba, del más allá o el cielo, es un mundo de luz, imperceptible a los sentidos, es el sol brillando en nuestro espíritu mundo de arriba, espacio sideral, morada de los dioses, difuntos y nobles- simbolizado por el CONDOR.

AKAPACHA- es el mundo real y visible en el que vivimos, es la dimensión sensible de nuestra existencia, lo que se ve, se escucha y es tangible al cuerpo físico, el mundo del placer y del sufrimiento, mundo del medio, la tierra misma, morada de los hombres-simbolizado por el PUMA.

MANQHAPACHA- es el mundo de abajo o el subsuelo es un mundo de tinieblas, de fuerzas poderosas e incontrolables. Si lo relacionamos al ser humano: cerebro, cuerpo y órganos interiores; mundo de abajo, el subsuelo, morada de los demonios- simbolizado por la SERPIENTE.

LA CHAKANA

Es el símbolo sagrado más importante de la tradición andina. Ligado a la constelación de la Cruz del Sur que para nuestros antepasados fue la guía que dio un orden y una orientación a sus vidas. Marca la vida cotidiana y ceremonial andina.

La Chakana representa la organización socio política y económica de los cuatro territorios pertenecientes al Pisisuyu o Tawantinsuyu, el cual se subdivide en los Ayllus del Aransaya (Posesión de arriba) y del Urinsaya (Posesión de abajo).

En la Cultura Andina tenemos como Símbolos Culturales, a las flores y plantas sagradas, a las aves, como el Kunturi (Cóndor), el Paka, el Mamani, el Luli y otros. Entre las fieras, tenemos el Puma, el Titi, el Qarwa, el Wari, el Allpachu y otros. Entre otros animales están también el Kirkincho, el Katari y el Amaru.

Por otra parte también tenemos, como símbolos nacionales y regionales, las montañas más sobresalientes de los Andes, como el Sajama, Illimani, Azuaya, Wayna Potosí, Illampu, el Tunupa y otras, que representan a fenómenos vitales de nuestros antepasados (Achachilas), llamados con el propósito de conmemorar cada periodo, la memoria de los héroes de nuestra historia y de la mitología andina.

Entre los monumentos y las ruinas arquitectónicas más importantes que hasta hoy se conservan en Tiawanacu y que tenían estrecha relación con las creencias y la religión se tienen: La Fortaleza de Akapana, el Palacio de Calasasaya, la Puerta del Sol, el Templete semisubterráneo, los Monolitos antropomorfos.



LA WILANCHA

Ha sido y sigue siendo la práctica religiosa de los aymaras. Al realizar un proyecto o una obra significativa como la construcción de una casa, una obra comunal, un templo, al realizar un viaje largo, como requisito tenían que realizar una wilancha o wilara de una llama como presagio de buen augurio, precedida de una ch'alla y acullico, además de otros ritos complementarios según sea el caso. Todas las ceremonias rituales se cumplen con la "ch'alla" en su inicio La aspersión de la sangre y la entrega de la "muntara" o "puntara", el sacerdote, "yatiri" o "phuqhiri", entra en comunión misteriosa y relación directa con la naturaleza comprendida entre la tierra y el macrocosmos.

RESPECTO

Está en el diario vivir con la familia y en la comunidad, como principio normativo, los mayores inculcan a los hijos el respeto que deben tener ante la persona menor y mayor, el factor fundamental es el *saludo*, algo muy importante en la comunidad. De igual forma en la conversación de mayores los niños o personas menores de edad no pueden participar, es decir interrumpir una conversación, porque significa mala educación y un mal comportamiento. Otro hecho importante es la honestidad, sinceridad, para ser acogido como persona, caso contrario nadie lo toma en cuenta; el respeto a la madre tierra (pachamama), a la naturaleza; respeto a los padres, y vivir en armonía en la comunidad.

Actividad pedagógica: establecer un grupo de personas como modelo que puedan realizar un diálogo enfocando los valores de respeto.

RELACIONALIDAD ANDINA

La relacionalidad andina lejos de ser sólo 'lógico', establece las categorías fundamentales de las cosas a partir del estudio de sus propiedades, aplicando el razonamiento inductivo y el deductivo, la interpretación de las temáticas de un texto. A pesar de la vivencia cotidiana de una modernidad *sui generis* en la que tradición y modernidad coexisten sin aparentes dramas ni conflictos, como aspectos permanentes, distintos y necesarios, de la misma realidad tales como la reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos, Las relaciones 'lógicas' (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica.


VALORES TRANSVERSALES Y PRINCIPIOS CULTURALES

En este acápite dentro de los valores transversales compromete a la elaboración de un plan de acción para el proceso de enseñanza aprendizaje, tomando en cuenta las características culturales (de lo conocido hacía lo desconocido) de su entorno para la organización del mundo andino. Así como la diferencia por sexo y la complementariedad que debe existir entre ambos. *Actividad pedagógica:* enfocar la wilancha, la limpia de canal, las fiestas de carnaval y otros.

Chacha- Warmi

Desde una perspectiva biológica es: *Chacha* = hombre; *Warmi* = mujer. Desde una perspectiva sociocultural es matrimonio: Unión de dos seres humanos opuestos, que rigen el modelo aymara como esposa y esposo (Gavilán 1996: 64).





Los aymaras perciben a la naturaleza y a la cultura en términos de opuestos simbólicamente sexuados.

Por ejemplo:

los cerros y la puna masculinos
la tierra, las pampas y los valles femeninos.

Plano mítico:

El Sol, el Pacha tata, los espíritus de ciertos cerros machos
Luna, la Pacha Mama, los espíritus de otros cerros hembras

Productos andinos:

La papa femenino
El maíz masculino

El hombre y la mujer establecen una dialéctica de oposición complementaria: ambos cooperan entre sí y conforman la unidad social, económica, ritual básica de la organización andina.

EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD

Este acto recíproco de condición mutua, donde el esfuerzo es recompensado por otro esfuerzo de la misma magnitud, esta reciprocidad suele ser económica (trueque), y la base es de dicho principio es el orden cósmico como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones con carácter recíproco, asimismo puede ser de orden familiar de parentesco, ecológica de restitución recíproca a la pachamama y otros, como la de ética y religiosa.

AYNI

El ayni, es una forma de trabajo, desarrollada en el ciclo agrario (siembra, cosecha). Es un intercambio de trabajo entre los grupos domésticos, es decir el préstamo de trabajo que una persona o grupo hacían a otro individuo o grupo, con la condición de devolver en una fecha determinada en la misma dimensión de tiempo y tipo de tarea. En realidad el **ayni** no involucra ningún tipo de rito ni ceremonia, y este **ayni** se podía eludir con la consecuencia de que este en lo futuro no podía pedir ayuda o colaboración de otro, concebía en sentido de reciprocidad, que lo dado se hacía con la condición de devolución.

MINK'A

La mink'a son las faenas colectivas en obras de bienestar de toda la familia extensa (ayllu), y está no se podía eludir más al contrario eran obligatorias. Estas relacionaban el vínculo de solidaridad, con el fin de resolver los problemas socio-económicos: canales de riego; construcción y cuidado de andenes; edificación de puentes; apertura y vigilancia de senderos; erección de templos y otras obras. En ellas participaban la familia íntegra munidos de sus herramientas.



MITA

La mita estaba ordenada, planificada y súper vigilada por el Estado, por mediación de sus administradores generando rentas cultivando sus tierras, cuidando su ganado, explotando sus minas y lavaderos, confeccionando piezas y objetos artesanales, y otros servicios, retribuyéndoles con alimentos y bebidas para lograr la satisfacción.

EL PRINCIPIO DEL EQUILIBRIO

Tiene relación con la estabilidad, concentración del pensamiento para la mantención de la postura, es decir tener un sistema de fuerza para obtener resultados.

En el matrimonio aymara se responde recíprocamente en bienes de prendas. En otro ejemplo, la esposa debería poseer tantas cabezas de animales como el esposo, para el equilibrio adecuado en la vida matrimonial.

EL PRINCIPIO DE CORRESPONDENCIA

Todo lo que tiene que ver con todo, relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. Describe el tipo de relación que existe entre macro – y micro cosmos: “tal en lo grande, tal en lo pequeño”. La realidad cósmica de las esferas celestes alaxpacha y akapacha (*como es arriba es abajo, como es abajo es arriba*) Pero también hay correspondencia entre lo cósmico y humano, lo bueno y malo, lo divino y humano, etc. Es factible en la gnoseología, la cosmología, la antropología, como en la política y ética.

EL PRINCIPIO DE COMPLEMENTARIEDAD

Se refleja en el complementario a través del ritual celebrativo, mediante un proceso pragmático (acción) de integración simbólica, cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino, son complementos necesarios para la afirmación de una entidad superior e integral. Este principio se manifiesta en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales.

URAQI

El suelo está constituido por “dos espacios complementarios”; espacio material y espacio espiritual con fuerzas y energías, basada en la concepción dual (material – espiritual).

Como ejercicio se puede visualizar el movimiento de los astros.

En el campo de la textilería:

El telar de tipo vertical de cuatro perfiles es diseñado para el uso masculino: *Chachataki*.

El telar de tipo horizontal de cuatro estacas es diseñado para el uso femenino: *Warmitaki*.

Las producciones textiles se realizan en telares que distinguen el género.

Por ejemplo, las mujeres producen prendas con diseños complicados como *awayu o llijlla*, ponchos, costales, frazadas, fajas, bolsas, etc.



Los hombres producen telas para la confección de prendas femeninas como faldas, blusas, también para varones como telas para ternos, pero en menor proporción respecto a la mujer (Arnold 1994: 105; Gavilán 1996: 78).

Podemos apreciar en este aspecto que la distribución de las tareas de producción textil es compartida entre ambos componentes.

PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

La relación de los seres humanos fundamentada en la igualdad, una persona se responsabiliza de algo o se hace cargo de otra persona conjuntamente con éste compartiendo los gastos, colmada por la caridad y con alcance social que tenga repercusión tangible en la comunidad, es decir se requiere dos personas, una necesitada y otra solidaria.

Ejemplo:

En servicios, la esposa debe brindar a su esposo con un poncho tejido por ella, mientras el esposo debe brindar con una manta tejida por él, lo cual responde a la reciprocidad aymara (Mamani 1989: 31).

PRINCIPIO DE FAMILIARIDAD

Se refiere a los conocimientos y experiencia con un organismo dado, la familiaridad no implica seguridad, implica disponibilidad de información, la cual es usada para analizar los efectos adversos con un organismo, y un rasgo específico en un medio ambiente específico en un medio ambiente determinado. (Organización Internacional de Epizootias, 1996).

CONCLUSIÓN

Los valores involucran componentes y principios como la complementariedad que tiene alcance a estructuras sociales; educación, comunicación, política, economía, ciencia, arte, y otras. La vida conyugal aymara y la estabilidad de **chacha-warmi** comprende el concepto de la dualidad andina inter-actuante, los componentes forman un cuerpo dual interdependiente, con un significado de valores propios del mundo aymara. Comparten los hábitos ideas, ritos, creencias y una serie de actividades, del mismo modo involucran el proceso del equilibrio, el principio de solidaridad, reciprocidad (suma qamaña) el vivir bien en paz y armonía.

El trabajo solidario coadyuva a realizar obras de caridad, contribuye a solucionar las necesidades del necesitado, desde esta perspectiva debería ser mucho mayor nuestro compromiso con nuestra sociedad.

Es necesario mencionar que para el aymara todo producto alimenticio es sagrado porque está constituido por los mismos elementos de la manifestación divina, y que son éstos los alimentos orgánicos que nosotros consumimos. Esa es la razón por lo que todos somos hermanos, para ser diferente tendría que alimentarse de piedras o metales y eso haría que no sea hermano. En la ceremonia Andina de armonización se utilizan productos naturales de los tres reinos de la naturaleza que generan mayor vibración armoniosa, como son las semillas, hojas, flores, tallos y raíces de diversas plantas; tierra y diversos metales que corresponde a los minerales, y de origen animal ingresan la materia grasa, lana, pluma de alguna ave o sullu de auquénidos.



Existen cuatro ceremonias diferentes las dedicadas al fuego, a la tierra, al aire y al agua, por ello también habrá cuatro sacerdotes diferentes, aquellos que tendrán mayor facilidad para poder conectarse con cada uno de dichos elementos.

Lectura 4

HIEROFANIAS DEL ANÁHUAC¹²

Guillermo Marín

Los antiguos mexicanos forman parte de una sola civilización, por más culturas diferentes que han existido en tiempo y espacio en el Anáhuac. Lo que implica, fundamentalmente, que compartieron una misma matriz filosófica cultural.

Este conjunto de ideas que explica la vida y la muerte y su relación con la naturaleza, el universo, así como el sentido sagrado y divino de la existencia, en lo fundamental, no es muy diferente de las otras cinco civilizaciones Madre del planeta. En efecto, cuando un ser humano o un pueblo han llegado a un estadio superior de desarrollo, cuando han satisfecho las necesidades básicas de subsistencia material, necesariamente buscan darle significado a su vida y trascender su existencia en el plano espiritual, sagrado y divino. Porque la toma de conciencia de un mundo real y significativo se halla en íntima relación con el descubrimiento de lo sagrado.


Aunque la agricultura se inventa en el Cem Anáhuac hacia el sexto milenio antes de la era cristiana, la Cultura Madre aparece decantada y con su propia personalidad, entre los estados de Veracruz y Tabasco alrededor del año mil quinientos a.C. Los olmecas nos dejaron testimonios de las bases de lo que será la civilización del Anáhuac. En el Período conocido como Formativo o Preclásico, los Viejos Abuelos desarrollaron y perfeccionaron los sistemas: alimentario, de salud, de educación y de organización social, que serán los cimientos estructurales de donde se desprenderá lo que más adelante se conocerá como Período de Esplendor o Clásico, que comprende del 200 a.C. al 850 d.C.

Los toltecas llevarán al cenit civilizatorio el proyecto filosófico del Cem Anáhuac que iniciaron los olmecas. Testimonio de esta continuidad “filosófico-cultural-sagrado-divina” la podemos apreciar en la iconografía, que nos presenta los diseños y símbolos fundamentales que dejaron esculpidos, labrados, pintados o bordados: como el quincunce, la serpiente emplumada, el jaguar, el águila y la dualidad divina a partir del par de opuestos complementarios que “humanizan” al mundo y que se observan claramente a través de dos perfiles encontrados de dos serpientes o dos quetzales. Y por supuesto el sistema constructivo de pirámides truncadas, juegos de pelota, patios cuadrados flanqueados por cuatro habitaciones, estelas, esculturas en tres dimensiones y un largo etcétera, que llegará casi intacto y con pequeñas variantes hasta la misma llegada de los españoles.

Poca gente observa estas similitudes que se mantuvieron por lo menos durante tres milenios, no solo en el Cem Anáhuac, sino que asombrosamente, lo comparten todos los pueblos indígenas desde Alaska hasta Tierra del Fuego; pero que la visión eurocentrista y colonizadora nunca ha aceptado que en estas tierras existían antes de la invasión, pueblos con una civilización mucho más adelantada que la europea de aquellos tiempos. Y lo que también es importante señalar, que todos los pueblos compartían una misma matriz “filosófica-cultural-divina-sagrada”. Los colonizadores siempre han estudiado a los pueblos

¹² MARIN, Guillermo (). Hierofanías del Anáhuac. Recuperado a 15:00, 17, 06, 2015 de: <http://www.toltecyotl.org/tolteca/index.php/2014-03-30-23-46-16/libros/808-hierofanias-del-anahuac>





y culturas invadidas por sus diferencias, no por sus semejanzas. Las cuales son muchas y muy asombrosas.

Pero el punto de este ensayo es la necesidad de conocer la estructura del pensamiento filosófico-religioso del Anáhuac, para que a partir de su esencia y su raíz, podamos entender y visualizar el tronco y la fronda del proyecto civilizatorio que eminentemente es de carácter sagrado y divino. Este desafío es fundamental para entender de raíz nuestra civilización Madre y acabar para siempre la paupérrima visión colonizadora. La Hermenéutica del México Antiguo se nos presenta como una próxima tarea urgente a emprender.

Nuestros antepasados más remotos, después de haber logrado satisfacer las necesidades básicas de subsistencia, enfocaron toda su capacidad, talento y sensibilidad para trascender los limitados espacios materiales de la vida y penetrar a los insondables campos del Espíritu Humano, el Universo y llegar a la fuente primigenia, es decir, despegarse del mundo profano y entrar al universo de los sagrado y de lo divino. La toma de conciencia de la sacralidad del mundo y de la vida, liberan al ser humano de su estado animal-profano, donde satisfacer sus necesidades materiales es todo cuanto existe en el limitado perímetro de su existencia elemental. La conciencia de un mundo sagrado y la sacralidad de la vida humana permitieron a los Viejos Abuelos crear su portentoso universo cultural. La conciencia de lo sagrado fundamenta ontológicamente la existencia de la Civilización del Anáhuac. El Anáhuac empieza a ser “mundo”, en la medida en que se devela su sacralidad y el ser humano deja de ser un animal con necesidades básicas materiales, hasta que toma conciencia de su potencial espiritual, su sacralidad y su misión en la vida y el universo.

Lo hicieron los egipcios, los mesopotámicos, los chinos, los indios y por supuesto que también lo hicieron nuestros Viejos Abuelos.


Este conocimiento es el legado más importante que hemos heredado de miles de años de evolución y desarrollo humano. A este conocimiento los Viejos Abuelos le llamaron TOLTECÁYOTL y se entiende como el legado más importante de los toltecas. La incapacidad para entender lo máspreciado de nuestro legado histórico-cultural, deviene en parte, de que actualmente vivimos en una cultura materialista, desacralizada y pragmática; y por supuesto, por el colonialismo mental, cultural y espiritual en el que hemos vivido los últimos cinco siglos.

Las bases de este conjunto de ideas es que la tierra es un ser vivo con conciencia y vive ciclos cósmicos. Que el ser humano y la Tierra están en íntima relación interdependiente. Que en la búsqueda de la perfección humana, la tierra sufre cataclismos y que reinicia de nuevo, con la experiencia acumulada del ciclo anterior. De esta manera, el sentido histórico es cíclico y no lineal. Este concepto se explica en el mito de la creación del Quinto Sol. El tiempo deja de ser ordinario y pasa a ser sagrado en la medida de que el ser humano toma conciencia de su responsabilidad y su misión en el mantenimiento del equilibrio energético y la pureza espiritual que debe de alcanzar.

Existe una fuente suprema de la energía creadora, invisible, impalpable, innombrable, que se inventó así misma. Este principio creador tendrá muchas advocaciones diferentes y representaciones parciales de su grandeza. Estas múltiples manifestaciones sacras los europeos las han traducido como “dioses”, pero no lo son. Pues en verdad actúan como representaciones parciales de la sacra totalidad.

De esta manera tenemos “expresiones parciales” de lo inconmensurable. No son dioses en el sentido Occidental, sino manifestaciones fragmentadas de una misma totalidad. Así que el Sol, la Luna, Venus, La





Vía Láctea, el agua, el viento, el fuego, la dualidad, la serpiente emplumada, el jaguar, la serpiente, entre otros, son solo símbolos metafóricos de la divinidad que entra en contacto con los humanos y el mundo profano.

Existen siete puntos cardinales de la existencia humana. El ombligo o centro unificador del universo. Los cuatro rumbos de la existencia dirigidos a los cuatro puntos cardinales. Cada uno de ellos tiene un significado filosófico, religioso y esotérico. El cielo que cuenta con trece niveles hacia el cenit y el inframundo que posee nueve niveles hacia las profundidades.

El ser humano realiza su existencia material entre los primeros cinco puntos. Empieza a ser “trascendente” en la medida que toma conciencia de su potencial espiritual. En ese momento nace la historia y la cultura. Si logra equilibrar el par de opuestos complementarios que surgen de la relación Norte-Sur y Oriente-Poniente en el “centro unificador”, logrará la elevación y trascendencia. Pero si desarrolla más alguno de los opuestos complementarios, el desequilibrio lo arrastrará al abismo de la estupidez humana. De esta manera la búsqueda del “equilibrio” resulta uno de los elementos fundamentales para entender esta filosofía y su íntima relación con el quince, macuilxochitl o la cruz de Quetzalcóatl, revelaciones de una interpretación filosófica, religiosa y sagrada del Anáhuac.

El ser humano fue creado por el sacrificio de “los dioses”. Por ello se nombra “masehual”, que significa “merecido del sacrificio de los dioses” y en consecuencia su vida será un sacrificio espiritual permanente. El ser humano encuentra un significado a su vida, más allá de tener comida, vestido y techo. El mundo material profano es solo un medio para penetrar al mundo espiritual sagrado. Es precisamente la toma de conciencia de la sacralidad y la divinidad lo que nos hace humanos. Aquí se encuentra la base de nuestra civilización. Los dos grandes objetivos existenciales que tiene el ser humano son el de ayudar a los dioses al sostenimiento del universo y el de trascender su existencia material en el plano espiritual. Sin esta misión la vida del ser humano no tiene ningún sentido.

Del primero diremos que a diferencia de la cultura Occidental, donde Dios ha creado a su imagen y semejanza al ser humano y le entrega a la Tierra y todos los seres que en ella viven para su dominación, explotación y transformación. En cambio, los antiguos mexicanos interpretan a la Tierra como su “madre querida” y se ubican como sus pequeños hijos. Tienen como obligación, no solo velar por preservarla y mantener el equilibrio original, sino también “humanizarla” a partir de la energía espiritual que puede producir el ser humano a través de una vida virtuosa.

Este aspecto es muy importante. La humanización del mundo implica darle un sentido sagrado y divino “a todo lo que nos rodea”. Es solo el ser humano, quien puede hacer este milagro a partir de su potencial espiritual. Este es uno de los propósitos más importantes de la civilización del Anáhuac. Una misión que rebasa con mucho a un solo individuo, a un pueblo y a muchas generaciones. El concepto de una responsabilidad histórica y colectiva, seguirá viva aún en el periodo Postclásico decadente, aunque transgredido por las reformas ideológicas-religiosas del cihuacóatl mexicana llamado Tlacaélel. Y nos explica cabalmente como fue posible realizar proyectos constructivos de más de un milenio de duración, como el caso de Monte Alban, que inició su construcción en el año 500 a.C y fue abandonado mil trescientos cincuenta años después en el 850 d.C.

El segundo objetivo civilizatorio es la búsqueda individual de la trascendencia existencial a partir de un trabajo muy decantado y difícil, que implica el dominio y conocimiento de sí mismo a partir enseñanzas muy sofisticadas de carácter hermético. En el que básicamente se toma al mundo y a los seres humanos como cargas energéticas y productores de energía.



A este segundo objetivo le llamaron los toltecas simbólicamente “La Guerra Florida”. Los valientes que la emprendían se les llamaban “guerreros” y según su carga energética podían ser águilas o jaguares. Sus armas eran “flor y canto”, entendidos como belleza y sabiduría. El objetivo supremo de los guerreros de la muerte florecida era “hacer florecer su corazón” y darse como alimento espiritual a su pueblo.

Es importante apuntar que los Viejos Abuelos mantenían una cohesión social muy sólida y estratificada. Que existían “el ala y la cola” de la sociedad integrada por masehuales. Personas que vivían su vida de manera común y corriente. Campesinos, artesanos, servidores públicos y lo que podríamos identificar como especialistas en la medicina, la construcción, el arte, la ecuación, la religión, etc. Guiados por las sólidas bases sociales, religiosas y morales que les proporcionaban una reducida elite de personas que se dedicaban totalmente a el estudio, la investigación y sistematización del potencial espiritual-energético del ser humano. Estas elites vivían en los alrededores de los que hoy conocemos como “zonas arqueológicas”, que nunca fueron ciudades, palacios o fortalezas, como las mentes colonizadas e ignorantes presuponen en la “historia oficial”.

Lo que no han querido aceptar los colonizadores, es que los Viejos Abuelos poseían una profunda y decantada sabiduría humana. Tan importante como las producidas por las civilizaciones de Egipto, China o India. Que su proyecto civilizatorio estaba más allá de “la dominación y explotación” del mundo material. Que el potencial de su sabiduría estaba enfocado a alcanzar la aspiración más elevada de la conciencia humana. Nos referimos a trascender al plano divino y sagrado de la existencia a partir del desarrollo espiritual.

Los colonizadores desde el Siglo XVI hasta hoy, no aceptan que los pueblos originarios y los hijos de sus hijos posean la “condición humana” y por supuesto, mucho menos reconocen el grado de desarrollo material que tenía la civilización del Anáhuac. Aún en el siglo XVI y en pleno Periodo Postclásico decadente los pueblos del Cem Anáhuac tenían mucha mayor calidad y nivel de vida que los pueblos europeos. Esta es una inmensa verdad que los “investigadores” no han querido ver y que echa por tierra todo el discurso cientista colonizador de la inferioridad cultural de los invadidos y conquistados. Veamos por qué:

La alimentación de los Viejos Abuelos era de mayor calidad nutricional y variedad. Poseían la “chinampa” que implica la más alta tecnología humana hasta nuestros días, para hacer producir intensivamente a la tierra todo el año. Inventaron el maíz a partir de las transformaciones biogenéticas que le hicieron al pasto llamado Teozintle. El sistema de salud había llegado a niveles de excelencia. Las trepanaciones, así como la sabiduría de lo que hoy llamamos herbolaria y el uso de las “plantas de poder” llegaba a todos. El concepto de higiene personal, habitacional y urbana, era más avanzada que en nuestros días. El sistema educativo encontrado en 1519, era muy superior al europeo. La educación popular tenía tres milenios y en europea apenas inició en 1596. Los Viejos Abuelos vivían en una civilización escolarizada que duró milenios antes de la invasión. El sistema de organización social y régimen jurídico era tan eficaz y eficiente, que ha sobrevivido hasta nuestros días en el sistema de cargos de las comunidades indígenas y campesinas del México contemporáneo.

El mundo “material” del Anáhuac era mucho muy superior al europeo. El concepto de urbanismo que encontraron los invasores en la Gran Tenochtitlán en el siglo XVI, solo lo llegaron a tener las ciudades europeas hasta muy entrado el siglo XIX. Agua potable, el sistema reticular de las calles, calzadas, avenidas, canales, puentes, uso comunitario y gratuito del transporte, escuelas, hospitales, mercados, bibliotecas, museos, zoológicos, canchas deportivas, centros culturales, oficinas administrativas y un vasto etcétera.



Pero el “mundo material” es solo un espejismo para las conciencias decantadas. Cuando un individuo o un pueblo han llegado a un nivel de desarrollo existencial, buscan traspasar las sólidas murallas del limitado mundo material y penetran al inconmensurable y maravilloso mundo del Espíritu, de lo sagrado y de lo divino de la existencia. El mundo material es solo la base de despegue que requiere el “mundo espiritual” para trascender. Lo importante de la herencia de nuestros Viejos Abuelos es precisamente la sabiduría que se acumuló durante siete mil quinientos años para trascender nuestra existencia en el plano espiritual y que nuestros colonizadores no han podido ver por dolo y mucho menos comprender por incapacidad.

La riqueza cultural, nuestro mayor Patrimonio Cultural, no esta en las “ruinas materiales” de las llamadas zonas arqueológicas, ni en los “tesoros” que están guardados en los museos de todo el mundo. El gran logro cultural de nuestra civilización Madre se encuentra depositado en el corazón de cada uno de los hijos de los hijos de los Viejos Abuelos. El Tesoro esta dado en “flores y cantos” que viven en nuestro “Ser espiritual”. En los sentimientos y en los pensamientos que como flores y cantos pueden ayudarnos a trascender este precario y caótico mundo material en el que ahora vivimos.

Es de esta forma que la TOLTECÁYOTL se nos revela como el potencial cultural más importante que hemos heredado de nuestros antepasados. La sabiduría sistematizada sobre la fuerza del Espíritu que está agazapada en el mundo cotidiano, en la llamada Cultura Popular, en los valores y principios de la educación familiar. Esta milenaria sabiduría, que vive refugiada en las tradiciones, fiestas, usos y costumbres, es la que nos sigue dando “un rostro propio y un corazón verdadero” y es la que nos puede conducir a la liberación del oscuro, grotesco y deshumanizado mundo material en el que hemos caído estos últimos cinco siglos.

Hasta ahora los investigadores solo han hecho arqueología e historia del mundo material y profano del México antiguo. Son tiempos en que los hijos de los hijos de los Viejos Abuelos hagamos arqueología del espíritu e iniciemos la reconstrucción de la historia sagrada del Anáhuac.

Es necesario investigar, reordenar la información y crear nuevos conocimientos a partir de acercarse a las manifestaciones de lo sagrado y de lo divino que nuestros Viejos Abuelos nos dejaron, no solo en vestigios materiales, sino también en símbolos, mitos, ritos, tradiciones, leyendas, fiestas, usos y costumbres. Tanto en el Patrimonio Cultural tangible como en el intangible. Tenemos que entender que somos una sola civilización que sigue manteniendo su permanente y necesaria continuidad a lo largo de ocho milenios.

La pérdida de la memoria histórica por los procesos de colonización es solo superficial y muy temporal. La esencia sagrada de nuestra civilización, sus valores y principios siguen vivos y vigentes en cada uno de los individuos, familias y pueblos que la conforman. El colonizador nos ha tratado de hacer pensar que no existe ninguna conexión entre los Viejos Abuelos y los mexicanos contemporáneos. Que el pasado indígena esta total e irremediamente perdido y extinto. Pero indudablemente seguimos siendo la misma civilización, solo que ahora potencialmente más enriquecida por cinco siglos de apropiaciones e intercambios culturales con otros pueblos del mundo.

Nuestra potencial cultural seguirá latente hasta el momento que tomemos plena conciencia de nuestra riqueza espiritual, a partir de recuperar la memoria histórica.



El legado más valioso que poseemos de los Viejos Abuelos indiscutiblemente es la espiritualidad y el misticismo con el que interpretamos el mundo y la vida. Esta visión sagrada y divina se encuentra atesorada en la TOLTECÁYOTL y representan las hierofanías del Anáhuac.

ACTIVIDADES

Problematización de las Lecturas de Trabajo del Tema1:

Actividad 1


En el siguiente cuadro se presentan cuatro preguntas problematizadoras sobre las Lecturas de Trabajo:

- MAZDEISMO: EL ORIGEN DE LAS GRANDES RELIGIONES, GUSTE O NO.
- EL ORIGEN DEL COSMOS.
- LA ESPIRITUALIDAD ANDINA.
- HIEROFANIAS DEL ANAHUAC.

No.	PREGUNTAS PROBLEMATIZADORAS	RESPUESTAS
1	Sobre el contenido central de la Lectura 1: ¿cuál tu pensamiento después de la lectura?	
2	¿Qué elementos se recomendaría para un diálogo entre las posiciones evolucionista y creacionista?	
3	Luego de haber reflexionado sobre las lecturas del Tema 1, ¿en cuál de ellas estaría comprendido la espiritualidad andino – amazónico – chaqueña?	
4	Es de conocimiento general el enfrentamiento por el control de Jerusalén denominado Guerra Santa ¿Siendo el amor al prójimo una de las bases de la religión católica, cómo se explica ese enfrentamiento?	



Actividad 2. Observamos atentamente el CUADRO 1¹³ a la que titulamos “Antropología de la Religión” y escribimos un comentario, en el espacio destinado a ello, sobre el objetivo y la manera de utilizarlo en determinado contenido del Área.

CUADRO 1 ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN	
COMENTARIO	

Tema 2: Invasión y desestructuración cultural y espiritual

Preguntas Problematicadoras

¿A lo largo de la historia, existió y/o existe resistencia la religión impuesta durante la invasión?

¹³ Recuperado a 16:00, 16, 06, 2015 de:

<http://int.search.myway.com/search/AJimage.jhtml?&searchfor=ORIGEN+DE+LAS+RELIGIONES&p2=%5E0D%5Exdm380%5ETTAB02%5Ebo&n=781b41b4&ss=sub&st=tab&ptb=E5023272-5A45-4851-B02D-1DDAFE003363&tpr=sbt&imgsize=all&safeSearch=on&imgDetail=true>



¿Cómo vivían su espiritualidad los pueblos del Abya Yala, antes de la llegada de los españoles?

¿Qué elementos sobresalen en la práctica de su espiritualidad en los pueblos de Abya Yala?

¿Qué elementos religiosos novedosos trajeron consigo los españoles para desestructurar la espiritualidad de los pueblos del Abya Yala?



Lecturas de trabajo para el Tema 2

Para este tema se presentan dos Lecturas de Trabajo:

- EL DESASTRE DE LA DOCUMENTACIÓN INDÍGENA DURANTE LA INVASIÓN-CONQUISTA ESPAÑOLA EN MESOAMÉRICA.
- IDOLATRÍA.

Lectura 1

El desastre de la documentación indígena durante la invasión-conquista española en Mesoamérica Felipe Meneses Tello (MÉXICO)

La devastación y represión en torno de la cultura documental indígena

Como se sabe, el Estado colonial español implantó en Mesoamérica un orden social (Nueva España) que se tradujo en una sucesión de catástrofes, imposiciones, angustias y trastornos respecto a las formas de acumular el conocimiento nativo, sabiduría registrada a través de la escritura jeroglífica. Por esto no hay que perder de vista la otra versión, la que infiere con meridiana lucidez el historiador Miguel León-Portilla en sus libros *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista* y *El reverso de la conquista*. Este mismo autor en otra de sus obras es elocuente al escribir:

La conquista española y lo que a ella siguió, alteró profundamente la cultura indígena y trastocó de modo particular sus formas de saber tradicional y los medios de preservación de sus conocimientos religiosos, históricos y de otras índoles. Sin exageración puede afirmarse que acarreó la fractura y a la postre la muerte de un sistema de preservación de conocimientos con raíces milenarias. (León-Portilla; 1996, p. 13).

En este sentido, el proceso de la Conquista no es un asunto menor que deba pasar inadvertido, puesto que fue el fenómeno causante del estrago que provocó el daño entorno de la estructura social que los pueblos originarios habían construido para conservar su memoria documental. Una estructura en que se creaban las relaciones sociales entre los grupos sociales y las instituciones sociales de aquella época. El quebranto que produjo el atropello de la invasión española en Mesoamérica fue absoluto. Esta percepción rotunda la comparte otro historiador que se ha ocupado sobre el tema desde un punto de vista crítico:

El primer efecto de la Conquista sobre la memoria indígena fue la destrucción del sistema estatal que recogía y propagaba el pasado por medio de los códices [...]. Al desaparecer las instituciones que antes almacenaban la memoria se perdieron también los instrumentos que aseguraban la transmisión de una generación a la siguiente. Otro efecto de la Conquista fue la represión de la antigua memoria. Desde la invasión europea la transmisión del pasado indígena se produjo en un clima de hostigamiento que ahogó las formas de recordación que disentían de las impuestas por el vencedor. (Florescano; 1999, p. 232).



La autoridad invasora recurrió, como testifica la historia, cada vez más al uso de la fuerza bruta, a la agresión sistemática, motivo por el que la afección respecto a la cultura documental indígena sería importante para crear las condiciones necesarias de un poder colonial, cuyos fundamentos característicos serían la explotación y la violencia; el despojo y el crimen durante tres siglos. El desenfreno de España por expandir su razón cultural abarca la devastación y represión de la cultura documental indígena, constituida por las formas de pensamiento en el contexto y en la vida de los antiguos mexicanos. Sobre este asunto, se puede ampliar y profundizar cuando se escribe:

Mucho de lo que para los indígenas debió ser su viejo legado se perdió entonces para siempre. Hubo quemaduras de libros picto-glíficos, destrucción de templos, estatuas de dioses y otros monumentos. A raíz de la conquista era riesgoso hablar de libros y de los monumentos con inscripciones y estatuas de dioses. Mencionarlos y poseerlos significaba aparecer como idólatra y atraerse el castigo y la destrucción de esos vestigios testimoniales. (León-Portilla; 1992, p. 136).

Las quemaduras de manuscritos jeroglíficos fueron el símbolo del exceso de los conquistadores y la pesadilla de quienes serían derrotados. El hombre mesoamericano perdió así su memoria en medio de lo horrible de todo aquello que para él significó la desgracia de la llegada de los invasores. El clima social del México antiguo se impregnaría de pesimismo y desastres, pues la aniquilación de su cultura superior, hasta entonces desarrollada, sería arrasada con especial frenesí. La riqueza de la documentación escrita, basada en un sistema de escritura pictográfica, durante el proceso de la invasión-conquista fue severamente trastocada. La destrucción de la cultura pictográfica de la sociedad indígena prehispánica, referente a esas mismas coordenadas de tiempo y espacio, se comprende desde otra óptica cuando leemos:

Cierto es que varios de los cronistas, indígenas y españoles, que hablan de las amoxcalli, dan luego testimonio del trágico acabamiento de las mismas y de la gran mayoría de los viejos libros, los que llamaban “códices”. [...] en tanto que hubo quemaduras y destrucción de los amoxtli, libros o pinturas, también se dejó sentir un interés por conocer esas “antiguallas”. (León-Portilla, Miguel. “Presentación”. En: Mathes, Miguel; 1982, p. 7).

Cabe mencionar que Amoxcalli, en el ámbito de la sociedad mexicana, significaba «la casa de los libros». Algunos autores se refieren indistintamente a esa especie de espacios como bibliotecas o archivos. Recintos en donde los documentos primitivos conocidos como «códices», daban testimonio del desarrollo cultural de la civilización náhuatl; espacios en donde los sabios (tlamatinis) y escribas (tlacuilos) indígenas, conocedores de la escritura tradicional cultivada en esa región mesoamericana, se encargaban de registrar y conservar su historia; lugares donde los tlacuilos eran los responsables de “escribir pintando” o de “pintar escribiendo” los códices sobre temas de toda naturaleza. Palabra cuya raíz en latín, *codex*, significa “libro manuscrito”; expresión que se generalizó para denominar los documentos pictográficos que fueron elaborados por la civilización indígena de Mesoamérica. Y, en efecto, hoy en día se le llama código a lo que en la documentación colonial sobre el México prehispánico escrita en náhuatl se llama amoxtli; en maya, *pik hu'un*; en mixteco, *tacu*, y en general los españoles llamaron pinturas de los indios.

La toma y demolición de los edificios, por parte del ejército conquistador, en donde se hallaban los espacios destinados a conservar la memoria de aquellos pueblos originarios de México, fueron hechos que produjeron la devastación de una gran cantidad de acervos documentales de esa índole; los “autos de fe” fue otro de los procedimientos que los frailes españoles llevaron a cabo con particular delirio para



aniquilar lo que ellos consideraron categóricamente como “obras del demonio”. En efecto, el bello colorido y los extraños caracteres de los auténticos libros autóctonos mayas hicieron pensar que se trataban de objetos que “contenían mentiras del Diablo”. La misma opinión se generó respecto a los textos de los pueblos nahuas:

La Conquista y la destrucción que vino aparejada con ella dieron muerte a ese doble sistema de historia [escrita y oral]. Proscrita la cultura náhuatl, porque se pensó ser obra del demonio, se quiso suprimir lo que constituía la conciencia misma de esa cultura: sus códices, sus cantares y poemas. (León-Portilla; 1968, p. 71).

Si los historiadores y antropólogos al investigar en torno de los códices prehispánicos usan las categorías de libros manuscritos, libros pictográficos, libros mesoamericanos, entre otros conceptos, entonces es viable referirse a esta «documentografía prehispánica» con el término de «bibliografía indígena mesoamericana». A continuación maticemos el fenómeno de devastación de esta «bibliografía pictográfica» de manera más pormenorizada.

Los hábitos devastadores del aparato de coacción religiosa


Respecto a la brutalidad extrema en asunto de quemar libros, cabe mencionar que los conquistadores espirituales llegados a Mesoamérica traían amplia experiencia. La España católica en el siglo XV había ordenado consumir en la hoguera, sin exagerar, millones de libros. Así, acervos de libros pertenecientes a judíos y moros fueron consumidos en el fuego. Y al libro prohibido se sumó el libro quemado, y en uno y otro caso los responsables no sabrían deslindar con certeza lo positivo o negativo, lo trascendente o vacuo, lo baladí o profundo del contenido de una cantidad incalculable de material documentográfico. La ignorancia y el fanatismo fueron las estrellas polares que guiaban a los destructores de libros y bibliotecas. Con este poder de percepción, los mismos hábitos devastadores del aparato de coacción implantado en tierras de la América prehispánica son los que se practicaron. Las objeciones religiosas, morales o políticas eran los motivos que orillaban a reducir a cenizas la memoria, el conocimiento, la información. Los feroces biblioclastas o destructores de libros venidos de Europa serían los autores intelectuales y materiales que los historiadores y antropólogos no cesan de señalar de manera explícita.

De este modo, a consecuencia de una evidente ignorancia, algunos frailes dieron rienda suelta para ejecutar, con tea en mano, espectáculos dantescos que debieron producir una gran angustia y desolación en el espíritu indígena. La brutalidad extrema propició que prácticamente no quedara rastro de esos vestigios institucionales e instrumentales tras la invasión-conquista militar-religiosa. En torno de esta catástrofe, se sabe que durante “el sitio de México [Tenochtitlan], en 1521, se destruyó casi por completo la ciudad y por tanto un número incalculable de documentos” (Baudot; 1979, p. 32). Se pulverizaron así fuentes testimoniales de primera mano que los conquistadores jamás supieron determinar con exactitud si el contenido era o no importante. Respecto a la agresión militar de manera más explícita se asevera:

Los amoxcalli o casas de libros de Tenochtitlan y Tlatelolco desaparecieron violentamente bajo el fuego y la acción de los zapadores durante el asedio. Las de Texcoco, múltiples veces ensalsadas por propios y extraños, soportaron la doble conquista. (Historia de México; 1975. p. 212).

Las casas de libros o bibliotecas inherentes a la cultura náhuatl pueden ser consideradas, en el estado actual de nuestros conocimientos, como las primeras instituciones documentales de la gran civilización





indígena de Mesoamérica; como el rasgo dominante de la cultura documental nativa de esta región. La existencia de esos espacios, destinados a la acumulación, conservación y uso del saber autóctono, rebosantes de manuscritos, ilustra la tendencia del espíritu de esos pueblos; la Conquista española haría desaparecer por completo tales lugares propios de los sabios, de los indígenas especializados en interpretar los signos y los números. Respecto a la acción demoledora de los conquistadores espirituales, se afirma que los frailes franciscanos, encabezados por Juan de Zumárraga:

[...] viendo en los códices figuras del mal y para quitar la idolatría al pueblo, se apoderaron de los archivos de Tenochtitlan y Tlatelolco, incendiando con ellos una hoguera del tamaño de un monte que ardería por espacio de ocho días. (Rayón; 1854, p. 979).

Con este telón asolador de fondo, la historia acusa a Diego de Landa, otro miembro de la orden franciscana, como uno de los mayores destructores de códices prehispánicos. El fanatismo religioso de ese fraile lo incitó a quemar en un auto de fe, realizado el 12 de julio de 1562 en la ciudad de Maní, una cantidad enorme de libros nativos referentes a la civilización maya. Según información registrada en Wikipedia, se calcula que el autor de la Relación de las cosas de Yucatán fue el responsable, el principal artífice, de incinerar 70 toneladas de libros que contenían todos los asuntos de esa cultura milenaria que se generó en el sur-sureste de México. Mientras que en otra fuente sobre el mismo acontecimiento se afirma: “[...] miles de códices fueron destruidos por los conquistadores españoles; fray Diego de Landa quemó cien mil códices mayas” (Arizpe y Tostado; 1993, p. 69). Acaso en el marco del terror sembrado por Landa esa cantidad de documentos destruidos resulte exagerada para algunos, por lo que es mejor ajustarnos al punto de vista indeterminado que sugiere que ese religioso hizo “una hoguera inmensa de códices” en aquella localidad mayense. Lo inequívoco es que hoy en día:


Nuestro conocimiento del pensamiento maya antiguo representa sólo una minúscula fracción del panorama completo, pues de los miles de libros en los que toda la extensión de sus rituales y conocimientos fueron registrados, sólo cuatro han sobrevivido hasta los tiempos modernos (Coe; 1987, p. 161).

Algo semejante aconteció con el acervo de libros prehispánicos que se produjeron en el contexto de los pueblos asentados en el Anáhuac (Texcoco, Tlaxcala, Chalco, Cholula, Acolhuacán, Tenochtitlan y otros) y que tenían en común la lengua náhuatl. En relación con el asunto que nos ocupa, a Juan de Zumárraga es otro, en efecto, de los personajes contradictorios que la historia acusa como el culpable de haber ordenado quemar manuscritos aztecas en patéticos autos de fe, específicamente los de Texcoco. Se sabe así que en su calidad como primer y principal líder inquisidor de Nueva España:

[...] fray Juan de Zumárraga, en su intento de acabar con lo que consideraba como “idolatría”, incendió el acervo de Texcoco, donde se calcula que había cientos de miles de códices nahuas y de los que tan sólo se han conservado catorce. (Arizpe y Tostado; 1993, p. 69).

Sobre ese mismo personaje, es elocuente la acusación que el conocimiento antropológico cierra sobre de él, al considerarlo como uno de los principales arrasadores de una gran cantidad de libros y documentos nativos prehispánicos, es decir, manuscritos pictográficos antiguos que conformaban entonces el testimonio importante del conocimiento escrito. En síntesis se asevera:





Una buena parte de esta documentación escrita también fue destruida voluntariamente después de la conquista. Muchos libros tenían carácter religioso o mágico. El obispo Zumárraga los hizo recoger y quemar, sin duda junto con muchos otros de naturaleza profana, tales como relatos históricos. (Soustelle; 1970, p. 13).

Los antiguos mexicanos amaban sus libros, y fue una gran parte de su cultura la que se perdió cuando la mano fanática de Zumárraga arrojó a la hoguera miles y miles de preciosos manuscritos. (Soustelle; 1970, p. 229).


Así, no se tiene idea de la cantidad de libros pictográficos que fueron destruidos por Zumárraga, pues: “Nadie sabe cuántos códices valiosos fueron destruidos en la hoguera del obispo” (Davies, 1988, p. 230). Aunque hay otra versión que contrasta y objeta que Zumárraga haya sido el causante o el principal autor intelectual de esas quemaduras de códices antiguos, la verdad es que el resultado catastrófico respecto a esa documentación indígena mesoamericana fue el mismo:

Se ha acusado a Zumárraga de vandalismo y de haber hecho destruir los monumentos y documentos de la antigua cultura mejicana, en especial los archivos reales de Texcoco, y esta mala fama pesa sobre él, a partir del padre Torquemada (1615), y el historiador indio Ixtlilxochitl (siglo XVII), enconada por autores modernos que le atribuyen gigantescos autos de fe de bibliotecas aztecas; le ha vindicado J. García Icazbalceta (Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de Méjico, Méjico, 1881; Madrid, 1929), demostrando que los archivos de Texcoco fueron destruidos por los tlaxcaltecas al tomar con Cortés la ciudad, en 1520; que la destrucción de templos e ídolos fue llevada siempre con empeño por los religiosos y conquistadores e impulsada por orden de Carlos V (1538), para acabar con la idolatría, en lo que participó, más o menos, Zumárraga, movido por su celo, y que no hay pruebas de un sistemático vandalismo en él contra los manuscritos, muchos ya víctimas de lo dicho y de las guerras. (Esquerra; 1952, pp. 1486).

Empero, la historia de libro no cesa de atribuir rotundamente a esos dos representantes de la Iglesia Católica española, esto es, a Landa y Zumárraga, los actos de hacer arder grandes cantidades de libros nativos de los pueblos mesoamericanos más relevantes. Por ejemplo, en una obra de reciente publicación, cuyo título es lo suficientemente explícito: *Libros en llamas: historia de la interminable destrucción de bibliotecas*, el autor refiere con particular énfasis los frenéticos incendios que esos evangelizadores españoles desencadenaron en torno de la documentación azteca y maya:

Juan de Zumárraga, obispo de México, luego gran inquisidor de España extramuros entre 1536 y 1543, tuvo el orgullo de hacer arder todos los códices aztecas que los incendios de Cortés habían olvidado. Todos los tonalamatl, libros sagrados que él ordenaba recoger a sus agentes o que se encontraban en los amoxcalli, salas de archivos [...]. En 1529 Zumárraga hace transportar la biblioteca de la ‘cultura capital de Anáhuac y el gran depósito de archivos nacionales’ en la plaza del mercado de Tlatelolco, hasta formar ‘una montaña’ a la que los monjes, cantando, se aproximan con sus antorchas. Miles de páginas policromas arden. El conquistador existe para matar y expoliar, el religioso para borrar; el obispo cumple su misión satisfaciendo su deseo consciente de destruir la memoria y el orgullo de los autóctonos (Polastron; 2007, p. 115).





El franciscano Diego de Landa, nacido en 1524, fue uno de los primeros predicadores que llegó a Yucatán. Su ejemplo como destructor intencionado supera, si es posible, al de Zumárraga: como estudió las costumbres de los mayas y descifró sus jeroglíficos, sus acciones ganan cinismo y crueldad. [...] Cuando llegaron los españoles la civilización de Yucatán estaba en decadencia; por eso en 1561 realizaron la hazaña de destruir de un solo golpe casi la totalidad de los escritos del país, reunidos con devoción en un reserva secreta de Maní que había sido la sede de la dinastía Tutul Xiu. (Polastron; 2007, pp. 116 y 117).

Tomando en cuenta el año (1521) en que fue vencido el pueblo azteca y con esto la destrucción de su ciudad y consecuentemente su cultura documental, es de dudar que para esos años haya habido aún alguna «casa de libros» o amoxcalli no digamos funcionando sino de pie. La poderosa tecnología bélica del ejército de Hernán Cortés usada durante la invasión de Mesoamérica, así como el recelo mostrado por los religiosos que apoyaban este proceso, permite dilucidar que esos recintos destinados a conservar la memoria indígena náhuatl debieron ser destruidos antes de la llegada de Zumárraga. Sin embargo, la interpretación que se hace en la obra *Libros en llamas*, es posible y sobre todo indiscutible en relación con el espectáculo desolador e impactante de aquellas delirantes quemaduras de códices realizadas por aquel fraile.

Desde otra óptica, Soustelle, al referirse a los documentos manuscritos de carácter religioso en el contexto mexica, además de concordar respecto a la destrucción cuando escribe sobre los libros sagrados aztecas, nos ofrece algunos ingredientes sobre la existencia de esa naturaleza de acervos:

Estas obras, que se conservaban en los templos, se conocen con el nombre de códices; eran escritos en piel de gamo o en fibras de maguey por escribas (tlacuiloanime) que empleaban a la vez la pictografía, ideogramas y símbolos fonéticos. Los códices trataban del calendario ritual, de la adivinación, de las ceremonias y de especulaciones sobre los dioses y el universo. La mayor parte de esos textos fue destruida después de la conquista, pero han sobrevivido algunos especímenes notables [...]. (Soustelle; 1982, p. 45).

Continuemos, desde otra perspectiva, con el tema que nos ocupa.

El exterminio histórico y el robo cultural de la memoria indígena

Acorde con lo expresado, no cabe duda que la devastación que debió causar mayor trauma entre los pueblos prehispánicos fue la de carácter cultural. Así, si nos adherimos al concepto amplio de cultura, es verdad cuando se asevera:

[...] la pérdida más grande que sufrieron los vencidos fue la destrucción de muchas de sus creaciones culturales, desde sus templos y palacios hasta sus libros con pinturas y signos glíficos. Tal destrucción significó en alto grado la pérdida del antiguo saber acerca de las realidades divinas, humanas y naturales. [...] Escaparon a las quemaduras unos pocos de esos libros, que nos permiten conocer algo de lo que era su contenido, sus formas de presentación, su valor inapreciable para acercarnos a la cultura nativa. (León-Portilla; 2003, p. 32).



En razón del conocimiento que nos ofrecen los historiadores en torno de los manuscritos mesoamericanos, se infiere que los fenómenos de destrucción y desplazamiento de la cultura documental indígena se suscitaron con el descubrimiento del continente americano en general, y con la llegada de los invasores-conquistadores-colonizadores españoles en particular. Punto de vista que se sintetiza cuando se aprecia: “La introducción de libros a México fue un hecho simultáneo a la conquista. Vinieron, literalmente, en manos del español desde el primer momento de la conquista.” (Osorio Romero; 1986, p.12). Empresa cultural que vino a suplir con atropello inaudito el universo cultural manuscrito-pictográfico del pensamiento indígena. Los excesos de la agresión por parte de los invasores primero, de los colonizadores después en torno de ese cosmos documental indígena, se pueden entender cuando los historiadores coinciden en señalar la devastación y pérdida casi total de los testimonios nativos registrados en códices y monumentos. Es decir:

Entrado el siglo XVI, la expresión de la palabra indígena en tierras mexicanas, al igual que la cultura prehispánica en su totalidad, recibió el impacto violento de la invasión de los que se conocieron como los “hombres de Castilla”. Reabrió así un nuevo periodo a lo largo del cual muchos testimonios de la antigua palabra en diferentes lenguas se perdieron para siempre. (León-Portilla; 1992, p. 16).


Se deduce por lo tanto que la cultura documental en el contexto mesoamericano fue aniquilada mediante mecanismos de destrucción y represión. El binomio destrucción-represión estuvo estrechamente vinculado con el de conquista-colonización. A los actos pirómanos de los agresores españoles de aquel tiempo hay que añadir los actos de pillaje que cometieron ellos y otros durante y después de esos procesos duales. De tal modo que hoy se afirma: “En la Biblioteca Nacional de París hay códices obtenidos por ventas dudosas y saqueos. [...] La lista es extensa, y produce vértigo conocer que los más importantes se hallan en Europa, saqueados”. (Báez; 2008, p. 72). En este contexto de timo y abuso, entre los ladrones históricos sobresalen quienes han pertenecido a grupos de la mafia católica y personas sin escrúpulos enclavados en el poder del Estado, burocracia cleptómana en todo caso. Báez, en relación con el fenómeno del robo cultural, realidad esquizofrénica a todas luces, es elocuente al afirmar:

Desde un primer instante, en la etapa de exploración, la desnaturalización y descertificación de la memoria histórica de América Latina significó manipulación, quema, desarticulación o censura y esto fue constante vil que prevaleció en todas las naciones que contribuyeron con tan indignantes crímenes. No hubo excepción: el monopolio comercial y delictivo fue cultural. [...]

La tradición de pillaje y devastación cultural fue indetenible y no se confinó a los siglos XVI y XVII: la verdad es que jamás cesó tal descalabro. En ese sentido, he observado que el saqueo ha tenido tres etapas: conquista, colonialismo y poscolonialismo. (Báez; 2008, pp. 41 y 45).

Para ofrecer una visión completa de la cultura indígena, es preciso considerar la historia de la destrucción documental nativa mediante diversos mecanismos, en el que se incluya el hurto constante entre las diferentes dimensiones del exterminio histórico de la memoria nativa; se hace necesario entonces estudiar con erudición y talento este fenómeno que padecieron los antiguos mexicanos. De modo que nos permita observar también cómo la cultura documental colonial destronaría abruptamente a la cultura documental indígena; cómo los libros del peninsular destituirían así, prácticamente de golpe, a los libros primitivos de la región conocida como Mesoamérica, pues como se afirma:





Con celo y saña se quiso borrar para siempre el recuerdo. Se quemaron libros y códices. Se trató de silenciar el aliento, los cantos, relatos y discursos, la historia, sustento mismo del ser de los primeros pobladores de México. (León-Portilla; 2003, p. 43).

Así se perdió una cantidad incalculable de la sabiduría cosmogónica y acervos con testimonios, valores y conocimientos necesarios que habían logrado acumular aquellos pueblos originarios en relación con problemas, acontecimientos e ideas que entrañaron su supervivencia durante siglos; colecciones de códices o libros autóctonos con información referente a asuntos administrativos, educativos, religiosos, astronómicos, genealógicos, cronológicos, mineros, metalúrgicos, militares, políticos, geográficos, medicinales, históricos y sociales de diversa índole. Libros manuscritos auténticos mexicas, mayas, mixtecos, zapotecos, otomíes, purépechas, toltecas y de otras civilizaciones mesoamericanas de raíz milenaria no menos relevantes, sucumbieron por la acción destructiva de los conquistadores. Desaparecer todo elemento de cultura indígena para así imponer la cultura dominante de los europeos fue el objetivo principal de esa destrucción masiva. Ante tal memoricidio:

Los mal llamados indios quedaron sojuzgados, desposeídos de lo que había sido su antorcha, su luz, en el mundo. Arrinconados, tenidos como gente de bajo quilate, su destino fue obedecer, servir a quienes se enseñorearon en los tres siglos de la Nueva España y luego en lo que ya casi dos de vida independiente de México. (León-Portilla; 2003, p. 43).

Al ser destruidos o arrebatados los libros de pinturas y derruidas sus bibliotecas y escuelas nativas, el mundo indígena prehispánico llegó al final. La grandeza de esas instituciones culturales, símbolos del pensamiento y acción de los antiguos pueblos mesoamericanos, se extinguió para siempre. Mientras tanto, los escasos manuscritos iluminados seguirán suscitando constantes intereses, estudios e investigaciones alrededor del mundo, aunque también codicia. De tal suerte que si las bibliotecas prehispánicas dejaron de existir como procesos de la cultura superior aborígen, algunas bibliotecas de hoy en día continuarán rebosando sus estantes con libros que tratan las formas más antiguas de conservar la memoria indígena de esos tiempos.

Conclusiones

Con base en lo expuesto, se concluye que la hecatombe a raíz de la invasión-conquista española afectó con particular tirria la memoria histórica indígena, pues ésta fue objeto de ataque, represión, fuego, robo y censura. El proceso de aniquilamiento fue sistemático, feroz e implacable. Así, hoy sabemos que gran parte de la memoria escrita de Mesoamérica desapareció; que los caxtiltecas u hombres de Castilla que al comienzo fueron erróneamente vistos por los aztecas como seres enviados por Quetzalcóatl (deidad principal o Ser Supremo), terminaron siendo denominados acertadamente por los vencidos como popolocas, bárbaros, pues la nación mexicana había sido herida de muerte y con esto el fermento más relevante que reflejó el esplendor de lo que se conoce en los anales de la historia universal como cultura superior precolombina, evidente a través de los antiguos libros de pinturas, terminó en tragedia. Esto significó el cataclismo de la sabiduría de hombres y mujeres que forjaron la civilización mesoamericana; que vivieron, hace siglos, en el México indígena.



Etimológicamente idolatría denota adoración Divina otorgada a una imagen, pero su significado ha sido extendido a toda adoración Divina otorgada a cualquier persona o cosa distinta del verdadero Dios. Sto. Tomás (Summa Theol., II-II, q. xciv) lo trata como una especie del género superstición, que es un vicio opuesto a la virtud de la religión y consiste en dar honor Divino (cultus) a cosas que no son Dios, o a Dios Mismo de una manera equivocada. La nota específica de la idolatría es su directa oposición al objeto primario de la adoración Divina; se confiere a una criatura la reverencia sólo debida a Dios. Se hace esto de diversas maneras. La criatura es a menudo representada por una imagen, un ídolo. "Algunos, mediante artes infames, hacen ciertas imágenes, las cuales, a través del poder del demonio, producen ciertos efectos de donde ellos piensan que esas imágenes contienen algo divino y como consecuencia de tal divinidad, son merecedores de adoración." Esta era la opinión de Hermes Trismegistus. Otros otorgan honores Divinos no a las imágenes sino a las criaturas que ellas representan. Ambos tipos son insinuados por el Apóstol (Rom., I, 23-25), quien dice del primero: "Ellos cambiaron la gloria del Dios incorruptible a la copia de la imagen de hombre corruptible, y de pájaros, y de bestias cuadrúpedas, y de cosas rastreras", y de la segunda: "Ellos adoran y sirven a la criatura en lugar de al Creador". Estos adoradores de criaturas eran de tres tipos. Algunos sostenían que ciertos hombres eran dioses, y estos eran honrados a través de sus estatuas. e.g., Júpiter y Mercurio. Otros opinaban que todo el mundo era un Dios, Dios que era concebido como el alma racional del mundo corporal. Por tanto adoraban al mundo y a todas sus partes, el aire, el agua y todo el resto; sus ídolos, de acuerdo con Varro, como es reportado por San Agustín (De Civ. Dei, VIII, xxi, xxii), eran la expresión de esta creencia. Otros en tanto, seguidores de Platón, admitían un solo Dios supremo, causa de todas las cosas, y debajo de El ubicaban ciertas sustancias de Su creación y que participaban de Su Divinidad, estas sustancias eran llamadas por ellos dioses; y por debajo ponían las almas de cuerpos celestes y, otra vez debajo de estos los demonios los que, pensaban, eran una especie de seres vivientes aéreos (animalia). En el lugar más bajo de todos ubicaban las almas humanas, las que, de acuerdo con sus méritos o deméritos compartirían la sociedad ya con los dioses o con los demonios. A todos ellos atribuían adoración Divina, como dice San Agustín (De Civ. Dei, VIII, 14).

Existe una diferencia esencial entre la idolatría y la veneración de imágenes practicada en la Iglesia Católica, viz., que mientras el idólatra atribuye Divinidad o poderes Divinos a la imagen que reverencia, el Católico sabe " que en las imágenes no hay divinidad ni virtud debido a la cual deban ser adoradas, que no se puede dirigir peticiones a ellas, y que no debe depositarse confianza en ellas. . . que el honor que se les brinda a ellos está referido a los objetos (prototypa) que representan, de modo tal que a través de las imágenes que besamos, y delante de las cuales nos descubrimos las cabezas y arrodillamos, adoramos a Cristo y veneramos a los santos cuya similitud representan" (Conc. find., Sess. XXV, "de invocatione Sanctorum").

ASPECTO MORAL

Considerada en si misma, la idolatría es más grande de los pecados mortales. Esto es así, porque es, por definición, una invasión a la Soberanía de Dios sobre el mundo, un atentado a Su Divina Majestad, una rebelde ubicación de una criatura sobre el trono que pertenece solamente a El. Aún la simulación de idolatría, a fin de escapar de la muerte durante persecución, es un pecado mortal, debido a la perniciosa

¹⁴ Tomado de la "ecwiki enciclopedia católica online.

falsedad que involucra y el escándalo que causa. San Agustín dice, refiriéndose a Seneca quien, contra su mejor juicio, participó de adoraciones idólatras: “Él merece más ser condenado por hacer mendazmente lo que la gente creía que hacía sinceramente”. La culpa de la idolatría, sin embargo, no debe ser evaluada solamente por su naturaleza abstracta; la forma concreta que asume en la conciencia del pecador es el elemento realmente importante. Ningún pecado es mortal –i.e. excluye al hombre de alcanzar el fin para el cual fue creado—sin no fue cometido con claro conocimiento y libre determinación. Pero ¿cuan muchos, o cuan pocos, de los incontables millones de idólatras son, o han sido, capaces de distinguir entre el Creador de todas las cosas y Sus criaturas? y habiendo hecho la distinción ¿cuantos han sido lo suficientemente perversos para adorar a la criatura con preferencia al Creador? -- Es razonable, Cristiano, y caritativo suponer que los “falsos dioses” de los paganos eran, en sus conciencias, el único Dios verdadero que conocían, y que su adoración al ser correcta en su intención, se elevaba al único Dios verdadero, junto con la de los Judíos y los Cristianos a los que Él se les había revelado. “En el día en que Dios venga a juzgar los secretos de los hombres por Jesucristo. . . .los gentiles que no hayan tenido la ley, serán juzgados por sus conciencias (Rom., ii, 14-16). Dios, que desea que todos los hombres se salven, y Cristo, que murió por todos los que pecaron en Adán, se sentirían frustrados en sus designios misericordiosos si el príncipe de este mundo se fuera a llevar a todos los idólatras.

CAUSAS

En sus formas mas groseras la idolatría ha sido tan alejada de la mente Cristianizada que no resulta una cuestión fácil explicar su origen. Su persistencia, después de haber ganado un primer paso y sus ramificaciones en innumerables variedades, son suficientemente explicadas por la necesidad moral impuesta sobre las generaciones más jóvenes de seguir el patrón de sus mayores con solamente desviaciones insignificantes hacia la derecha o izquierda. De esta forma las generaciones Cristianas se continúan con generaciones Cristianas; si aparecen sectas, son sectas Cristianas. La pregunta sobre el primer origen de la idolatría es respondida por Santo Tomas de esta forma: “La causa de la idolatría tiene dos aspectos: un artilugio de parte del hombre; consumado de parte de los demonios. Los hombres fueron primeramente llevados a la idolatría por afectos desordenados, en tanto otorgaron honores divino a alguien que amaron o veneraron mas allá de toda medida. Esta causa es indicada en Sabiduría, xiv, 15: ‘Porque un padre afligido por una amarga pena, se hizo a sí mismo una imagen de su hijo que fue tempranamente llevado; y entonces a aquel que hubo muerto como un hombre, el comenzó a adorarlo como a un dios...’, y xiv, 21: ‘El hombre sirviendo ya a su afecto o a su rey, les dio un nombre incomunicable a rocas y bosques’. Segundo: Por su natural amor por las representaciones artísticas: hombres incultos, viendo que las estatuas representaban graciosamente la figura del hombre, las adoraron como dioses. Así leemos en Sabiduría, xiii, 11 sq., ‘Un artista, un carpintero cortó un árbol apropiado para el uso de su madera.... Y por su habilidad y arte lo modeló y lo hizo parecido a la imagen de un hombre ... y entonces hizo oraciones para esto, preguntándose acerca de su sustancia y sus hijos o su matrimonio’. Tercero: Por su ignorancia del verdadero Dios: el hombre, no considerando la excelencia de Dios, atribuyo adoración divina a ciertas criaturas descollantes en belleza o virtud: Sabiduría, xiii, 1-2: ‘. . . .ni aún atendiendo a los trabajos ha (el hombre) reconocido quien era el trabajador, pero imaginó que ya el fuego, o el viento o el aire súbito, o el circulo de las estrellas, o las grandes aguas, o el sol y la luna, eran los dioses que regían el mundo’. – La causa consumada de la idolatría fue la influencia de los demonios quienes se ofrecieron a si mismos a la adoración de los hombres errados, dándole respuestas desde los ídolos o haciendo cosas que parecían maravillosas a los hombres por lo que el Salmista dice (Salmos. xcv, 5): ‘Todos los dioses de los gentiles son demonios’ (II-II, Q. xciv, a. 4).



Las causas que el escritor de Sabiduría, probablemente un Judío Alejandrino viviente en el siglo segundo A.C., asigna a la idolatría prevaeciente en su tiempo y ambiente, son suficientes para considerarlos por origen de toda idolatría. El amor del hombre por las imágenes sensibles no es un capricho sino una necesidad de su mente. Nada está en el intelecto que no haya previamente pasado a través de sus sentidos. Todo pensamiento que trasciende la esfera del conocimiento sensorial directo es revestido de ropaje material, ya sea solamente una palabra o un símbolo matemático. Igualmente, el conocimiento impenetrable a nuestros sentidos, que nos llega por revelación, es comunicado y recibido a través de los sentidos externos o internos, y es posteriormente elaborado por comparación con nociones desarrollados desde las percepciones sensoriales; todos nuestro conocimiento de lo sobrenatural procede de su analogía con lo natural. Por ello, a todo lo largo del Viejo Testamento Dios se revela a Si Mismo en su similitud con el hombre, y en el Nuevo, el Hijo de Dios, asumiendo naturaleza humana, nos habla en parábolas y similitudes. Ahora, la mente humana, cuando está suficientemente madura para recibir la noción de Dios, está ya cargada con imaginería natural que viste la nueva idea. Es por sí mismo evidente que la limitada mente del hombre no puede representar, figurarse o concebir adecuadamente la perfección de Dios. Si es librado a sus propios recursos, el hombre desarrollará lenta e imperfectamente la oscura noción de un poder superior o supremo del cual dependerá su bienestar y con el cual puede reconciliarse u ofender. En este proceso interviene la segunda causa de la idolatría: la ignorancia. El Supremo Poder es aprehendido en las realizaciones y obras de la naturaleza, en el sol y las estrellas, en los campos fértiles, en los animales, en fantasiosas influencias invisibles, en hombres poderosos. Y allí, entre las causas secundarias, “el tanteo tras Dios” puede terminar en la adoración de bastones y piedras. San Pablo le dijo a los Atenienses que Dios había “guiñado en los tiempos de esta ignorancia” durante el cual ellos erigieron altares “Al Dios Desconocido”, lo que implica que El tuvo compasión de su ignorancia y les envió la luz de la verdad para recompensar sus buenas intenciones (Hechos, xvii, 22-31). Tan pronto como la oscuridad pagana ha ubicado su dios desconocido, amor y miedo, que no son sino manifestaciones del instinto de auto preservación, dio forma al culto al ídolo con sacrificios u otras prácticas religiosas simpáticas. La ignorancia de la Primera Causa, la necesidad de imágenes para fijar concepciones más elevadas, el instinto de auto preservación – estas son las causas psicológicas de la idolatría.

IDOLATRIA EN ISRAEL

La adoración de un Dios es inculcada desde la primera a la última página de la Biblia. Por cuanto tiempo el hombre adoró a Dios en espíritu y verdad, en la fortaleza de la revelación trasmitida por Adán y subsecuentemente por Noé, es un problema insoluble. El monoteísmo, sin embargo, parece haber sido el punto de partida de todos los sistemas religiosos conocidos a través de documentos confiables. El Animismo, Totemismo, Fetichismo de las razas mas bajas; la adoración a la naturaleza, a los antepasados y al héroe de las naciones civilizadas son formas híbridas de religión, desarrolladas sobre las líneas psicológicas indicadas más arriba; todas son encarnaciones en las incultas o cultas mentes, y manifestaciones de una noción fundamental, por su nombre, que por encima del hombre hay un poder del cual el hombre depende para bien y para mal. El politeísmo nace de la confusión de las segundas causas con la Primera Causa, crece en proporción inversa al grado de facultades mentales; muere bajo la clara luz de la razón o de la revelación. La primera mención indudable de la idolatría en la Biblia se encuentra en el Génesis, xxxi, 19: "Raquel robó los ídolos de su padre (teraphim), y cuando Laban sobrepasó a Jacob en su huida e hizo la búsqueda de “sus dioses”, Raquel “rápidamente escondió los ídolos bajo las montura de un camello y se sentó sobre ellos” (xxxii, 34). Sin embargo Laban también adoraba el mismo Dios que Jacob, cuyas bendiciones reconocía (xxx, 27), y a quien él llamó para juzgar entre él y Jacob (xxxii, 53). Una práctica similar de reverencia al verdadero Dios mezclada con la adoración idólatra de las naciones circundantes se produce a través de toda la historia de Israel. Cuando



Moisés se demora en bajar del monte santo, la gente, “juntándose contra Aaron, dice: Levántate, haznos dioses, que puedan ir delante de nosotros”. Y Aaron hizo un becerro fundido, “y ellos dijeron: Estos son tus dioses. Oh Israel, que te han traído desde la tierra de Egipto. Y...ellos le ofrecieron holocaustos, y víctimas de paz, y el pueblo se sentó a comer y beber y se levantaron a jugar” (Exodo, xxxii, 1 sqq.). En Settim “la gente cometió fornicación con las hijas de Moab, . . . y adoraron a sus dioses. E Israel fue iniciado en Baal-peor” (Números xxv 1-3). De Nuevo, después de la muerte de Josué, “los hijos de Israel. . . sirvieron a los baales . . . y siguieron a dioses extraños, a los dioses de los pueblos que los rodeaban” (Jueces, ii, 11 sq.) . Cada vez que los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Jehová, tuvieron una rápida retribución; fueron entregados a manos de sus enemigos. Sin embargo la idolatría permaneció como el pecado nacional hasta el tiempo de los Macabeos. Este llamativo hecho tiene por causa, primero, el natural esfuerzo del hombre de tomar contacto con el objeto de su adoración; el quiere dioses que vayan delante de él, fisibles, tangibles, fácilmente accesibles; en el caso de los Israelitas la estricta prohibición de adorar imágenes agregó a la idolatría la atracción de la fruta prohibida; en segundo lugar, el encanto de los placeres de la carne que se les ofrecía a los adoradores de divinidades extrañas; en tercer lugar, los matrimonios mixtos, ocasionalmente en gran escala, cuarto, las relaciones en paz, guerra y exilio con vecinos poderosos que atribuían su prosperidad a otros dioses distintos de Jehová. Los Israelitas menos ilustrados probablemente concebían al Dios de Abraham, Isaac y Jacob como “el Dios de ellos”, El que no presentaba reclamos de reglas universales. Si era así, ellos pueden haberse convertido frecuentemente en idólatras persiguiendo ventajas temporales. Pero por qué Dios permitió semejantes desviaciones de la verdad? Si en Su juicio la idolatría, como era practicada por los Judíos, es el mal inexcusable que parece a nuestro juicio, no hay respuesta satisfactoria para esta pregunta, es el eterno problema del pecado y del mal. Lo máximo que se puede decir es que el constantemente recurrente ciclo de pecado, castigo, arrepentimiento, perdón, era para Dios la ocasión de un magnificante despliegue de justicia, misericordia y magnanimidad; para el Pueblo Escogido un constante recordatorio de su necesidad del Redentor; para los miembros del Reino de Cristo un tipo de trato de Dios con los pecadores. También puede argumentarse que la idolatría en Israel tenía más el carácter de superstición ignorante que el de desacato a Jehová. Como las prácticas y devociones supersticiosas o cuasi- supersticiosas a las cuales son propensos aún los pueblos Cristianos, muchos de los cultos idólatras en Israel eran un exceso de piedad, más que un acto de impiedad, hacia el Poder Supremo claramente sentido pero débilmente entendido. La bien intencionada pero mal dirigida adoración nunca se convirtió en la religión de Israel; nunca fue más que una invasión temporal de prácticas religiosas externas, a menudo profundamente revestidas de la religión nacional, pero nunca subplantándola completamente. Como una última consideración, el castigo de la idolatría en Israel fue siempre nacional y temporal. Los profetas no sostuvieron eterna recompensa ni eternos tormentos como incentivos al fiel servicio de Dios. Y el Profeta de los profetas, Cristo el Juez, puede muy bien repetir desde el estrado del juicio las palabras que Él pronunció en la Cruz: “Padre perdónalos, porque no saben los que hacen”.

LA IDOLATRIA ENTRE LOS PAGANOS

Las causas que operan en la génesis de la idolatría han producido efectos tan variados y diversos como la familia humana misma. La idea original de Dios ha adoptado en la mente del hombre todas las distorsionadas y fantasiosas formas que puede asumir un líquido en una vasija, o la arcilla en las manos del alfarero. Al igual que, en el curso de las edades, el poder de curación ha sido atribuido a casi todas las sustancias y combinaciones de sustancias, del mismo modo el poder Divino ha sido ubicado en todas las cosas, y todas las cosas han sido consecuentemente adoradas. Ilustrativamente, puede ser considerada brevemente la adoración de los animales. Desde el principio y a través de toda su historia, el hombre se asocia con los animales de una especie más baja. Adán se encuentra rodeado de ellos en el Edén y Eva



habla familiarmente a la serpiente. Los animales sacrificados ligan al hombre con Dios, desde el sacrificio de Abel al taurobolium hasta la última superstición de la Roma pagana. El chivo expiatorio carga consigo los pecados de la gente, el cordero pascual los redime. Son familiares a los Cristianos, el Cordero que quita los pecados del mundo, la paloma que representa el Espíritu Santo, el animal emblemático de los Evangelistas, el dragón de San Miguel y de San Jorge de Inglaterra, por mencionar solo algunos.

La mente pagana se ha movido por surcos similares. En el viejo Egipto encontramos al toro asociado con una cabeza de dios y recibiendo homenajes divinos – es imposible decidir si lo era como una representación especial, como una manifestación, un símbolo, o un receptáculo de la divinidad. Desde el siglo séptimo A.C. en adelante cada dios es representado con la cabeza de algún animal sagrado para él; Thot tiene la cabeza de un ibis, Amon la de un carnero, Horus la de un halcón, Anubis la de un chacal, etc. ¿Fueron los Egipcios y otros adoradores de animales guiados por el mismo simbolismo que nos lleva a nosotros a pedir al “Cordero de Dios” el perdón de nuestros pecados? Si es así, la adoración de animales corre a través de las siguientes etapas: La cercana asociación del hombre con la vida animal llena su mente con nociones compuestas – e.g. el perro fiel, el astuto zorro, la taimada serpiente, el paciente asno – en la cual el animal encarna atributos humanos. Seguidamente, el adjetivo es dejado de lado, y el nombre del animal es usado como el predicado de una persona, como un nombre personal, familiar, tribal o divino. En este punto el proceso se ramifica de acuerdo con el carácter religioso de los pueblos. Donde impera el Monoteísmo, el animal, vivo o figurado, no es sino un emblema o un símbolo; entre los salvajes no educados, como los Pieles Rojas, es el portador del espíritu tutelar de la tribu y el objeto de varios grados de adoración; en las religiones decadentes – e.g. el politeísmo Egipcio tardío – es identificado con el dios cuyas características representa, y comparte con el los honores divinos. La luz de la Revelación ha limpiado la aberración de este proceso natural toda vez que ha penetrado, pero rastros de ella han permanecido grabados en muchos, quizás en todos, los lenguajes. Por eso el sagrado lobo de Podan entra en 357 nombres personales llevados por Alemanes.

ACTIVIDADES

Problematización de las Lecturas de Trabajo del Tema 2:

Actividad 1

En el siguiente cuadro se presentan preguntas problematizadoras sobre el contenido de las lecturas:

- EL DESASTRE DE LA DOCUMENTACIÓN INDÍGENA DURANTE LA INVASIÓN-CONQUISTA ESPAÑOLA EN MESOAMÉRICA.
- LA IDOLATRÍA.


No.	PREGUNTA PROBLEMATIZADORA	RESPUESTAS
1	¿Cuáles fueron los mayores problemas para responder las preguntas iniciales? ¿Existen fuentes bibliográficas claras para responder sobre los elementos de la espiritualidad anterior a la llegada de los españoles?	
2	¿Desde la visión integral y holística, es posible que alguna de las espiritualidades y/o religiones tenga en su poder la verdad sobre la idolatría?	



3	¿Qué se sabe acerca de la extirpación de idolatrías?	
---	--	--

Actividad 2

En base a las lecturas de los textos correspondientes al Tema 2, observa el CUADRO 1¹⁵ y escribe un comentario, en el espacio destinado a la actividad, sobre el lugar de la imagen como material educativo:

CUADRO 1 "INVASION Y COLONIZACION"	COMENTARIO
	


Tema 3: Espiritualidad y religiones en la sociedad actual

Preguntas problematizadoras

<p>¿En las películas de Hollywood, cuál es la imagen de Cristo que se transmite?</p>
--

¹⁵ Recuperado a 13:50, 17, 06, 2015 de: <http://tolteca-guillermomarin.blogspot.com/2013/03/invasion-y-colonizacion.html>





¿Qué imagen de Cristo y de la virgen, plantearon los artistas autóctonos de Latinoamérica?

¿Cómo sería una imagen del dios de todos y que responda a todas las culturas y pueblos del mundo?

¿Qué se plantea en cuanto a espiritualidad y religiones en la CPE del Estado Plurinacional de Bolivia?

Lectura de trabajo para el tema 3

Para este tema se presentan cuatro Lecturas de Trabajo:

- 90 AÑOS DE CREACIONISMO
- LA UTOPIA DEL BLANQUEAMIENTO Y LA LUCHA POR EL MESTIZAJE
- LA HISTORIA DE LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS ECLESIALES
- LA CONTRADICCIÓN ENTRE LA FE Y EL AMOR



Lectura 1

90 años de creacionismo¹⁶

Tal día como hoy de hace 90 años¹⁷ el estado de Tennessee prohibía enseñar en las escuelas la teoría de la evolución, siendo la visión creacionista la única que tenía cabida en las aulas. Poco tiempo después el profesor John Scopes puso a prueba dicha ley al impartir una clase en la que habló sobre los parecidos morfológicos entre los orangutanes, gorilas, chimpancés y humanos. También explicó que los seres vivos actuales han evolucionado desde formas más primitivas del pasado. Esto le costó una condena tras el ya famoso “juicio del mono”, una causa mediática que puso de relieve la mentalidad de la América profunda y el fanatismo religioso de una parte importante de los Estados Unidos.

En esos 90 años los biólogos evolutivos se han encargado de recoger miles y miles de pruebas experimentales que demuestran que la evolución es un hecho. Mientras tanto los creacionistas no han podido demostrar ni uno sólo de sus postulados. La razón es obvia, la evolución se demuestra mediante el método científico, el creacionismo no se puede demostrar es un dogma religioso basada en la fe. Pese a ello millones de personas cierran sus ojos a las evidencias, a las pruebas que se extienden por centenares de museos y miles de centros educativos de todo el planeta, prefieren seguir anclados en el neolítico. Incluso esto días hemos asistido, con una mezcla de incredulidad e indignación, a observar como la supuestamente moderada iglesia católica española introduce en su temario docente enseñanzas creacionistas. Algunos no necesitan máquina del tiempo para viajar al pasado porque jamás lo han abandonado.

Lectura 2

LA UTOPIÍA DEL BLANQUEAMIENTO Y LA LUCHA POR EL MESTIZAJE¹⁸

Por Gonzalo Portocarrero

La imagen que vemos en el gráfico 1¹⁹ es como un pedazo de cielo que hubiera descendido a la Tierra. Un destello utópico, un ideal al que resulta difícil resistirse, pues aparecen muy plenas las vidas allí retratadas. Es una familia joven y hermosa. El amor circula pródigo entre el padre, la madre y el bebé. Todo apunta a un futuro feliz, a una buena resolución del drama de devenir un individuo. El niño mira a la madre; la madre, los ojos del padre; y este, la expresión feliz de su hijo. El deseo del niño por la madre está siendo educado, pues ella no devuelve la mirada a su vástago y la dirige, en cambio, hacia su esposo, el padre. La expresión de la madre revela una

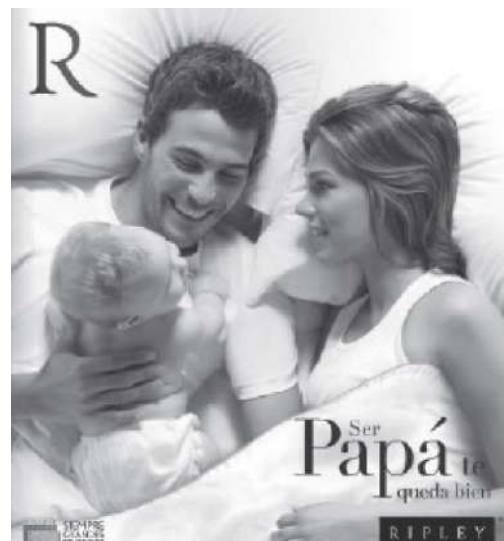


Gráfico 1

¹⁶ 90 años de creacionismo. En: La Ciencia y sus Demonios. (2015). <http://lacienciaysudemonios.com/2015/03/13/90-anos-de-creacionismo/#more-38975> (Recuperado a: 14:50/10/6(15))

¹⁷ A 13 de marzo de 2015.

¹⁸ PORTOCARRERO, Gonzalo (2013). La Utopía del Blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. En: Hegemonía cultural y políticas de la diferencia. Ed. CLACSO. Recuperado a 19:40/12/06/2015 de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130722095432/Gonzalo_Portocarrero.pdf

¹⁹ Corresponde a: Publicidad de la tienda Ripley (encarte de *El Comercio*, junio 2010).

dicha expectante que puede asumirse como resultado de la franca alegría que se nota en el rostro de su compañero, tan orgulloso por el hijo de ambos.

El instante capturado en la imagen se postula como condensando una narrativa: la historia de la familia feliz. Avalada por la satisfacción del padre, pero fundada en el cuidado de la madre. Una familia que encamina –dulcemente– a su bebé hacia la superación de su fijación en la madre, pues ella es, ante todo, esposa y, como tal, el objeto de su deseo es el padre. Pero esta situación no tiene que ser tan traumática para el niño, pues su madre está contenta y su padre nunca hará algo en su contra, ya que lo quiere demasiado.

De otro lado, el padre está en contacto con el cuerpo de la madre: su brazo se introduce en la colcha en esa dirección. Probablemente se estén dando la mano. En este momento son compañeros que comparten, tiernamente, la vida que han creado.

Todo es blanco: la colcha, los pijamas, el pañal. Ellos mismos son también blancos. El bebé, curiosamente, es aún más blanco que sus progenitores. Es rubio. El blanco simboliza la pureza y la inocencia, la modestia y la felicidad. No hay manchas, ni pecados, ni trasfondos oscuros. Todo es como se ve.

Es claro que esta imagen de felicidad está al servicio de una finalidad comercial. “Ser papá te queda bien”, reza la leyenda que enrumba el deleite que produce la imagen hacia la conveniencia de comprar en las tiendas Ripley, que dan “siempre grandes beneficios”. Es decir, se sugiere que la promesa de felicidad podría alcanzarse si se consumieran los productos promovidos en el encarte publicitario. La imagen está encuadrada en el discurso capitalista contemporáneo, pues ella trata de crear el deseo por mercancías cuyo consumo hará realidad la promesa de bienestar que la imagen cristaliza de manera tan contundente.

Desde la crítica cultural muchas veces se ha dicho que estos anuncios son “racistas”, pues, en efecto, las características fenotípicas de los modelos poco tienen que ver con el físico de la inmensa mayoría de peruanos, que, mayormente, no somos ni blancos ni rubios, sino morenos, o trigueños o cobrizos. Las agencias de publicidad suelen contestar estas críticas diciendo que ellas deben mirar por el interés de su cliente –en este caso, una gran firma comercial–, siempre preocupada en aumentar sus ventas. Entonces, dado este objetivo, hay que interpelar al público no en su realidad vigente, sino en sus ideales y aspiraciones. Pero se puede decir, igualmente, que estas imágenes publicitarias no solo reflejan los gustos e ideales de la gente sino que también los instituyen y regulan. Ambas posiciones tienen mucho de verdad y se puede asumir que la publicidad recoge tanto como modela las aspiraciones del público a quien se dirige y al que conforma.

En todo caso, lo indudable es que las agencias publicitarias no están dispuestas a tratar de erotizar o idealizar el físico mestizo, pues tal intento implicaría mayores gastos con resultados inciertos. Más fácil y rentable es seguir la corriente. Seguir idealizando lo ya idealizado, lo blanco.

La asociación entre el color blanco de la piel, la prosperidad económica y la felicidad familiar es el fundamento de la “utopía del blanqueamiento” como proyecto transgeneracional de “mejora de la raza”. Un deseo que permanece en el imaginario postcolonial. En realidad, en esto no hay nada de misterioso, pues quién no quisiera ser blanco, cuando es tan bien sabido, como lo recuerda la imagen del gráfico 1, que los blancos no son solo bellos y atractivos sino que, además, disfrutan de una posición acomodada, de manera que tienen todo lo necesario para ser felices.



La “utopía del blanqueamiento” significa la colonización del imaginario de indios y mestizos. Es una promesa de reconocimiento que alienta una estrategia basada en el esfuerzo y la perseverancia.

En concreto, en el caso de la América colonial esta promesa anuncia que los indígenas, en el transcurso de tres generaciones, podrían tener descendientes perfectamente blancos. En este sentido, se trata de una invitación que abre un horizonte democrático de igualación social. La clave es casarse y tener hijos con alguien más blanca o más blanco que uno mismo. Así un linaje podría ir ganando posiciones en la sociedad colonial o postcolonial y la mimesis con el colonizador puede llegar a ser (casi) total, pues el colonizado podría devenir (casi) en colonizador.

Me parece útil diferenciar la utopía del blanqueamiento como horizonte desiderativo que orienta un mandato familiar de otras estrategias de blanqueamiento de efecto más rápido pero menos legítimo. Me refiero al uso, desde la época colonial, de toda suerte de productos cosméticos para aclararse la piel o el pelo o al gasto desmedido en vestimentas de lujo²⁰. O también, aunque solo hasta el fin de la Colonia, de las solicitudes de reinscripción de las partidas de bautizo, donde constaba la raza o casta del niño incorporado a la comunidad cristiana, con el objetivo de modificar ese dato. En base a dádivas o testimonios no era imposible rectificar la clasificación original: hecho clave si se pretendía acceder al sacerdocio o a la carrera pública, actividades vedadas o muy restringidas a los mestizos.

La utopía del blanqueamiento debe entenderse como una suerte de concesión o puerta falsa que el sistema de castas deja abierto al deseo de reconocimiento de la población urbana colonial. Implica entonces una transacción entre dos sistemas de estratificación social. Una negociación entre, de un lado, los blancos, que valorizan su color de piel, y, de otro lado, todas las diferentes categorías de mestizos, las llamadas castas, que pueden valorizar su esfuerzo y fortuna para acceder legítimamente al matrimonio con los colonizadores.

Entonces, desde el punto de vista de los criollos blancos, se trataba de preservar las jerarquías de raza en un contexto en el que ellas estaban amenazadas por la proliferación de muy distintas apariencias fenotípicas y de movilidad social tanto ascendente como descendente. Como dice Ilona Katzew (2004), la apuesta es a fijar identidades en un contexto cada vez más fluido, donde resulta difícil definir y jerarquizar de una manera precisa e indudable.

Pero, desde el punto de vista de los mestizos y las castas, la negociación abre la posibilidad de un “progreso social”, que es precisamente la utopía del blanqueamiento. En efecto, pese al ideal endogámico, en la práctica el sistema permite y reconoce la exogamia. El vínculo, legalmente establecido, de un blanco con una india o una negra, por ejemplo. Hecho, conviene recordar, imposible en los países de tradición anglosajona donde estos vínculos son proscritos y donde no se reconoce el mestizaje, pues el hijo del patrón blanco con la esclava negra es solo un negro esclavo más. En la sociedad hispana colonial la exogamia no era lo ideal pero tampoco es que fuera inaceptable. El cónyuge blanco perdía prestigio y su descendencia “calidad” pero, lógicamente, a cambio de estas pérdidas algo

²⁰ Las ordenanzas coloniales sobre la vestimenta que regulan el tipo de vestido que cada grupo social puede llevar, son, por ejemplo, letra muerta. Todos los que pueden compran la ropa más cara y lujosa. Ello da una suerte de blanqueamiento instantáneo. Y cada vez es más difícil saber quién es quién. Entonces, se trata de clasificar a la población de acuerdo a su color. Los más valiosos son, desde luego, los blancos. En el otro polo, suscitando horror y rechazo, están los negros. Y, en el medio, los indígenas.

tendría que obtener. Digamos, una dote cuantiosa, un amor especialmente devoto o una refulgente belleza.

Conviene decirlo otra vez: desde la cultura hegemónica que crea el sistema de castas, la fluidez y los cambios de lugar social son percibidos como lamentables, pues domina el anhelo por una sociedad estamental en la cual todos deben tener un lugar conforme a su tipo racial. Pero como este anhelo está en tensión con el funcionamiento del mercado que produce una diferenciación económica sobrepuesta a la diferencia racial y que la desdibuja, entonces se llega a un compromiso. El éxito económico de los de abajo puede permitir limpiar su mancha, su color originario. Este compromiso –en el que se basa el sistema de castas– permite el blanqueamiento de los inferiores y el enriquecimiento de los superiores. Entonces, son posibles indígenas con bisnietos españoles, (casi) perfectamente blancos. La jerarquización racial no es pues tan rígida como podría imaginarse. La utopía del blanqueamiento reconcilia la tensión entre la inmovilidad de la adscripción racial y la fluidez de la estratificación basada en el trabajo y el dinero. Entonces el sistema resulta expresivo de una sociedad donde la voluntad de jerarquizar convive con la democratización de las oportunidades económicas.

Sea como fuere, la tendencia a clasificar a la gente según su “calidad”, o su grado de blancura, pone en cuestión el significado de la categoría de mestizo. La gente no es simplemente mestiza, pues lo que realmente importa es la composición del mestizaje: la blancura relativa de algunos frente a otros. Por tanto, los mestizos no son un grupo compacto o uniforme. Son las castas o la plebe, un agregado de individuos que difieren decisivamente entre sí. Esta diferenciación es la base de la pigmentocracia y de la utopía del blanqueamiento.

Lectura 3

La historia de las dos últimas décadas eclesiales²¹ DUSSEL, Enrique

En el momento desarrollista, hasta aproximadamente 1965, la Iglesia tuvo respuestas ya practicadas en Europa por la Democracia Cristiana y el sindicalismo confesional. Pero ante las dictaduras de «seguridad nacional» (década de los setenta) se evidenciará, lo mismo que ante los procesos socialistas, una profunda división en el seno de la misma Iglesia. Posiciones de clase, que responden a la oligarquía, burguesía o grupos dominantes, o a la clase campesina, obrera, marginales, indígenas, pequeña burguesía crítica, producirán tensión dentro de la Iglesia. Grupos conservadores lograrán una cierta hegemonía dentro de la institución eclesial en el nivel latinoamericano desde 1972. Grupos que se comprometen con el cambio y los oprimidos, producirán experiencias importantes como las comunidades eclesiales de base, revitalizarán la religiosidad popular, abrirán las puertas para actividades ecuménicas con los protestantes, y desarrollarán, en el campo de la teoría, la teología de la liberación. La conflictividad aumentó en la década de los ochenta, a medida que por los procesos populares de cambio social se enfrentan a democracias muy débiles y en continua crisis económica -debido, en buena parte, a la deuda externa.

En América Central, como en Nicaragua, El Salvador o Guatemala, donde los cristianos desempeñan un papel esencial en los movimientos de cambio social, la Iglesia tiene una función siempre significativa. Lo mismo acontecerá en el Caribe y en América del Sur. Por ello, a finales del siglo XX, la Iglesia es hoy una

²¹ DUSSEL Ambrosini, Enrique (1992). Historia de la Iglesia en América Latina: Medio Milenio de Coloniaje y Liberación (1492-1992). Ed. Mundo Negro – Esquila Misional. 6ta ed. Madrid – España. (PP. 476 – 478).

institución sensible al acontecer latinoamericano, y a la que hay que tener en cuenta en el futuro. El comandante Bayardo Arce, de Nicaragua, indicaba en 1985 que el sandinismo es la convergencia entre «nacionalismo», «cristianismo» y «marxismo», que manifestaba una realidad nueva e irreversible.

Cuando el 9 de noviembre de 1989 cae el muro de Berlín, también termina un momento de la historia mundial, europea -y en algo latinoamericana-.

Su sentido, sin embargo, se irá clarificando en transcurso de los próximos años -y las interpretaciones triunfalistas del «fin de la historia» y del «triunfo del capitalismo» verán su falsedad²²-. La horrenda guerra del Golfo, a comienzos del 91, mostrando el significado de un «nuevo orden internacional» bajo la hegemonía norteamericana, manifiesta la dificultad en la que América Latina transitará en la década de los noventa.

La declaración de George Bush el 29 de enero de 1991 ante el Congreso de su país, muestra el sentido del nuevo Imperio americano. La contradicción Este-Oeste se torna ahora guerra Norte-Sur: el peligro para los ricos son los pobres.

Ante la crisis de las alternativas, por el proceso de la «perestroika» en la URSS desde 1985, la crisis del socialismo en los países de Europa oriental desde 1989, la derrota en las elecciones del sandinismo en 1990, las dificultades económicas cubanas y, por otra parte, el endurecimiento de la política norteamericana con respecto a América Latina (desde la invasión de Granada y Panamá), ante esos hechos históricos el pueblo cristiano latinoamericano debe recobrar, ahora más que nunca, su propia memoria, para poder descubrir los caminos propios a finales de este siglo XX, hacia una solución de su miseria centenaria en el tercer milenio que se aproxima. ¿Podrá la Iglesia latinoamericana colaborar en esta tarea en la década de los noventa como lo hiciera en las anteriores? ¿No habrá quedado inmovilizada, desde dentro, por un proceso de «restauración» conservadora impuesto por el Vaticano que le impedirá continuar el proyecto bosquejado en la Conferencia de Medellín (1968)?

Deseamos recordar, por último un tema que se agiganta: el de la ecología.

En efecto, en 1987, en Santo Domingo, y como consecuencia de la producción destructora de las multinacionales, los obispos publican una carta pastoral «Sobre la relación hombre-naturaleza», documento ecologista importante:

«Los problemas ecológicos (en Santo Domingo), en vez de resolverse, se ven agravados [...] Otro factor determinante es la situación de pobreza de muchos dominicanos, situación que los inclina a destruir la naturaleza»²³.

Se muestra cómo se contamina la naturaleza en la isla. Los obispos hablan del plan de Dios sobre la creación, de donde deducen los principios ecológicos, lo que pudiera llamarse una moral ecológica, una espiritualidad ecológica. Por último, urgen a la acción. De la misma manera, el 5 de agosto de 1989, una declaración sobre «Un trabajo que libera, ecología, ecumenismo y espiritualidad», firmado en Goiana (Brasil) por la VII Asamblea de la comisión Pastoral de la tierra, se manifiesta sobre el peligro de la

²² Véase el excelente documento de Clodovis Boff, «La crisis del socialismo y la Iglesia de la liberación» (en *SIAL* 3 [1991], pp. 26-31).

²³ *SIAL* 14 (1987), pp. 2-7.

destrucción ecológica²⁴. La Amazonia brasileña es el 31% del total de las selvas tropicales de la Tierra; existen allí 80.000 especies vegetales, 30.000 especies animales: el mayor patrimonio biológico del mundo. Por ello, el 23 de mayo de 1990, los obispos de la Amazonia, en Asís (la patria de San Francisco, en Italia), hacen un llamamiento contra el genocidio de los indios (CIMI) y contra la destrucción ecológica, simultáneamente²⁵.

De todas maneras, es conveniente no olvidar que el sujeto de esta historia es el pueblo, el «pueblo latinoamericano», como pueblo de Dios, como pueblo de los pobres. El 18 de octubre de 1986, la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC), en su XV Congreso, hizo público un documento sobre «Educar con el pueblo a partir de la cultura»:

«Sin pretender elaborar el concepto de pueblo, podemos afirmar que no existe pueblo si se excluye, implícita o explícitamente, a la inmensa mayoría americana formada por los campesinos, los obreros, los marginales, los artesanos, los indígenas, los desocupados, los grupos socioprofesionales, alfabetizados o no, jóvenes y adultos, hombres y mujeres, los pobres que pretenden construir una comunidad fundada en la justicia, la verdad, la libertad y la fraternidad. Afirmamos que el pueblo, así concebido, es capaz de ser sujeto activo de su propia educación»²⁶.

¡Ese es el *Pueblo!*, y esta historia querría ayudar a ser *su* Memoria, desde el lejano 1492 hasta el 1992 de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: los quinientos años de una historia que sigue su rumbo.

Lectura 4

*La contradicción entre la fe y el amor*²⁷

Los sacramentos hacen ver la contradicción entre el idealismo y el materialismo, y entre el subjetivismo y el objetivismo que constituyen la esencia más intrínseca de la religión. Pero los sacramentos no son nada sin la fe y el amor. Por eso, la contradicción existente en los sacramentos no conduce a la contradicción entre la fe y el amor. La esencia secreta de la religión es la esencia del ser divino con el humano, pero la forma de la religión, o sea la esencia consciente y manifiesta de la misma, es la diferencia entre aquellos dos seres. Dios es el ser humano, pero la conciencia lo representa como otro ser distinto. El amor es aquel factor que manifiesta la esencia oculta de la religión; la fe, en cambio, es aquel factor que constituye su forma consciente. El amor identifica al hombre con Dios y a Dios con el hombre; por eso también identifica al hombre con el hombre. En cambio, la fe separa a Dios del hombre, y por eso también al hombre del hombre; porque Dios no es otra cosa sino el concepto genérico místico de la humanidad, y por eso la separación de Dios de los hombres, significa la separación del hombre de sí mismo, o sea la disolución del vínculo común. Mediante la fe la religión se pone en contradicción con la moral. La inteligencia, el sencillo sentido de verdad del hombre; en cambio, por el amor se opone nuevamente a esta contradicción. La fe aísla a Dios, lo convierte en un ser especial y distinto; el amor generaliza; convierte a Dios en un ser común, cuyo amor es idéntico con el amor al hombre. La fe desune

²⁴ *SIAL* 18 (1989), pp. 13-15.

²⁵ Otro tema que debiera tenerse en cuenta es el del SIDA (síndrome de inmunodeficiencia adquirida). El cardenal Pablo Evaristo Arns, de São Paulo, indica que «el SIDA constituye un nuevo y terrible desafío a la Iglesia». Hasta 1991 se han dado 1.250 casos conocidos en Brasil.

²⁶ *SIAL* 1 (1987), p. 11.

²⁷ Capítulo vigésimo séptimo. La contradicción entre la fe y el amor. En: FEUERBACH, Ludwig (s/f). La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión. Recuperado a 20:00, 11, 06, 2015 de:

<http://www.enxarxa.com/biblioteca/FEUERBACH%20La%20esencia%20del%20cristianismo.pdf>



al hombre en su interior consigo mismo, y en consecuencia también en el exterior; pero el amor sana las heridas que produce la fe en el corazón del hombre. La fe convierte a la fe en Dios en una ley: el amor es libertad, ella ni siquiera condena al ateo, porque el amor mismo es ateo, pues niega aunque no sea teóricamente, pero sí prácticamente, la existencia de un Dios especial opuesto al hombre.

La fe distingue entre lo que es verdad y lo que es mentira y reclama para sí solamente la verdad. La fe tiene una verdad determinada y especial que por lo tanto, necesariamente, está unida con la negación en cuanto a su contenido. La fe es en su naturaleza exclusiva. Solamente una es la verdad, solamente uno es Dios, solamente uno al cual pertenece el monopolio de la filiación divina; todo lo demás es una nada, es error, es estupidez. Jehová es el Dios verdadero, todos los demás dioses son dioses inútiles.

La fe tiene algo especial para sí, se apoya en una revelación especial de Dios, no ha llegado a lo que tiene por una vía común, no por el camino que está abierto para todos los hombres sin diferencia alguna. Lo que a todos es accesible es algo común pero que por eso mismo no representa ningún objeto especial de la fe. Que Dios es el Creador pueden conocerlo todos los hombres por la naturaleza; pero lo que es este Dios en persona para sí mismo, es una cuestión especial de la gracia, es un contenido de una fe especial. Por eso mismo, o sea porque ha sido manifestado en manera especial, también el objeto de esta fe es una fe especial. El Dios de los cristianos es también el Dios de los paganos; pero, sin embargo, hay una gran diferencia, la misma diferencia existe entre yo en calidad de persona amiga para el amigo y entre yo en calidad de persona ajena para un extraño que sólo me conoce desde muy lejos. Dios, como objeto de los cristianos, es muy distinto objetivamente para los paganos. Los cristianos conocen a Dios en persona, cara a cara. En cambio, los paganos saben solamente -y casi es esto una concesión demasiado grande- lo que es Dios, pero no quién es Dios. Por eso los paganos se dedicaron también a la idolatría. La igualdad de los cristianos y de los paganos ante Dios es, por lo tanto, una igualdad muy vaga; lo que tienen los paganos de común con los cristianos y viceversa -si es que queremos ser tan liberales para establecer algo que tengan en común-, no es lo cristiano propiamente dicho, ni es lo que constituye la fe. En lo que los cristianos son cristianos, en eso no son precisamente diferentes de los paganos²⁸; pero lo son por su conocimiento especial de Dios; luego, su distintivo característico es Dios. La característica especial es la sal que da recién el gusto para el ser común. Un ser es lo que es, por lo que es especialmente; sólo quien me conoce en forma especial y personal, me conoce verdaderamente. Luego, el Dios especial, el Dios personal, éste es Dios, éste es desconocido tanto para los paganos como para los infieles en general, pero no para los cristianos. Por cierto, está él destinado también a los paganos, pero en forma indirecta, sólo cuando ellos dejan de ser paganos, cuando se convierten en cristianos. La fe limita y embrutece al hombre: le quita la libertad y la capacidad de apreciar debidamente lo que es distinto de él. La fe está limitada a sí misma. El dogmático filosófico y en general científico, se limita debido a la determinación exacta de su sistema. Pero esta limitación teórica tiene, por más ligada e ilimitada que sea, un carácter libre, porque de por sí el terreno de la teoría es libre dado que aquí solamente deciden el objeto, la causa, la inteligencia. Pero la fe hace especialmente de su causa un objeto de la conciencia, del interés, del instinto de felicidad; porque su objeto mismo es un ser especial, personal, que requiere el reconocimiento, y que de este reconocimiento hace depender la beatitud.

La fe da al hombre una sensación especial de honor y de egoísmo. El creyente se encuentra distinguido ante todos los demás hombres y elevado sobre el hombre natural, se conoce como una persona de distinción, en la posesión de derechos especiales; los creyentes son aristócratas, los infieles plebeyos.

²⁸ Si yo quiero ser cristiano, debo creer y hacer lo que otra gente no cree ni hace, Lutero. (T. XVI, pág. 569).



Dios es esta diferencia personificada, esa preferencia de los infieles ante los infieles²⁹. Pero como la fe representa el propio ser como otro, el creyente coloca su honor no directamente de sí mismo, sino en esta otra persona. La conciencia de su preferencia es la conciencia de esta persona, el sentimiento de sí mismo lo tiene en esta otra personalidad³⁰. Así como el sirviente se siente a sí mismo en la dignidad de su amo, y cree ser más que un hombre libre e independiente, siendo de un rango menor que su amo, así también procede el creyente³¹. El desmiente todos los méritos propios para dejar exclusivamente a su amo el honor del mérito; pero sólo porque este mérito finalmente le aprovecha a él, porque en el honor de su señor satisface su propia sensación de honor. La fe es altiva. Pero se distingue de la altivez natural por el hecho de que transfiere la sensación de su preferencia, o sea su orgullo, a otra persona que lo ha distinguido a él, a otra persona que es, en realidad, su propio ser oculto, su instinto de felicidad personificada y satisfecha; porque esta personalidad no tiene otras determinaciones que las que aquello que es el benefactor, el redentor, el salvador; luego son determinaciones en que el creyente sólo se refiere a sí mismo, a su propia beatitud eterna. En una palabra, tenemos aquí el principio característico de la religión en el sentido de que ella transforma el activo natural en pasivo. El pagano se eleva, el cristiano se siente elevado. El cristiano transforma en un objeto del sentimiento y de la sensibilidad lo que es para el pagano un objeto de la actividad propia. La humildad del creyente, es una altivez invertida -pero altivez que no tiene la apariencia, o sea las características exteriores de la altivez. El cristiano se siente distinguido; pero esta distinción no es el resultado de su actividad, sino un producto de la gracia; él ha sido distinguido; pero él no tiene mérito de ello. En general, no hace de sí mismo un objeto de su propia actividad, sino un objeto de Dios.

La fe es esencialmente una fe determinada. Dios es en esta determinación sólo el Dios verdadero. Este Dios es Cristo, el verdadero y único profeta. El Hijo Unigénito de Dios. Y estas determinaciones las debes creer, a no ser que quieras perder la beatitud. La fe es imperante³². Es, por lo tanto, necesaria, y constituye la esencia de la fe, que es fijada como dogma. El dogma sólo expresa lo que la fe quería decir en un principio, o, por lo menos, pensaba. El hecho de que, una vez que el dogma fundamental ha sido establecido, surgen de allí cuestiones especiales, que entonces, nuevamente, deben ser decididas en forma dogmática. Que de allí resulta una multitud molesta de dogmas, es por cierto una fatalidad, pero no anula la necesidad de que la fe sea fijada en dogmas, a fin de que cada uno sepa, determinadamente, lo que debe creer y cómo debe adquirirse su beatitud. Lo que hoy día se rechaza hasta desde el punto de vista del cristianismo creyente como una aberración, como un malentendido, lo que se lamenta como una exageración, es nada más que el resultado de la esencia intrínseca de la fe. La fe es, según su naturaleza, limitada y encadenada, porque trátase en la fe tanto de la propia felicidad como del honor de Dios mismo. Pero, así como nos preocupamos de dar el honor debido a una persona de rango superior, así procede también la fe. El apóstol Pablo no piensa en otra cosa sino en la gloria, el honor, el mérito de Cristo. La determinación dogmática, exclusiva y escrupulosa, es una característica de la esencia de la fe. Por cierto la fe es liberal en las comidas y en otras cosas indiferentes para ella, pero de ninguna manera con respecto a los objetos de la fe. Quien no está en favor de Cristo está en contra de Cristo; lo que es no cristiano, es anticristiano. ¿Pero qué es lo cristiano? Esta cuestión debe ser exactamente determinada, no puede ser dejada al arbitrio de cada uno. Si el contenido de la fe se encuentra hasta en libros, que

²⁹ Celso hace el reproche a los cristianos de que ellos se vanagloriaban de ser los primeros después de Dios. (Orígenes: Adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605, pág. 182).

³⁰ *Soy orgulloso y vanidoso debido a mi eterna felicidad y perdón de los pecados pero, ¿por qué razón? Por el honor y la vanagloria ajenas, es decir, del Señor Cristo*, Lutero. (T. 11, pág. 344). *Quien se vanaglorie del Señor*. (I. Kor. I, 31).

³¹ Un ex ayudante del general ruso Munich dijo: *Cuando yo era su ayudante, me sentía más grande que ahora, que soy el que manda.*

³² *Los hombres, por ley divina, están obligados a buscar la fe verdadera. Ante todos los demás mandamientos de la ley, Dios ha colocado la fe verdadera diciendo: Oye Israel, el Señor nuestro Dios, es un único Señor. Con ello se excluye el error de aquellos que sostienen que es indiferente para la salvación del hombre el hecho de saber con qué fe él sirve a Dios.*

tienen su origen en diferentes autores, si se encuentra este contenido en forma casual, y en expresiones contradictorias, entonces la limitación y determinación dogmáticas son una necesidad exterior. Sólo al dogma eclesiástico debe el cristianismo su conservación.

Sólo es una falta de carácter, es la creyente no creencia de los tiempos modernos, que se esconde detrás de la Biblia, oponiendo las expresiones bíblicas a las determinaciones dogmáticas para librarse, mediante la arbitrariedad que se encuentra en la exégesis de las barreras de la dogmática. Pero la fe ya ha desaparecido, se ha vuelto indiferente, cuando las determinaciones de la fe son sentidas como barreras. Es solamente la indiferencia religiosa bajo la apariencia de la religiosidad, que convierte la Biblia, que según su naturaleza y su origen es indeterminada, en una medida exclusiva de la fe, y que, bajo el pretexto de creer solamente lo esencial, no cree nada, lo que merece el nombre de la fe, por ejemplo, poniendo en lugar del Hijo de Dios determinado de la Iglesia, la determinación vaga de un hombre sin pecado, el cual, como ningún otro, podría atribuirse el nombre del Hijo de Dios, en una palabra, de un hombre al cual uno no se atreve a llamarle hombre ni Dios. En efecto, que esto es solamente el indiferentismo religioso, que se esconde detrás de la Biblia, se ve por el hecho de que se consideran las cosas de la Biblia, que contradicen al actual punto de vista de la ciencia, como no obligatorias, y hasta se las niega por no cristianas y hasta se declaran acciones que son cristianas y que necesariamente constituyen una consecuencia de la fe, como por ejemplo, la separación que debe haber entre los fieles y los infieles.

La Iglesia ha condenado con entera razón a las demás sectas y a los infieles en general³³; porque esta condenación está basada en la esencia de la fe. La fe aparece, por lo pronto sólo como una separación inofensiva entre los fieles y los infieles; pero esta separación es sumamente crítica. Los fieles tienen a Dios en su favor, los infieles lo tienen en su contra y en esto reside el motivo de la exigencia de abandonar el estado de la infidelidad. Lo que tiene a Dios en su contra es una nada, es condenado; porque lo que tiene a Dios en su contra está también a su vez en contra de Dios. La creencia es sinónima de *ser humano*; la no creencia de ser malo. La fe limita y atribuye todo a la mentalidad. Para la fe los infieles son no creyentes por ser malos³⁴, son enemigos de Cristo. La fe asimila, por lo tanto, solamente a los creyentes; en cambio, condena a los infieles. Ella es buena para con los fieles, pero mala para con los infieles. En la fe hay un principio malo.

Es solamente el egoísmo, la vanidad de los cristianos, lo que les hace ver la astilla de la fe de los pueblos no cristianos, pero no ven las vigas en su propia fe. Sólo la forma de la diferencia religiosa de la fe es, entre los cristianos, otra que entre los demás pueblos. Son solamente diferencias climatéricas o diferencias del temperamento del pueblo las que fundamentan la diversidad. Un pueblo belicoso o en general un pueblo exaltado, demostrará, naturalmente, su diferencia religiosa por acciones bélicas. Pero la naturaleza de la fe como tal es, en todos los pueblos, la misma. En su esencia, la fe condena y rechaza. Toda la bendición, todo lo que es bueno, lo reclama para sí y para su Dios, así como el amante lo hace con la amada; pero toda la maldición, todo lo malo, lo atribuye a la incredulidad. Bendito, agradable a Dios, candidato de la eterna felicidad es el creyente; pero maldito, condenado por Dios, rechazado por los hombres es el infiel; porque lo que Dios rechaza, el hombre no puede aceptar; sería esto una crítica del juicio divino. Los mahometanos matan a los infieles con fuego y espada, los cristianos con las llamas del infierno. Pero las llamas del infierno se manifiestan también ya en este mundo para iluminar la noche del mundo infiel. Así como los fieles ya aquí gozan las alegrías celestiales, así también arden ya aquí las

³³ Para los creyentes que tienen todavía fervor y carácter, el hereje es igual al infiel, al ateo.

³⁴ Ya en el Nuevo Testamento está ligado con el concepto de la infidelidad el de la desobediencia. *La malicia principal es la infidelidad*, Lutero. (T. XIII, pág. 647).

llamas del fuego eterno, por lo menos en momentos de entusiasmo religioso³⁵. El cristianismo no impone persecuciones de los herejes y menos todavía la conversión por las armas. Pero en cuanto la fe condena, produce necesariamente una mentalidad de la cual han surgido las persecuciones de herejes. Amar a un hombre que no cree en Cristo, sería un pecado contra Cristo, sería amar al enemigo de Cristo³⁶. Lo que Dios, lo que Cristo no ama, esto no debe amar tampoco el hombre; su amor sería una contradicción con la voluntad divina, luego significaría un pecado. Dios ama por cierto a todos los hombres, pero sólo cuando y porque son cristianos o por lo menos pueden serio y quieren serio. Ser cristiano significa ser amado por Dios; no ser cristiano significa ser odiado por Dios, ser un objeto de la ira divina³⁷. Luego el cristiano sólo debe amar al cristiano, al otro sólo como a un objeto cristiano; sólo debe amar lo que la fe santifica y bendice. La creencia es el bautismo del amor. El amor al hombre como hombre, sólo es un amor natural. El amor cristiano es un amor sobrenatural y santificado; pero el amor cristiano ama solamente lo que es cristiano. La frase: *amad a vuestros enemigos* se refiere sólo a los enemigos personales, pero no a los enemigos públicos, los enemigos de Dios, los enemigos de la fe, los infieles. Quien ama al hombre, niega a Cristo; quien no cree en Cristo, niega a su Señor y Dios; la fe anula los vínculos naturales de la humanidad, pues pone en lugar de la unidad general y natural, una unidad particular.

No se objete que la Biblia dice: *No juzguéis a fin de que no seáis juzgados*. Por lo tanto, no se objete el hecho de que la fe deje a Dios tanto el juicio como la condena. También estos y semejantes pronunciamientos sólo valen para el derecho privado cristiano, pero no en el derecho estadual cristiano; ellos pertenecen solamente a la moral, no a la dogmática. Ya significa una indiferencia religiosa el referir semejantes pronunciamientos al terreno de la dogmática. La diferencia entre el infiel y el hombre es un fruto de la humanidad moderna. Para la fe el hombre sólo se considera según su creencia; la diferencia esencial entre el hombre y el animal consiste para la fe solamente en la creencia religiosa. Sólo ella comprende en sí todas las virtudes que atraen al hombre el beneplácito de Dios; pero Dios es la medida, su complacencia es la forma cómo debe ser el hombre reconocido por Dios. Donde se hace una diferencia entre el hombre y el creyente, ya hay una separación de la fe; allí ya vale el hombre por sí solo independientemente de su creencia. Por eso la fe sólo es una fe verdadera y sincera allí donde triunfa la diferencia religiosa. Si la diferencia religiosa se mitiga, también la misma fe se vuelve indiferente y no tiene carácter. Sólo en casos de por sí indiferentes la fe puede ser liberal. El liberalismo del apóstol Pablo tiene como suposición la aceptación de los artículos fundamentales de fe. Donde interesan en primer término los artículos fundamentales de la fe, se forma la diferencia entre lo esencial y lo no esencial. En el terreno de lo que no es esencial, no hay ninguna ley; allí sois libres. Pero sólo bajo la condición de que concedáis a la fe su derecho, la fe os dará derechos y libertades.

Sería por lo tanto equivocado creer que la fe dejara el juicio a Dios. Sólo le deja el juicio moral con respecto a la fe, sólo el juicio sobre la realidad moral de la misma, o sea sobre la sinceridad o no sinceridad de la fe de los cristianos. La fe sabe cuáles estarán a la izquierda y cuáles a la derecha de Dios. Sólo no lo sabe con respecto a las personas; pero que únicamente los fieles serán los herederos de la felicidad eterna, está fuera de cualquier duda³⁸. Pero también prescindiendo de eso: el Dios que difiere

³⁵ Hasta Dios mismo no ahorra el castigo de los que blasfeman, de los infieles y de los herejes, no castigándolos más tarde, sino que a menudo, hasta los castiga en esta vida, *en bien de la cristiandad y para fortificar la fe*. Así por Ejemplo el hereje Cerinthum, el hereje Arium. (Ver Lutero. T. XIV, pág. 13).

³⁶ *Quien tiene el espíritu de Dios, que se acuerde de la frase (Psalm. 139, 21): Pues odio, Señor, a los que te odian a ti*, Bernardo. (Epist. 193 ad magist. Ivonem Card.).

³⁷ *Quien niega a Cristo, es negado por Cristo*, Cipriano. (Epist. 193 ad magist. Ivonem Card.).

³⁸ *Il y a, dice Jurieux (T. 4. Papisme c. II), un principe dangereux que les Esprits forts de ce Siecle essayent d'etablir, c'est que les Erreurs de creance de quelque nature qu'elles soyent ne damnent pas*; porque es imposible que uno que cree que haya una sola fe verdadera (Ephes. 4, 5) y que sabe cuál es esa fe verdadera, no sepa cuál sería la fe no verdadera y cuáles sean los herejes y cuáles



entre los fieles y los infieles, que condena y que recompensa, no es otra cosa sino la misma fe. Lo que Dios condena, lo condena la fe y viceversa. La fe es un fuego que devora sin contemplaciones de ninguna clase a todo lo que le es contrario. Este fuego de la fe, considerado como un ser objetivado, es la ira de Dios o, lo que es lo mismo, el infierno, porque el infierno tiene lógicamente su razón de ser en la ira de Dios. Pero este infierno lo tiene la fe en sí mismo, en sus sentencias de condena. Las llamas del infierno son solamente las chispas de la mirada iracunda con que mira la fe a los infieles.

Por eso la fe es, en su esencial parcial. Quien no está en favor de Cristo, está en contra de él. La fe sólo conoce enemigos o amigos, no hay ante ella imparcialidad; sólo está imbuída de sí misma. La fe es en su esencia intolerante -digo en su esencia porque con la fe siempre está ligada la manía de que su causa es la causa de Dios, su honor el honor de Dios. El Dios de la fe no es otra cosa sino el ser subjetivado de la fe, la fe que es objeto para sí misma. Por eso se identifica también en el alma religiosa y en la conciencia religiosa la causa de la fe con la causa de Dios. Dios toma parte a su favor; el interés de los fieles es el interés intrínseco de Dios mismo. *Quien os toca a vosotros* -así dice el libro del profeta Sacharja- *toca la pupila del Hijo de Dios*³⁹. Lo que hiere la fe hiere a Dios, lo que niega la fe niega a Dios.

La fe no conoce ninguna otra diferencia que aquella que existe entre el servicio de Dios y la idolatría. Sólo la fe da honor a Dios; la infidelidad le quita a Dios lo que a él le pertenece. La infidelidad es una injuria contra Dios, es un crimen de *lesa majestad*. Los paganos adoran a los demonios; sus dioses son diablos. *Yo digo que lo que sacrifican los paganos, lo sacrifican a los diablos y no a Dios. Yo no quiero que vosotros tengáis relación con el diablo*. I. Corintios 10, 20. Pero el diablo es la negación de Dios; el odio a Dios, no quiere que haya Dios. De la misma manera la fe es ciega contra lo bueno y lo verdadero que hay también en la idolatría; y así ella ve en todo lo que no sirve a su Dios, es decir, a sí misma, idolatría y en la idolatría sólo una obra del diablo. Por eso la fe debe ser negativa también en sus sentimientos frente a esta negación de Dios: es, por lo tanto, en su esencia, indiferente contra lo que es contrario, y en general contra lo que no coincide con ella. Su tolerancia sería una intolerancia para con Dios, el cual tiene el derecho de una tiranía absoluta. Nada debe existir de lo que no reconoce a Dios ni a la fe. *Que en el nombre de Jesús doblen su rodilla todos los que están en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra, y que todas las lenguas confiesen que Jesucristo es el ser en honor de Dios el Padre*.⁴⁰ Por eso exige también la fe un más allá, un mundo donde ella no tiene oposición alguna o donde esta oposición por lo menos existe para glorificar el egoísmo de la fe triunfante. El infierno dulcifica las alegrías de los feligreses beatos. Vendrán ellos, los elegidos, para contemplar las torturas de los infieles y ver sus dolores, y no serán movidos a compasión, sino que, al contrario, al contemplar los sufrimientos innumerables de los infieles, darán ellos gracias a Dios embargados de alegría sobre su propia salvación⁴¹.

no. (La imagen de Cristo, Tomás Beutzen Pastom, 1692, pág. 57). *Nosotros juzgamos y condenamos* -dice Lutero en su discurso de mesa con respecto a los que querían volver a bautizar a las personas- *con el evangelio, que dice: ¡Quien no cree está condenado. Por eso nosotros debemos estar seguros de que ellos se equivocan y que son condenados!*

³⁹ *Él ha citado la parte más tierna del cuerpo humano para que nosotros veamos que Dios, del mismo modo, es ofendido por la menor ofensa de sus santos, como el hombre por la menor lesión de sus pupilas*, (L. VIII. De gubern Dei). *Tan cuidadosamente vigila Dios los caminos de los santos, que ni siquiera tropiezan con una piedra*, Calvin. (Inst. Rel. chr. Lib. 1, c. 17, sect. 6).

⁴⁰ Philipper 2, 10, 11. *Quando se oye el nombre de Jesucristo, deben asustarse todos aquellos que en el cielo y en la tierra son infieles y ateos*, Lutero. (T. XVI, pág. 322). *El cristiano se vanagloria de la muerte de los paganos porque así glorifica a Cristo*, Divus Bernardo. (Sermo exhorto ad. Milites Templi.).

⁴¹ Petrus Lomb. lib. IV, disto 50, C. 4. Esta frase no es de ninguna manera una manifestación del mismo Pedro Lombarda. Pues este hombre es demasiado modesto, tímido y dependiente de las autoridades del cristianismo como para hacer una aseveración de esta clase. No, esta frase es un dicho general, una expresión característica del amor cristiano y creyente. La doctrina de algunos padres eclesiásticos, como por ejemplo de Orígenes, de Gregario de Niza, de que los castigos de los condenados terminarían, no radica en la doctrina cristiana eclesiástica, sino en el platonismo. Por eso la doctrina de la terminación de los castigos del infierno ha sido rechazada no solamente por la Iglesia Católica, sino también por la protestante (Augsh. Konfess. Art. 17). Un ejemplo precioso de la estupidez exclusiva y llena de odio contra la humanidad que demuestra el amor cristiano es también la cita de Buddeus que se

La fe es lo contrario del amor. El amor reconoce hasta en el pecado todavía la virtud, y hasta en el horror la verdad. Sólo desde aquel tiempo en que, en lugar del poder de la fe se ha colocado el poder de la unidad natural y verdadera del género humano, el poder de la inteligencia y de la humanidad, se ve también en el politeísmo una verdad, o por lo menos se trata de explicar con razones naturales y humanas, lo que la fe sólo deriva del diablo. Por eso es también el amor sólo idéntico con la inteligencia, pero no con la fe; porque así como es la inteligencia, así es el amor, de una naturaleza libre y universal, mientras que la fe tiene una naturaleza limitada y cohibida. Sólo donde la inteligencia reúne también un amor general, la inteligencia misma no es otra cosa sino el amor universal. La fe ha inventado al infierno, no el amor ni la inteligencia. Para el amor es el infierno una abominación y para la inteligencia es una estupidez. Sería imposible ver en el infierno sólo una aberración de la fe, una fe equivocada. El infierno se encuentra también ya en la Biblia. La fe, en general, se parece a sí misma en todas partes del mundo, por lo menos la fe positivamente religiosa, la fe en el sentido en que aquí se toma y debe tomarse, a no ser que se quiera convertir los elementos de la inteligencia y de la instrucción con la fe -una mezcla en que por cierto el carácter de la fe ya no puede distinguirse.

Por eso, si la fe no contradice al cristianismo, no le contradicen a éste tampoco su mentalidad, que resulta de la fe, ni tampoco las acciones que resultan de esa mentalidad. Todos los actos, todos los sentimientos que contradicen al amor, a la humanidad, y a la inteligencia, coinciden con la fe. Todos los horrores de la historia de la religión cristiana acerca de los cuales nuestros fieles dicen que no han venido del cristianismo, han surgido, sin embargo, de él, porque provinieron de la fe. La negación de este hecho es hasta una consecuencia necesaria de la fe; porque la fe se atribuye sólo lo que es bueno, pero todo lo que es malo lo atribuye a la inferioridad o a la verdad de la fe verdadera o al hombre en general. Pero precisamente en el hecho de que la fe niega que el cristianismo tenga culpa alguna en lo malo, tenemos la prueba decisiva de que ella es realmente la causante de todo eso, porque tenemos allí el testimonio de su limitación, parcialismo e intolerancia debido a la cual sólo es buena para consigo misma y para sus adeptos; en cambio, es mala e injusta contra todo lo demás y contra todas las demás. Lo bueno que los cristianos han hecho, lo han hecho según la fe, no el hombre, sino el cristiano, o sea la misma fe; pero lo malo que han cometido los cristianos no lo ha hecho el cristiano, sino el hombre. Las acciones malas del cristianismo, corresponden, por lo tanto, a la esencia de la fe, tal cual como ya está pronunciada en el documento más antiguo y más sagrado del cristianismo, en la Biblia. *En cuanto alguno os predique un evangelio distinto del que habéis recibido, sea maldito*⁴² Gálatas 1, 9. *No tiréis en el mismo yugo ajeno con los infieles. Porque ¿qué puede tener de común la justicia con la injusticia? ¿Qué tiene de común la luz con la oscuridad? ¿Cómo coincide Cristo con Belial? ¿O cómo puede tener el fiel participación alguna con un infiel? ¿Qué tiene que ver el templo de Dios con el de los dioses? Vosotros, en cambio, sois el templo de Dios vivo así como dice Dios: Yo quiero vivir e imperar entre ellos y quiero ser su Dios y ellos deben ser mi pueblo. Por eso segregaos y separaos de aquellos, dice el Señor, y no toquéis nada de lo que es impuro, entonces os recibiré.* 2. Corintios 6. 14-17. *Y cuando el señor Jesucristo se revele en el cielo juntamente con sus ángeles poderosos rodeado de llamas de fuego, para entregar a su venganza los que no reconocen a Dios y para que aquellos que no obedecieron al evangelio de nuestro Señor Jesucristo sufran penas y maldición eterna lejos de la faz del Señor y de su poder glorioso, cuando venga para que sea glorificado en medio de sus santos, admirado de todos los fieles* 2. Tes. 1. 7-10. *De tal modo Dios ha amado al mundo, que entregó a su propio Hijo Unigénito, a fin de que todos los que creen en él no se pierdan, sino que tengan la verdad eterna.* Juan 3, 16. *Cada espíritu que no confiesa que Cristo ha venido en carne no es de Dios; es el espíritu del anticristo.* 1. Juan, 4. 2, 3. *¿Quién es mentiroso a no ser*

encuentra en Strauss (Christi Glaubenst., II. Bd., pág. 547) y según la cual no los niños de todos los hombres sino exclusivamente los niños de los cristianos participan de la gracia divina y de la beatitud si mueren sin ser bautizados.

⁴² *Fugite, abhorrete hunc doctorem.* (Huid y abominad de semejante maestro). Pero, ¿por qué debo huírle? Porque la ira de Dios es decir la maldición de Dios, se descarga sobre su cabeza.



aquel que niega que Jesús era el Cristo? Este es el anticristo que niega al Padre y al Hijo. 1, Juan 2. 22. *Quien trasgrede una ley y no queda en la doctrina de Cristo no tiene Dios; quien queda en la doctrina de Cristo, tiene a ambos, al Padre y al Hijo. Si alguno viene a vosotros y no os predica su doctrina, no lo recibáis en vuestra casa ni le saludéis. Porque quien le saluda, participa en sus malas obras.* 2. Juan. 9-11. Así habla el Apóstol del amor. Pero el amor que él celebra es sólo el amor fraternal cristiano. *Dios es el salvador de todos los hombres, pero especialmente de los fieles.* 1 Tim. 4. 10. Este especialmente es muy significativo. *Hagamos bien a todo el mundo, pero más que a nadie a los correligionarios.* Galatos 6. 10. Este *más que nadie*, es también significativo. *Evita a un hombre hereje cuando ha sido amonestado una y otra vez y sepa que es malo y pecaminoso y se ha condenado a sí mismo*⁴³ Tito 3, 10, 11. *Himeneo y Fileto han echado a perder la fe de varios; por eso los he entregado al diablo, a fin de que sean castigados y que no blasfemen más* I Tim 1 20; 2. Tim. 2.17.18. Todas estas son citas que invocan los católicos hoy todavía para demostrar que la intolerancia de la Iglesia para con los herejes es apostólica. *Si alguien no quiere a Nuestro Señor Jesucristo, sea anatema.* 1. Coro 16. 22. *Quien cree en el Hijo, tiene la vida eterna. Quien no cree en el Hijo, no verá la vida eterna, sino que la ira de Dios caerá sobre él*⁴⁴ Juan 3. 36. *Y quien escandaliza a uno de los pequeñuelos que creen en mí, será mejor para él que le fuera colgada una piedra molar en su cuello y que fuera tirado al mar.* Marcos. 42; Mateo 18.6. *Quien cree y se hace bautizar, será beato; pero quien no cree será condenado* Marcos. 16. 16. La diferencia entre la fe tal como se expresa, ya en la Biblia, y la fe como se presenta en tiempos posteriores, es sólo equivalente a la diferencia entre la semilla y la planta. En la semilla no se ve tan claramente todo lo que en la planta madura salta a la vista; y sin embargo la planta ya se encuentra en el germen o en la semilla. Pero lo que salta a la vista, esto, naturalmente, los sofistas no quieren reconocerlo; sólo se aferran a la diferencia entre la existencia desarrollada y no desarrollada; la unidad entre ambas no la reconocen.

La fe pasa a ser necesariamente odio, y el odio se convierte en persecución, donde la influencia de la fe no encuentra resistencia y no fracasa frente a un poder ajeno a la fe, como ser al poder del amor, de la humanidad, de la justicia. La fe se eleva necesariamente por encima de las leyes morales naturales. La doctrina de la fe es la doctrina de los deberes contra Dios -el deber supremo es la fe. Cuanto más alto esté Dios por encima del hombre, tanto más altos están también los deberes para con Dios. Y necesariamente los deberes contra Dios, entran en colisión con los deberes humanos. Dios no solamente es creído y representado como el ser común, el padre de los hombres, el amor -semejante fe es la fe del amor-; también representado como un ser personal, como ser en sí. Por eso, como Dios en calidad de un ser en sí se separa de la esencia del hombre, así se separan también los deberes para con Dios de los deberes para con los hombres -separándose en los sentimientos en igual forma la fe de la moral y del amor⁴⁵. Que nadie diga que la fe en Dios sea la fe en el amor, en el bien, y que, por lo tanto, la fe sea una expresión de sentimientos buenos. En el concepto de la personalidad desaparecen las determinaciones morales; se convierten en cosa secundaria, en meros accidentes. La cosa principal es el sujeto, el divino yo. El amor a Dios mismo es santo, un amor hacia un ser personal, no moral, sino amor paternal.

⁴³ Necesariamente resulta de ello también un espíritu como lo expresa, por ejemplo, Cipriano. *Si los herejes en todos lados son llamados enemigos y anticristos, si son designados como gente que hay que evitar, gente perversa y condenada por sí misma, ¿por qué no debieran, aquellos que según el testimonio del apóstol son condenados por sí mismos, no ser condenados por nosotros?* Epist. 74. (Edit. cit.).

⁴⁴ El lugar de Lucas (9, 56) cuyo sinónimo se encuentra en Juan, (3, 17) recibe, por lo tanto, su complemento y rectificación en la frase 18, que sigue en seguida: *Quien cree en él, no será juzgado; pero quien no cree ya lo está.*

⁴⁵ La fe no es por cierto *sin buenas obras*. Hasta es imposible, según la expresión de Lutero, hacer una diferencia entre las buenas obras y la fe, así como es imposible separar la iluminación del fuego. Pero sin embargo -y hasta es la cosa principal- pertenecen las buenas obras no al artículo de la justificación ante Dios, es decir, uno es justificado ante Dios y *beato sin las obras, solamente por la fe*. Luego, la fe es expresamente separada de las obras buenas: sólo la fe vale ante Dios, no la obra buena; sólo la fe causa la beatitud, no la virtud; sólo la fe tiene, por lo tanto, un significado substancial; la virtud, en cambio, solo un significado accidental, es decir, sólo la fe tiene significado religioso y autoridad religiosa, no la moral. Como se sabe, sostienen algunos que las obras, no sólo no eran necesarias, sino hasta *perjudiciales para la eterna felicidad*. Es esto muy exacto.

Innumerables canciones piadosas sólo están llenas del amor hacia el Señor; pero en este amor no se ve ni una chispa de un sentimiento o idea moral elevada.

La fe es para sí misma lo más sublime, porque su objeto es una personalidad divina. Por eso hace depender la eterna felicidad de sí misma, no del cumplimiento de deberes generales y humanos. Pero lo que tiene por consecuencia la eterna felicidad, esto se convierte, en el sentido del hombre, necesariamente en una cosa principal. Por eso, así como intrínsecamente la moral está subordinada a la fe, así puede y debe allí subordinarse y hasta sacrificarse a esta fe exteriormente y prácticamente. Es necesario que haya acciones en que la fe se presente diferente y hasta en forma contradictoria con respecto a la moral -acciones que moralmente son malas, pero según la fe loables, porque sólo tienen por fin el interés verdadero de la fe. Toda la salvación está en la fe; por eso todo depende de la salvación por la fe. Si la fe está en peligro, está en peligro también la eterna felicidad y el honor de Dios. Por eso la fe tiene una posición privilegiada cuando tiene por objeto el fomento de sí misma; porque es ella, en el sentido riguroso de la palabra, el único bien para el hombre, así como Dios mismo es el único ser bueno; por eso el primero y más alto mandamiento es la fe⁴⁶.

Precisamente porque no hay ninguna relación natural e intrínseca entre la fe y los sentimientos morales, más bien la esencia de la fe requiere que ella sea indiferente para con los deberes morales⁴⁷, que sacrifica el amor hacia los hombres al honor de Dios, precisamente por eso se exige que la fe tenga por consecuencia buenas obras y que se manifieste por las obras del amor. La fe indiferente hacia el amor, o sea la fe sin amor, contradice a la inteligencia, al sentimiento de la justicia en el hombre, al sentimiento moral al cual el amor se impone directamente como una ley y como una verdad. Por eso la fe se limita de por sí, y en contradicción con su esencia, a la moral: una fe que no se manifieste por el amor, no es una fe verdadera. Pero esta limitación no proviene de la misma fe. Es el poder y el amor independientes de la fe los que les imponen estas leyes; porque la cualidad moral se convierte en un signo característico de la fe verdadera. La verdad de la fe se hace depender de la verdad moral -una relación que en el fondo contradice a la fe.

En efecto, la fe beatifica al hombre; pero es cierto también que no le proporciona ningunos sentimientos verdaderamente morales. Si corrige al hombre, si tiene por consecuencia sentimientos morales, entonces proviene esto de una convicción intrínseca independiente de la fe religiosa, de la convicción de la verdad absoluta de la moral. Sólo es la moral que le dice a los creyentes: *Tu fe es una nada si no te hace bueno*; pero no lo dice la fe. Por cierto, la certeza de la eterna felicidad, el perdón de los pecados, la redención de todos los castigos, pueden ser un estímulo para el hombre de proceder bien. El hombre que cree esto, tiene todo, es beato⁴⁸; se hace indiferente para con los dones de este mundo; ninguna envidia, ninguna ambición, ningún sensualismo pueden ligarlo; todo lo que es terrenal desaparece ante el aspecto de la divina gracia y de la eterna beatitud. Pero las obras buenas no provienen de los sentimientos de la misma virtud. Ni el amor mismo ni el objeto del amor o sea el hombre, que es la base de toda moral, es el incentivo de sus buenas acciones. No, él no hace el bien por el bien, ni por el hombre, sino por Dios, por gratitud hacia Dios, que ha hecho todo por él, y por el cual, a su vez, él debe hacer todo lo que está en su poder. El suprime el pecado, porque ofende a Dios, a su Salvador, a su

⁴⁶ Ver con respecto a esto, por ejemplo J. H. Boehmer, Jus Eccles. Lib. V, Tít. VII, párrafo 32, 34.

⁴⁷ Placetta de Fide dice: *No hay que buscar la verdadera causa para la inseparabilidad de la fe y de la piedad en la naturaleza de la cosa misma. Hay que buscarla, si no me equivoco, únicamente en la voluntad de Dios. El tiene razón y piensa como nosotros si a aquella unidad (es decir, de la santidad o del ánimo piadoso y virtuoso con la fe) la hace depender de la disposición de la voluntad de Dios. Tampoco esta idea es nueva, sino que coincide más con nuestros teólogos antiguos*, J. A. Ernesti. (Vindiciae arbitrii div. Opuse. Theol. p. 297). *Si alguien sostiene que aquel que no sea cristiano y que tenga la fe sin el amor, sea condenado*, Concil. Trid. (Sess. VI. De justif. can. 28).

⁴⁸ Ver con respecto a esto, Lutero, T. XIV, pág. 286.



Señor y benefactor⁴⁹. El concepto de la virtud es aquí el concepto del sacrificio recompensador. Dios se ha sacrificado por el hombre; pero éste a su vez se sacrifica por Dios. Cuanto más alto el sacrificio, tanto mejor la acción. Cuanto más alto contradice al hombre, a la naturaleza, cuanto más alta la abnegación, tanto más grande la virtud. Y este concepto puramente negativo del bien, lo ha realizado y perfeccionado especialmente el catolicismo. Su concepto moral más sublime es el del sacrificio -de ahí el alto significado de la negación del amor sexual, de la virginidad. El castigo, o más bien la virginidad, es la virtud característica de la fe católica -es la virtud más trascendental y fantástica, la virtud de una fe sobrenatural-; es para la fe la virtud más alta pero en sí no es ninguna virtud. Por eso la fe convierte en una verdad lo que según su contenido no es ninguna; quiere decir, que no tiene sentido de la virtud, necesariamente tiene que degradar la virtud verdadera porque eleva una virtud puramente aparente, porque no es guiada por ningún otro concepto que por el de la negación, de la contradicción con la naturaleza del hombre.

Pero aunque las acciones contradictorias al amor cometidas durante la historia de la religión cristiana estén conformes con el cristianismo, y que por eso los adversarios del cristianismo tengan razón al inculparle las crueldades dogmáticas de los cristianos, ellos sin embargo se equivocan con respecto al cristianismo, porque el cristianismo no es solamente una religión de la fe, sino también del amor, no sólo obliga a creer sino también a amar. Los actos de la barbarie y del odio con respecto a los herejes, corresponden y contradicen al mismo tiempo al cristianismo. ¿Cómo es posible esto? Por cierto lo es porque el cristianismo sancionó a la vez los actos provenientes del amor y los actos provenientes de la fe sin amor. Si el cristianismo hubiera tenido como ley solamente la fe, sus adeptos tendrían razón, y no sólo podrían inculpar las crueldades de la historia de la religión cristiana, entonces los reproches de los infieles serían justificados sin restricción alguna. El cristianismo no ha dado curso libre al amor, no se ha elevado al punto de vista de que el amor sería la ley absoluta. No ha tenido esta libertad ni ha podido tenerla porque es una religión -y por eso el amor está sometido a la dominación de la fe. El amor es sólo una doctrina esotérica, la fe en cambio una doctrina esotérica del cristianismo- el amor es sólo la moral. Pero la fe es la religión de la religión cristiana.

Dios es el amor. Este lema es el lema supremo del cristianismo. Pero la contradicción de la fe y del amor ya está contenida en esta frase. El amor sólo es un predicado. Dios el sujeto. ¿Pero qué es este sujeto en su oposición al amor? Yo debo preguntar y diferenciar de esta manera necesariamente. La necesidad de esta distinción sería destruída si se dijera a la inversa: *El amor es Dios*; el amor es el absoluto. En la frase, *Dios es el amor*, es el sujeto, la oscuridad detrás de la cual se esconde la fe; el predicado es la luz que ilumina el sujeto que de por sí es oscuro. El amor solo no llena mi espíritu: yo dejo un lugar abierto para mis faltas. En el predicado yo hago funcionar el amor, en el sujeto la fe contra el amor, al representarme a Dios como sujeto, en oposición al predicado. Es por eso necesario que yo pronto pierda la idea del amor, pronto la idea del sujeto, pronto sacrifique a la deidad de Dios la personalidad del amor, pronto sacrifique a la personalidad de Dios el amor. La historia del cristianismo ha confirmado bastante esta contradicción. Especialmente el cristianismo ha celebrado el amor como deidad esencial tan entusiastamente, que en este amor desapareció por completo la personalidad de Dios. Pero al mismo tiempo sacrificó en la misma alma a la majestad de la fe el amor. La fe insiste en la independencia de Dios; el amor la elimina. *Dios es amor*, significa que Dios es nada en sí; quien ama renuncia a su

⁴⁹ *Por eso las buenas obras deben seguir a la fe como acciones de gracias hacia Dios.* (Apología de la confesión de Augsburgo, artículo 3). *¿Cómo puedo yo entonces recompensar tus actos de amor? Sí, hay algo que te es agradable cuando yo domino y apago los instintos de la carne a fin de que no puedan acumular nuevos pecados sobre mi corazón.* Cuando los pecados me invitan, entonces sé qué hacer, una mirada hacia la cruz de Jesús, extingue todos los encantos del pecado. Libro de canciones de las Hermandades Evangélicas.



independencia egoística; él convierte lo que ama en lo esencial de su existencia. Pero al mismo tiempo, mientras que me hundo en la profundidad del amor, surge la idea del sujeto y destruye la armonía entre el ser divino y humano, la que ha sido profunda por el amor. La fe se presenta con sus pretensiones y concede al amor sólo tanto como le corresponde a un predicado cualquiera, en el sentido común y general. La fe no deja que el amor obre libre e independientemente; se convierte en la esencia, en el fundamento. El amor de la fe es solamente una figura retórica, una ficción poética de la fe -es la fe en éxtasis. Cuando la fe vuelve en sí, ha desaparecido el amor.

Forzosamente debo yo practicar esta contradicción teórica también en mi vida. Forzosamente; porque el amor en el cristianismo es manchado por la fe, no es libre, no es comprendido en el sentido verdadero de la palabra. Un amor limitado por la fe es un amor falso⁵⁰. El amor no conoce otra ley sino la de sí mismo; es divino por sí mismo; no necesita de la consagración por parte de la fe; sólo puede ser fundamentado por sí mismo. El amor que está ligado a la fe, es, en cambio, un amor falso, un amor que contradice al concepto del amor, es decir que se contradice a sí mismo, es un amor aparente, porque esconde en sí el odio de la fe; sólo es bueno mientras no se lesiona la fe. Por eso, en esta contradicción consigo mismo, se le ocurren, para retener la apariencia del amor, los sofismas más diabólicos, tales como Agustín los reproduce en su apología de las persecuciones de los herejes. El amor es limitado por la fe; por eso él no encuentra que los actos del odio que permite la fe sean una contradicción consigo misma; éste amor interpreta los actos de odio, efectuados por la fe, como actos de amor. Y necesariamente encara en semejantes contradicciones, porque ya de por sí es una contradicción, que el amor puede ser limitado por la fe. Cuando el amor soporta semejante barrera, ha renunciado a su independencia, a su propio juicio, a su propio criterio y medida; está sin remedio entregado a los mandamientos de la fe.

Aquí tenemos un nuevo ejemplo de que muchas cosas que no están escritas literalmente en la Biblia, sin embargo están contenidas en ella según el principio. Encontramos en la Biblia las mismas contradicciones que encontramos en Agustín y en el catolicismo en general; sólo que aquí se encuentran pronunciadas en forma más determinante, y que tienen una existencia más llamativa y que por eso mismo indigna. La Biblia condena por la fe, e indulta por el amor. Pero sólo conoce un amor fundado en la fe. Luego, existe aquí también un amor que maldice, un amor inseguro, un amor que no me da ninguna garantía de que no se convierta un día en odio: pues si no reconozco los artículos de la fe, estoy fuera del alcance y del reino del amor, soy un objeto de la maldición, del infierno, de la ira de Dios, para el cual la existencia de los infieles es un escándalo, una espina en el ojo. El amor cristiano no ha vencido al infierno porque no ha superado la fe. El amor es de por sí ateo: pero la fe es sin amor. El amor es ateo porque no conoce cosa más divina que sí mismo, porque sólo cree en sí mismo como verdad absoluta.

El amor cristiano es por eso un amor especial porque se llama cristiano y porque lo es. Pero la universalidad está en la esencia del amor. Mientras que el amor cristiano no renuncia a la cristiandad, mientras que no convierte al amor en la ley suprema, mientras tanto es un amor que ofende a la veracidad -porque es precisamente amor lo que suprime la diferencia entre el cristianismo y el llamado paganismo- es un amor que, debido a su carácter especial, contradice a la esencia del amor, es un amor anormal, sin amor, que por eso mismo ya hace mucho que se ha convertido en un objeto de la ironía. El amor verdadero se basta a sí mismo: no necesita de ninguna tutela especial ni de ninguna autoridad. El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza, que no es otra cosa sino la realización de la unidad de la especie por vía de los sentimientos. Si este amor debe ser fundado en el nombre de una

⁵⁰ *La única limitación que no contradice a la esencia de amor es la autolimitación del amor por la razón, por la inteligencia. El amor que repudia la ley y la severidad de la inteligencia, es, teóricamente, un amor falso y prácticamente pernicioso.*

persona, entonces esto solamente es posible si se ligan con esta persona imaginaciones irreligiosas, ya sean de carácter especulativo, ya sean de carácter religioso. Pero con la irreligiosidad se une siempre el sectarismo, el particularismo y con el particularismo el fanatismo. El amor sólo puede fundarse en la unidad de la especie, de la inteligencia, en la naturaleza de la humanidad: pero sólo entonces es un amor profundo, protegido en el principio, asegurado y libre, porque se funda en el origen del amor del cual proviene también el amor de Cristo. El amor de Cristo también era un amor derivado. No nos ha amado por sí mismo, a raíz de su propio poder, sino en fuerza de la naturaleza de la humanidad. Si el amor se funda en una persona, entonces este amor es un amor especial que sólo alcanza hasta donde alcanza también el reconocimiento de esta persona: es un amor que no se funda en su propio terreno y sólo en el amor. ¿Acaso debemos amarnos porque Cristo nos ha amado? Semejante amor sería un amor afectado e imitado. ¿Acaso podemos amarnos sólo cuando amamos a Cristo? ¿Es acaso Cristo la causa principal del amor? ¿No es el motivo de su amor la unidad de la naturaleza humana? ¿No es semejante amor un amor quimérico? ¿Puedo yo sobrepasar la esencia de la especie? ¿Puedo yo amar algo más sublime que la humanidad? Lo que Cristo ennoblecía era el amor; lo que él era lo ha recibido del amor sólo en calidad de préstamo; no era propietario del amor como lo hacen creer las imaginaciones irreligiosas. El concepto del amor es un concepto independiente que no se deduce recién de la vida de Cristo; al contrario, yo reconozco esta vida solamente porque encuentro que coincide con la ley, con el concepto del amor.

Históricamente se ha demostrado esto por el hecho de que la idea del amor no sólo vino con el cristianismo, penetrando mediante él en la conciencia de la humanidad, que no es de ninguna manera sólo cristiana. Las ideas del amor acompañan las crueldades del Imperio romano. El imperio de la política, que reunía a la humanidad en una forma contradictoria a su concepto, debía descomponerse. La unidad política es una unidad forzosa. El despotismo de Roma debía dirigirse hacia su interior, debía destruirse a sí mismo. Pero precisamente debido a esta miseria de la política el hombre se libró enteramente del lazo de la política que ahogaba su corazón. En lugar de Roma se colocó el concepto de la humanidad y con ello, en lugar del concepto de la dominación, el concepto del amor. Hasta los judíos habían mitigado su espíritu sectario y religioso lleno de odio debido al principio humanitario de la cultura griega. Filo celebra el amor como virtud suprema. El concepto de la humanidad exigía que las diferencias nacionales fueran disueltas. El espíritu pensador ya había vencido hacía mucho las separaciones civiles y políticas de los hombres. Por cierto, Aristóteles distingue al hombre del esclavo y coloca al esclavo como hombre en pie de igualdad con el amo, admitiendo hasta amistad entre ambos. Hubo esclavos que hasta llegaron a ser filósofos. Epiteto, el esclavo, era estoico; también lo era Marco Aurelio, el emperador. De esta manera la filosofía ha unido a los hombres. Los estoicos⁵¹, enseñaban que el hombre no había nacido por sí mismo, sino por los demás, es decir, por el amor -una palabra que dice infinitamente mucho más que la famosa palabra del emperador Marco Aurelio, que impone el amor del enemigo. El principio práctico de los estoicos es, a este respecto, el principio del amor. El mundo es para ellos una ciudad común, los hombres son ciudadanos de esta ciudad. Especialmente Séneca celebra, con las expresiones más sublimes, al amor, la clemencia, la humanidad, sobre todo para con los esclavos. De este modo el rigorismo político, y la estrechez patriótica habían desaparecido. Un fenómeno especial de estas tendencias humanitarias, la más popular y por eso religiosa aparición de este nuevo principio, era el cristianismo. Lo que en otra parte se formó por el camino de la ilustración, esto mismo se pronunció aquí como sentimiento religioso, como objeto de la fe. Por eso el cristianismo convirtió una unidad general en una especial poniendo, empero, el amor hacia la causa de la fe, en contradicción con el amor general. La unidad no fue llevada hasta su origen. Las diferencias nacionales desaparecieron, pero en su

⁵¹ Así también los peripatéticos; pero ellos fundaron el amor, también el amor hacia todos los hombres, no en un principio especial y religioso, sino en un principio natural, es decir, general y razonable. (Sobre el estoicismo ver Epiktet, Mark Aurel y Séneca en Kroners Taschenausgabe. H. S.).

lugar se coloca ahora la diferencia de la fe. la oposición entre cristiano y no cristiano, que era mucho más intensa y más profunda también que la oposición nacional.

Cualquier amor fundado en un fenómeno especial contradice, como ya se ha dicho, a la esencia del amor, que no permite barreras y vence todo particularismo. Debemos amar al hombre por el hombre. El hombre es por eso objeto del amor, porque es un ser capaz de la inteligencia y del amor. Es ésta la ley de la especie, la ley de la inteligencia. El amor debe ser un amor inmediato; hasta existe sólo como amor inmediato. En cambio si intercalo entre el otro y yo, la imaginación de una individualidad en que la especie ya ha tenido su realización, cuando yo precisamente por el amor debo realizar la especie, entonces anulo la esencia del amor, estorbo la unidad por la imaginación de un tercero fuera de nosotros; porque entonces el otro sólo me es objeto del amor porque tiene semejanza o comunidad con este tercero, y no me lo es por sí mismo, o sea por su esencia. Se presentan aquí todas las contradicciones que tenemos en la personalidad de Dios, donde el concepto de la personalidad se afirma en la conciencia y en los sentimientos por sí mismo, sin las cualidades que la hacen una personalidad amable y venerable. El amor es la esencia subjetiva de la especie así como la inteligencia es su existencia objetiva. En el amor, en la inteligencia, desaparece la necesidad de una persona intermediaria. Cristo no es otra cosa sino una imagen bajo la cual se impuso a la conciencia del pueblo la unidad de la especie. Cristo amó a los hombres: él quería hacer felices a todos sin diferencia de sexo, edad, estado, nacionalidad. Cristo es el amor de la humanidad hacia sí misma como hacia un cuadro -según la naturaleza desarrollada de la religión- o como hacia una persona, pero una persona que como objeto de la religión sólo tiene el significado de un cuadro, sólo es una persona ideal. Por eso se expresa el amor como característico de sus discípulos. Pero este amor, como ya se ha dicho, no es otra cosa sino la realización de la unidad de la especie por los sentimientos. La especie no es una mera idea: ella existe en los sentimientos, en la energía del amor. Es la especie la que produce en mí el amor. Un corazón admirable es el corazón de la especie. Luego es Cristo, como conciencia del amor, la conciencia de la especie. Todos debemos ser uno en Cristo. Cristo es la conciencia de nuestra unidad. Luego, quien ama al hombre por el hombre mismo, quien se eleva al amor de la especie, al amor universal que corresponde a la esencia de la especie⁵², es cristiano, es el mismo Cristo. Hace lo que Cristo hizo y lo que Cristo hizo de sí mismo. Luego, donde la conciencia de la especie se forma como especie, allí desaparece Cristo, sin que su esencia verdadera perezca; porque era el representante, la imagen de la conciencia de la especie.

ACTIVIDADES

Problematización de las Lecturas de Trabajo del Tema 3:

Actividad 1

En el siguiente cuadro se presentan preguntas problematizadoras sobre las lecturas:

- 90 AÑOS DE CREACIONISMO
- LA UTOPIA DEL BLANQUEAMIENTO Y LA LUCHA POR EL MESTIZAJE
- LA HISTORIA DE LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS ECLESIALES
- CONTRADICCIÓN ENTRE LA FE Y EL AMOR

⁵² El amor activo es y debe naturalmente ser siempre un amor espacial, limitado, es decir, dirigido hacia el prójimo. Y sin embargo es, según su naturaleza, un amor universal; pues ama al hombre por el hombre, o sea al hombre en nombre de la especie. En cambio, el amor cristiano es, como cristiano, según su naturaleza exclusiva.

No.	PREGUNTA PROBLEMATIZADORA	RESPUESTAS
1	¿Qué religiones consideran lo racial como efecto de la divinidad?	
2	¿Cuál la utilidad de las religiones en la sociedad capitalista?	

Actividad 2

El Tema 3, Espiritualidad y Religiones en la sociedad actual, es bastante complejo. Las lecturas de los textos presentados, explícita o implícitamente, presentan una caracterización de la sociedad actual y una tendencia sobre el futuro de las religiones. En el MESCP (Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo) y para proyectar este proceso de formación complementaria en el Área Valores, Espiritualidad y Religiones completaremos el listado de enlaces (links) de páginas dedicadas a la profundización de los conocimientos del Área.

ENLACES PARA AMPLIAR INFORMACION SOBRE RELIGIONES	
1	www.tolteciayotl.org
2	www.lacienciaysusdemonios.com
3	www.apologeticacatolica.org
4	www.historialago.com/xto_01110_religionjudios_01.htm
5	www.islamreligion.com/es
6	www.librosbudistas.com
7	www.universomaya.com
8	www.madregot.com
9	www.katari.org/cultural/espiritualidad.htm
10	
11	
12	

II. Actividades de formación comunitaria

La propuesta es que estas actividades fortalezcan la elaboración del primer borrador del documento de sistematización de experiencias sobre la implementación del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

En este sentido, en los equipos de sistematización verificamos si en nuestro documento hemos tomado en cuenta la articulación del desarrollo curricular con el Proyecto Socioproductivo; recordemos que esta articulación puede darse a través de la problemática de fondo o con las actividades del plan de acción de nuestro PSP.



III. Actividades de concreción educativa

En estas actividades, es importante que en nuestra práctica educativa profundicemos la articulación del desarrollo de los elementos curriculares y la problemática y/o actividades del plan de acción de nuestro PSP. Esto nos permitirá –como se ha mencionado varias veces– relacionar el currículo con la realidad o vincular la escuela y la comunidad; para que de este modo, las y los estudiantes se formen de manera adecuada y no –como en el pasado– memorizando conocimientos que no comprenden ni aplican.

Estas actividades deben desarrollarse en el marco del desarrollo de nuestro Plan de Desarrollo Curricular (plan de clase); no necesitamos empezar de cero o realizar otra planificación adicional.

Estas experiencias tienen que permitirnos seguir reflexionando y enriquecer nuestro trabajo de sistematización.

Momento 3

Sesión presencial de socialización (4 horas)

En esta sesión cada Equipo de Sistematización presenta el producto de la UF 13; compartiendo las dificultades atravesadas en la elaboración del Trabajo de Sistematización; las dificultades expresadas deben ser aclaradas con ejemplos por las y los facilitadores o por las y los propios participantes.

Producto de la Unidad de Formación

Presentación de documento: 1er. Borrador del acápite “Relato y Análisis Colectivo e Individual de la experiencia de transformación de la práctica educativa

Lectura obligatoria de la Unidad de Formación

- ✓ Talavera Simoni, María Luisa. Formaciones y transformaciones. Educación Pública y culturas magisteriles en Bolivia. 1899 - 2010 (Tesis doctoral) La Paz: SIDES-UMSA; PIEB, 2011.

BIBLIOGRAFÍA

- 90 años de creacionismo. En: La Ciencia y sus Demonios. (2015).
- <http://lacienciaysusdemonios.com/2015/03/13/90-anos-de-creacionismo/#more-38975> (Recuperado a: 14:50, 10, 06, 2015)
- CHOQUE Mamani, Amalia (s/f). LA ESPIRITUALIDAD ANDINA. En: LOS VALORES Y ESPIRITUALIDAD ANDINA EN LA CULTURA AYMARA. Recuperado 17:00/11/06/2015 de <http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31193.pdf>
- DUSSEL Ambrosini, Enrique (1992). Historia de la Iglesia en América Latina: Medio Milenio de Coloniaje y Liberación (1492-1992). Ed. Mundo Negro – Esquila Misional. 6ta ed. Madrid – España. (PP. 476 – 478).
- FEUERBACH, Ludwig (s/f). La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religion. Recuperado a 20:00, 11, 06, 2015 de: <http://www.enxarxa.com/biblioteca/FEUERBACH%20La%20esencia%20del%20cristianismo.pdf>
- MARIN, Guillermo (2009). Hierofanías del Anáhuac. Recuperado a 15:00, 17, 06, 2015 de: <http://www.tolteciayotl.org/tolteca/index.php/2014-03-30-23-46-16/libros/808-hierofanias-del-anahuac>
- Mazdeismo: el origen de las grandes religiones, guste o no. En: Misterios y Enigmas. Recuperado 01, 06, 2015, de: <http://misteriosyenigmas-zephiro09.blogspot.com/2013/02/mazdeismo-el-origen-de-las-grandes.html>
- PORTOCARRERO, Gonzalo (2013). La Utopía del Blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. En:Hegemonía cultural y políticas de la diferencia. Ed. CLACSO. Recuperado a 19:40/12/06/2015 de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130722095432/Gonzalo_Portocarrero.pdf





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

