



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. 10

Valores, Espiritualidad y Religiones

Interculturalidad, Religión y Espiritualidad

(Educación Regular)

Documento de Trabajo

© De la presente edición:

Colección:

CUADERNOS DE FORMACIÓN COMPLEMENTARIA

Unidad de Formación No. 10

Valores, Espiritualidad y Religiones

Interculturalidad, Religión y Espiritualidad

Documento de Trabajo - Segunda Edición

Coordinación:

Viceministerio de Educación Superior de Formación Profesional

Viceministerio de Educación Regular

Dirección General de Formación de Maestros

Instituto de Investigaciones Pedagógicas Plurinacional

Unidad de Políticas Intraculturales, Interculturales y Plurilingüe

Redacción y Dirección:

Equipo PROFOCOM

Cómo citar este documento:

Ministerio de Educación (2016). *Unidad de Formación Nro. 10 "Valores, Espiritualidad y Religiones - Interculturalidad, Religión y Espiritualidad"*. Cuadernos de Formación Continua. Equipo PROFOCOM. La Paz, Bolivia.

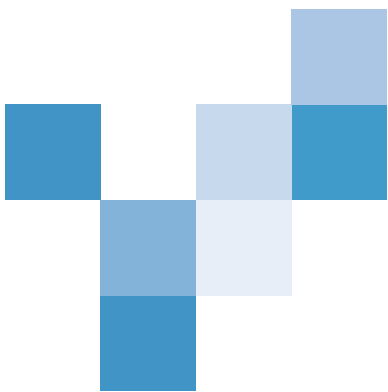
LA VENTA DE ESTE DOCUMENTO ESTÁ PROHIBIDA

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

Índice

Presentación	3
Introducción	5
Objetivo Holístico de la Unidad de Formación.....	6
Criterios de evaluación.....	6
Uso de lenguas originarias	7
MOMENTO 1. Sesión Presencial	9
TEMA 1. Religión y Espiritualidad.....	9
Preguntas problematizadoras	9
TEMA 2. Interculturalidad y Espiritualidad.....	20
Preguntas problematizadoras	20
TEMA 3. Espiritualidad Andino – Amazónico – Chaqueña	36
Preguntas problematizadoras	36
MOMENTO 2. Sesiones de Construcción Crítica y Concreción Educativa	44
I. Actividad de Autoformación	45
II. Actividad de Formación Comunitaria.....	62
III. Actividad de Concreción Educativa	63
MOMENTO 3. Sesión Presencial de Socialización	66
Producto de la Unidad de Formación	66







Presentación



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

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

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

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

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

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



educativo, promoviendo igualdad de oportunidades y equiparación de condiciones a través del conocimiento de la historia de los pueblos, de los procesos liberadores de cambio y superación de estructuras mentales coloniales, la revalorización y fortalecimiento de las identidades propias y comunitarias, para la construcción de una nueva sociedad.

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

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

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

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

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

Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN





Introducción



A partir de la presente Unidad de Formación se trabajan aspectos más concretos que orientan la aplicación del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo, a través del desarrollo de los elementos curriculares en las Áreas de Saberes y Conocimientos bajo la perspectiva del sentido de los Campos de Saberes y Conocimientos.

En ese sentido, la Unidad de Formación está orientada a continuar con el desarrollo de los elementos curriculares del Modelo Educativo relacionados al enfoque de las Áreas. Con esta finalidad, el abordaje de los conocimientos se enmarca en la metodología desarrollada en las anteriores Unidades de Formación que parte de la problematización, en este caso, del Área de saberes y conocimientos y de la propia práctica y experiencia educativa de la maestra y maestro participante; el momento de la problematización esta complementado con lecturas de trabajo propuestas en cada uno de los temas (estas lecturas tienen que ser abordadas de manera crítica y reflexiva pues son instrumentos que permiten a la maestra y maestro participante generar su propia reflexión, propuestas y conclusiones, a partir de su experiencia).

Con base en estas orientaciones, las Unidades de Formación de las Áreas de Saberes y Conocimientos están organizadas en tres temas; en cada tema se abordan determinados conocimientos o contenidos del Área que se desarrollan de acuerdo a las orientaciones realizadas en el párrafo anterior. Además la presente Unidad de Formación plantea las orientaciones de trabajo para los momentos de la Sesión Presencial (8 horas), Sesiones de Construcción Crítica y Concreción Educativa (138 horas) en sus actividades de Formación Comunitaria, Autoformación, Concreción Educativa; Sesión Presencial de Socialización (4 horas) y el Producto.

Si bien las Facilitadoras y Facilitadores poseen formación en alguna especialidad y nivel (primaria, secundaria o inicial), deben abordar su trabajo de manera general; por ello, deben conocer el sentido y la estructura de la Unidad de Formación de manera que guíen y orienten adecuadamente la realización de las actividades de la presente Unidad de Formación.

Al inicio de la Sesión Presencial de 8 horas, al presentar la Unidad de Formación, la o el Facilitador debe explicar con claridad lo siguiente:

1. La importancia de trabajar a través de la problematización de las Áreas y nuestra práctica educativa.



2. El sentido crítico con que debe abordarse las lecturas de trabajo a partir de la problematización del texto de lectura en función de las preguntas propuestas.
3. Las áreas de saberes y conocimientos tienen que trabajarse de modo articulado respondiendo al sentido de los Campos y al enfoque del MESCP.

La problematización de las Áreas se trabajará a través de preguntas problematizadoras y otras actividades relacionadas a la práctica educativa de la o el maestro; problematización de los contenidos del área para su apropiación crítica; problematización de los contenidos de las áreas en función de su vínculo con la realidad. Esta forma de abordar los conocimientos o contenidos de las áreas de saberes y conocimientos debe dar lugar al debate, reflexión y discusión sobre los temas planteados en el desarrollo de la Unidad de Formación y plasmarse en la práctica educativa de maestras y maestros en el desarrollo de las clases con las y los estudiantes.

Es necesario profundizar y problematizar las áreas y sus contenidos desde su articulación con las otras áreas de saberes y conocimientos; por ello se plantean actividades que se orientan a esta articulación en el Momento 2 de Concreción Educativa.

Las lecturas de trabajo propuestas deben ser abordadas de manera crítica; no se trata de leer de manera pasiva, repetitiva o memorística; éstas deben apoyar en la profundización del 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 arranquen el debate y profundicen el análisis de los temas abordados.

Como se ha indicado en párrafos anteriores estas lecturas deben ser cotejadas con nuestras propias prácticas y experiencias para generar conclusiones, explicaciones e interpretaciones de los temas abordados.

Con base a estas explicaciones e indicaciones metodológicas se iniciará con el desarrollo de la presente Unidad de Formación.

En la Sesión Presencial de 8 horas las maestras y maestros participantes trabajarán organizados por Áreas de Saberes y Conocimientos; en las Sesiones de Construcción Crítica y Concreción Educativa (138 horas), será importante trabajar en las Comunidades de Producción y Transformación Educativa y en Sesión Presencial de Socialización (4 horas), la actividad se organizará por Áreas de Saberes y Conocimientos o por las CPTes, según las necesidades para un adecuado desarrollo de la sesión.

Objetivo Holístico de la Unidad de Formación

Profundizamos en la comprensión y apropiación crítica de los contenidos del Área de Saberes y Conocimientos en cuanto a la relación Interculturalidad – Religiones y Espiritualidad, mediante la problematización de nuestras experiencias y prácticas educativas cotejando con lecturas selectas de diferentes autores y promoviendo la reciprocidad y complementariedad, para producir conclusiones propias que contribuyan a la transformación de la educación.



Criterios de evaluación

SABER: *Profundizamos en la comprensión y apropiación crítica de los contenidos del Área de Saberes y Conocimientos en cuanto a la relación Interculturalidad – Religiones y Espiritualidad.*

- ◆ Relación de los contenidos con los diferentes aspectos de la realidad.
- ◆ Explicación de los temas desde diferentes puntos de vista.
- ◆ Utilización de conceptos y categorías de los temas tratados en el análisis y reflexión de los diferentes temas.

HACER: *Mediante la problematización de nuestras experiencias y prácticas educativas cotejando con lecturas de diferentes autores.*

- ◆ Reflexión crítica sobre su práctica educativa.
- ◆ Comparación de las formas de enseñanza tradicionales y las formas de enseñanza emergentes del MESCP. Y las lecturas realizadas.
- ◆ Recuperación crítica de su experiencia como maestra o maestro.

SER: *Promoviendo la cooperación y respeto mutuo.*

- ◆ Colaboración entre participantes.
- ◆ Respeto a la opinión de las y los demás participantes.

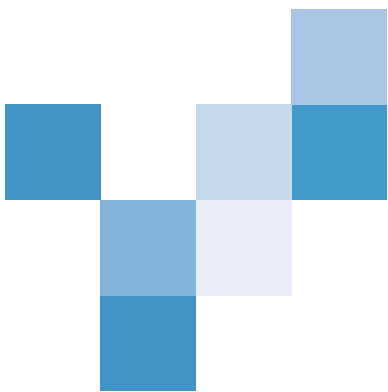
DECIDIR: *Para producir nuestras propias conclusiones o teorías que contribuyan a la transformación de la educación.*

- ◆ Producción de conclusiones emergentes de la confrontación de la experiencia propia y las lecturas realizadas.
- ◆ Explicación adecuada de las realidades educativas practicadas de forma tradicional.

Uso de lenguas originarias

El uso de la lengua originaria debe realizarse 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 aplicando la lengua originaria.





Momento 1

Sesión Presencial (8 horas)

Corresponde a la Sesión Presencial, el desarrollo de tres temas: 1) Religión y Espiritualidad, 2) Interculturalidad y Espiritualidad y 3) Espiritualidad Andino – Amazónico – Chaqueña. En ésta las todas y todos, maestras y maestros – participantes, trabajarán en comunidad; sin embargo, es recomendable la organización por Áreas de Saberes y Conocimientos, en Educación Secundaria Comunitaria Productiva. Asimismo, se organizarán para Educación Primaria Comunitaria Vocacional y/o Educación Inicial en Familia Comunitaria.

Se recomienda que la Facilitadora o el Facilitador principie la sesión presencial precisando las características del cuaderno; de la misma forma, los roles de la o el Facilitador y de las maestras y maestros – participantes quienes, desde la anterior Unidad de Formación, profundizan en la autoformación y participación en la construcción del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

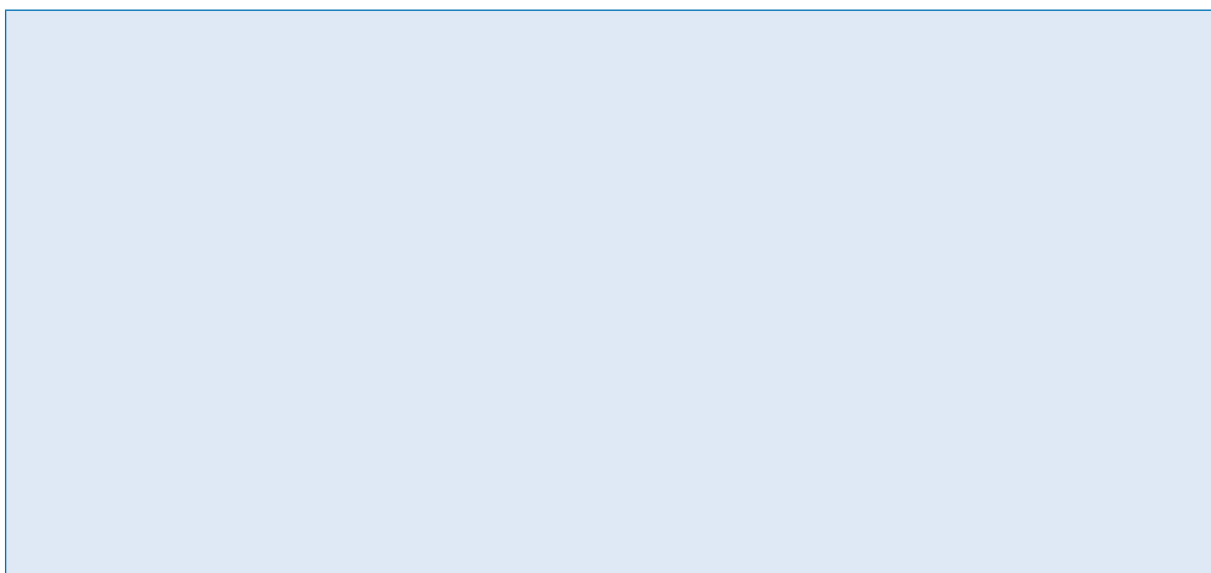
TEMA 1. Religión y Espiritualidad

Preguntas problematizadoras

En esta parte, las conclusiones a las que se arribe, corresponden a la expresión ordenada de la experiencia de la maestra o maestro.

Organizados en comunidad y desde la experiencia, reflexionamos sobre las interrogantes y luego anotamos las conclusiones:

¿Por qué existen religiones en todas las culturas y a lo largo de la historia de la humanidad?



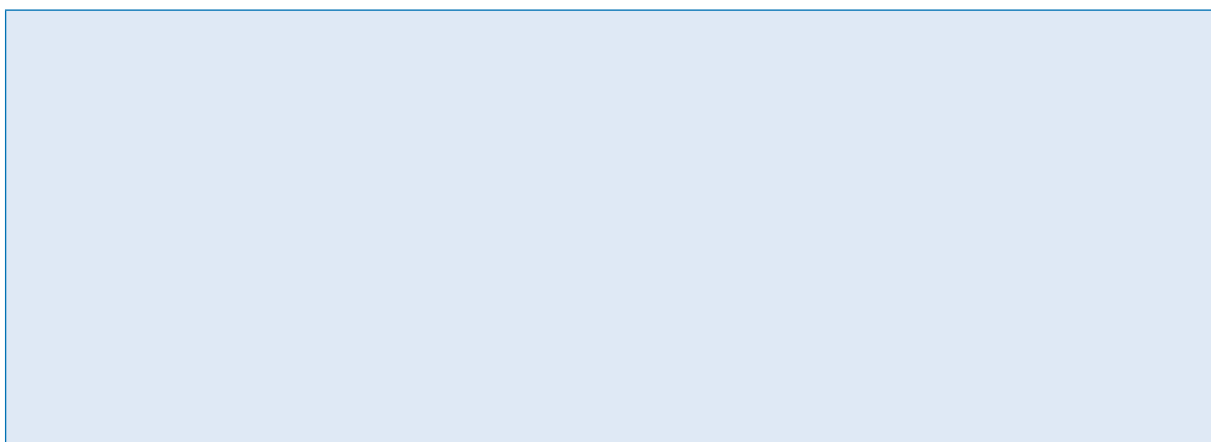
¿Cómo nacen las religiones?

¿Qué motiva a diferenciar religión, espiritualidad y religiosidad?

¿Será posible la existencia de una cultura atea?



¿Será posible la existencia de una cultura sin espiritualidad?



Actividad 1

En el cuadro titulado CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN, compara las maneras de enseñar Religión, las anteriores con las propuestas por el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN		
Orientaciones Metodológicas	Actividades desarrolladas por las Profesoras y los Profesores de especialidad: Religión, Ética y Moral	Actividades desarrolladas por las Maestras y los Maestros del Área de Valores, Espiritualidad y Religiones
PRACTICA		
TEORÍA		
VALORACIÓN		
PRODUCCIÓN		



Actividad 2

En el cuadro titulado CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA DE LA ESPIRITUALIDAD, compara las maneras de enseñar Espiritualidad, las anteriores con las propuestas por el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA DE LA ESPIRITUALIDAD		
Orientaciones Metodológicas	Actividades desarrolladas por las Profesoras y los Profesores de especialidad: Religión, Ética y Moral	Actividades desarrolladas por las Maestras y los Maestros del Área de Valores, Espiritualidad y Religiones
PRACTICA		
TEORÍA		
VALORACIÓN		
PRODUCCIÓN		

Lecturas de trabajo

A continuación se presentan algunas lecturas selectas, mismas que las leemos en comunidad y posteriormente realizamos las actividades que se indican:

NOTA. Los textos escritos en este primer apartado, fueron elaborados a partir de las siguientes lecturas:

1. Eliade Mircea “Historia de las Religiones”.
2. Georgez Dumézil “Historia de las Religiones”.
3. Palomino Flores, Salvador; Teresa Forrades y Xavier Albó “Espiritualidad Cósmica Andina”.



Lectura 1

Primero es importante comprender lo que es una hierofanía, pues la hierofanía es la manifestación de lo sagrado. En este sentido cuando una cultura ha considerado, o les ha dado calidad hierofánica a los objetos, y demás seres de su entorno. Según Mircea Eliade (1974) “lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada. Las experiencias místicas, aun las más personales y las más trascendentes, están influidas por el momento histórico. Como fenómeno histórico (no como experiencia personal), el nihilismo y el ontologismo de ciertos místicos mahayánicos no hubiera sido posible sin la especulación upanishádica, sin la evolución de la lengua sanscrita, etc. Lo cual no quiere decir de ninguna manera que cualquier hierofanía, sea la que fuera sea un momento único sin repetición posible, en la economía del espíritu.

El hecho de que una hierofanía sea siempre histórica, (es decir se produzca siempre en situaciones determinadas) no invalida forzosamente su ecumenicidad. Hay hierofanías que tienen un destino local y otras que tienen o adquieren valencias universales. Los indios por ejemplo veneran un árbol llamado asvattha; la manifestación de lo sagrado en esta especie vegetal es para ellos transparente, porque para ellos es el asvattha. Una hierofanía y no simplemente un árbol. Esta hierofanía, por consiguiente no es solo histórica (como toda hierofanía) sino que además es local. Pero los indios conocen también el símbolo de un árbol cósmico (axis mundi), y esta hierofanía, mítico-simbólica es universal: Árboles cósmicos se encuentran en todas las antiguas civilizaciones...

Tenemos que habituarnos a aceptar las hierofanías en cualquier parte, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En definitiva no sabemos si existe algo - objeto, gesto, ser o juego- que no haya sido transfigurado alguna vez a lo largo de la historia en hierofanía. Cosa completamente distinta es buscar las razones que hay que determinar ese algo se convierta en una hierofanía o deje de serlo en un momento dado.

Pero lo cierto es que todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado pudo convertirse en hierofanía. Sabemos, por ejemplo, que, en conjunto, los gestos, las danzas, los juegos infantiles, los juguetes, etc., tienen un origen religioso; fueron en otro tiempo juegos u objetos culturales. Sabemos así mismo que los instrumentos de música, la arquitectura, los medios de transporte (animales, carros, barcas, etc.) empezaron por ser actividades sagradas. Cabe pensar que no existe ningún animal ni planta importante que no haya participado de la sacralidad en el curso de la historia. Sabemos también que todos los oficios, las artes las industrias y técnicas tienen un origen sagrado o han tenido en el curso del tiempo, valores culturales. Podría añadirse a esta lista los gestos cotidianos (levantarse, andar, correr, los distintos trabajos, caza, pesca, agricultura) todos los actos fisiológicos (alimentación, vida sexual, etc.) probablemente también los vocablos esenciales del idioma, etc. Evidentemente, no se trata de que toda la especie humana haya pasado por todas esas, de que cada grupo humano haya conocido una tras otra, todas esas hierofanías. Semejante hipótesis evolucionista que hubiera parecido aceptable quizá hace unas generaciones, está hoy completamente descartada. Pero cada grupo humano a transustanciado por su cuenta en algún lugar en un momento histórico dado cierto número de objetos, de animales, de plantas, de gestos, etc., en hierofanías, y es muy probable que en definitiva, nada haya escapado a esta transfiguración que ha venido realizándose durante decenas de milenios de vida religiosa.



Actividad 1

Desde la experiencia, ilustra y explica una hierofanía presente en la cotidianidad, ya sea en la espiritualidad: andina, amazónica y chaqueña, u otro.

HIEROFANIA	
ILUSTRACION	EXPLICACIÓN

Lectura 2

Hace 50 años, y aún menos, el antropólogo inglés o el sociólogo francés se plantearon, solidariamente, dos ambiciosos problemas: el del origen de los hechos religiosos y el de la genealogía de las formas religiosas. Se han librado batallas memorables en torno al gran Dios y a los Tótem. A los australianos (que algunas escuelas citan como los últimos testigos de las formas elementales de vida religiosa) oponen otro los pigmeos; si los primeros son, en parte, paleolíticos, ¿no serán más arcaicos todavía los segundos? Puesto que están más separados de la condición embrionaria? Se ha discutido sobre la génesis de la existencia de Dios: ¿es independiente de la existencia del alma, o sale de ella? ¿Ha sido anterior el culto de los muertos al de las fuerzas de la naturaleza? Cuestiones graves pero vanas. Esas polémicas muchas veces acaloradas, han inspirado libros admirables y, lo que es más importante, han dado lugar a observaciones y repertorios. Pero no han logrado su objetivo. Hoy los investigadores se apartan de ellas. La ciencia de las religiones deja a los filósofos la cuestión de los orígenes como lo hizo un poco antes que ella la ciencia del lenguaje; como lo han hecho todas las ciencias. Y renuncia a prescribir a posteriori, por así decirlo una evolución tipo, una marcha obligada a las formas religiosas del pasado. Da lo mismo colocarse en el siglo XX o seis mil años antes, porque no se llega nunca muy lejos en la vida de ningún fragmento de la humanidad; nunca nos encontramos sino ante los resultados de una maduración o de accidentes que han ocupado decenas de siglos, y se piensa entonces que el polinesio y el indoeuropeo, el semita y el chino han podido llegar por vías muy distintas a sus nociones religiosas en las figuras de sus dioses, aunque se observen semejanzas en sus estadios terminales.

En suma la tendencia actual es volver a sentir como decía Henri Hubert, registrar, en su originalidad y con su complejidad los sistemas religiosos que han sido o son practicados en el mundo. Pero ¿Cómo se expresa esta tendencia? ¿Qué tipo de estudios patrocina?





- I. Ante todo descripciones cada vez más detalladas. Etnógrafos o historiadores según el caso, acumulan observaciones o documentos de todas clases e intentan comprender dentro de cada campo, en cada periodo, que es lo que constituye la unidad, el carácter orgánico de ese inventario. A decir verdad, este esfuerzo se ha realizado - mejor o peor y muy bien en muchos casos- en todas las épocas.
- II. En segundo lugar es verdad que se abandonan las cuestiones de genealogía tomadas en forma absoluta, pero, en cambio, vuelven a plantearse, en forma más modesta y más sana, a propósito de cada una de las descripciones geográfica e históricamente circunscritas, que acabamos de mencionar. En materia de religión como en materia de lenguaje, todo estado tiene su explicación, y solo puede explicarse por una evolución, a partir de un estado anterior, con o sin influencias exteriores. De ahí la necesidad de diversos campos de investigación y diversos tipos de método igualmente necesarios:
- 1º. Tratándose de sociedad que, desde tiempos más o menos remotos, poseen una literatura o al menos documentos escritos, el estudio de la historia religiosa no es más que un caso particular de la historia de la civilización o de la historia a secas y no emplea otros procedimientos ni en la crítica ni en la construcción. Las “grandes religiones”, budismo, cristianismo, maniqueísmo, islamismo, representan este caso llevado a su extremo, puesto que la literatura que de ellas nos informan se remontan casi a los comienzos de su evolución. Y todas las religiones un poco antiguas penden de los mismos métodos (aunque en menor grado) a partir de un cierto momento en su evolución y a condición de que se haya logrado interpretar sus primeros testimonios.
- 2º. Sin embargo esta condición previa es difícil de cumplir y volvemos a tropezar con la misma dificultad al tratarse de las religiones observadas en estos últimos tiempos, demasiado tardíamente; aunque por razones distintas, a ambos, al lector de Strehlow y al lector de los Vedas, les falta perspectiva: los dos se encuentran ante una estructura religiosa compleja e incluso ante una literatura religiosa, pero desprovistos de todo medio de explicación histórica, es decir, de explicación por lo antecedente. Ahora bien este resulta ser el caso general, el de todas las religiones exóticas descritas por los exploradores desde el siglo XVI al siglo XX; el de todas las religiones de Europa, incluyendo la de Roma y la de Grecia; el caso de las religiones de los antiguos pueblos semitas, de china.

Actividad 1

Representamos en un mapa mental, mapa conceptual o esquema, el nacimiento de la espiritualidad y las religiones.

ESPIRITUALIDAD	RELIGIONES



Lectura 3

Para Salvador Palomino Flores, todos los pueblos, en sus propias lenguas, tienen términos o nombres para indicar sus actitudes frente a sus seres divinos o sagrados. En las lenguas provenientes del latín: lo llaman Religión.

Nosotros los indios no llamamos Religión a nuestra práctica sagrada, sino, Espiritualidad.

Religión viene del latín Re-ligare que significa servir de nexos, unir. En el cristianismo se cree en un cielo donde está Dios y, en ese pensar, el ser humano está lejos, separado de Dios. Así, la Religión, mediante ritos y ceremonias une o acerca a los humanos con sus seres divinos. Para los pueblos indios nosotros somos el “Microcosmos dentro del Macrocosmos”.

El Macrocosmos es el cosmos, el universo y la naturaleza, sagrados inmanentes, en cuyas entrañas los humanos, los pueblos y todos los seres vivientes estamos inmersos, integrados, por tanto participando a la vez de los mismos estados divinos y sagrados. En esta gran familia cósmica nos unen y entrelazan energías y fuerzas innatas, y a esto llamamos Espíritu de los seres y de las cosas.

Como práctica cultural de la institución de la Reciprocidad nuestros pueblos hacen ritos y ceremonias como agradecimiento y reconocimiento a nuestros seres energicamente mayores dentro del cosmos: la energía cósmica total (Wiraqucha), al Sol, a la Luna, al Rayo, al Arco Iris, a la madre tierra (Pacha Mama), al Mar, al Cerro Sagrado, al Río Sagrado, a la Piedra Sagrada, al Antepasado Sagrado), al Lugar o Templo Sagrado, etc., y también se dan ofrendas a los seres que los representan: Cóndor, Puma, Águila, Serpiente, etc., que con sus fuerzas y energías hacen que exista la vida en bienestar, armonía y paz en la naturaleza.

Nuestros sabios (Amauta o Yatiri) especializados en los rituales y ceremonias, ofrendan nuestras propias energías y las energías de las cosas escogidas (flores, granos, frutos, semillas, fetos de animales, minerales, etc.) a nuestros entes sagrados. Ellos lo reciben para luego congraciarnos, en reciprocidad, con energías cósmicas para la buena vida de todo ser viviente y para la armonía en el entorno de nuestras existencias. En nuestro pensamiento y práctica espiritual y social no se puede recibir nada sin retornar algo a cambio. Este principio formidable hace que nuestras sociedades se mantengan siempre en igualdades armónicas sin que surjan acumuladores o explotados. Es a toda esta forma de actitud sagrada que llamamos Espiritualidad.

Hace 515 años que España invadió los Andes, nos impusieron otra cultura, otro sistema de vida, otra religión. Sin embargo, en todo este tiempo, nuestros pueblos crearon y ejercen “Mecanismos de Defensa Cultural” para seguir existiendo, y en este juego a la afrenta hasta nos hicimos cristianos o católicos, nos convertimos en bi-culturales, en espiritualistas/religiosos, pero jamás olvidamos lo nuestro, pues cada cosa la realizamos en su lugar y en su momento. En esta situación de mantener el ejercicio de lo propio desarrollamos estrategias: Como cultura dominada, nos prestamos o enajenamos elementos rituales de la cultura dominante para indianizarlos e incorporarlos a las formas de nuestra propia Espiritualidad. Es así que las vírgenes y los santos pasaron a representar a nuestros lugares y entidades sagradas. A este intercambio de elementos y aparente transtocación de funciones de seres divinos occidentales y andinos algunos intelectuales sociales lo llaman Sincretismo, y afirman que la espiritualidad indígena y la religión cristiana han





dejado de ser lo que son y que ambos se han fusionado para formar una sola tercera resultante. Para los indígenas que queremos mantener nuestra cosmovisión del mundo, esta posición es falsa y una trampa, si la aceptamos sólo contribuiremos a la desaparición más rápida de la espiritualidad indígena, puesto que aquí no hay complementaciones ni relaciones armónicas, sino una contienda constante entre la religión dominante y la espiritualidad dominada.

Además, es imposible una unión entre ambos sistemas porque son diametralmente opuestos en sus formas y en sus objetivos. La Religión cristiana está muy extendida en Latinoamérica, se afirma un 95% de católicos en el Bolivia, pero en este cálculo no se ha decantado la situación espiritualidad/religión que es característico de los países con fuerte presencia indígena.

En las últimas décadas hay una significativa invasión de las sectas protestantes, especialmente en los territorios indios que atenta contra las fuerzas de la identidad cultural de los pueblos. Un grupo de sacerdotes cristianos han optado por ponerse al lado de los pobres y los desamparados y, afirman, tratar “de extender el sentido social y comunitario que es inmanente al cristiano auténtico”. Esta nueva tendencia dentro del cristianismo se llama Teología de Liberación. Los pueblos indios no sólo estamos enmarcados dentro de la categoría de pobres, somos pueblos y naciones diferentes y buscamos la recuperación y reivindicación de nuestras tierras y territorios, tener autonomía, cultura propia, lengua propia, espiritualidad propia dentro de nuestros territorios.

La disyuntiva, en la preservación de lo propio en su autenticidad, no está en el rechazo de lo diferente, sino, en la convivencia. Uno de nuestros principios filosóficos dice: “La igualdad en la diferencia”, y ello nos orienta a la tolerancia de lo ajeno o distinto. Se puede vivir en un mismo territorio entre diferentes, pero para ello necesitamos la tolerancia y el respeto mutuo, sin imposiciones de ningún lado, sin embargo, seguramente, necesitaremos primero destruir de nuestras mentes y de nuestras actitudes sociales el racismo, el hegemonismo, la discriminación, el unilateralismo, y aceptar un mundo plural.

Por su parte, Teresa Forcades discierne: Ante la supuesta dicotomía espiritualidad/religión. Consideramos que se trata de una dicotomía falsa, fruto de una antropología dualista que concibe separadamente alma y cuerpo y frecuentemente los contrapone. Según esta mentalidad dicotómica, la espiritualidad se caracterizaría por la ausencia de una institución que la regule y la religión por su identificación con la institución social reguladora. La espiritualidad sería así más libre y más acorde con la autonomía moderna, mientras que la religión pertenecería al estadio de minoría de edad de la humanidad caracterizado por la necesidad de tutela externa (heteronomía). Esta distinción nos parece falsa, pero falsa nos parece también la simple identificación de espiritualidad y religión. Así como la relación alma/cuerpo no nos parece concebible de forma contrapuesta ni como simple identificación, sino solamente articulada en relación a un tercer elemento que las antropologías tripartitas desde Platón llaman espíritu, así la relación espiritualidad/religión no puede concebirse de forma satisfactoria sin el reconocimiento de que existe, aquí también, un tercer elemento que nos ayuda a superar la dicotomía y a dinamizarla. El elemento-puente o, mejor, el elemento-tejado que permite que espiritualidad y religión habiten una casa común es el ser comunitario, la solidaridad existencial, la continuidad básica que existe entre todos los seres humanos y con el resto del cosmos. Una espiritualidad sin referencia a “los otros”, al resto de la humanidad, es inconcebible. Así, es inconcebible una espiritualidad sin dimensión social/



política y es inconcebible una dimensión social/política sin que se visibilice en algunos acuerdos concretos (instituciones). Del mismo modo, es inconcebible una religión sin libertad y sin originalidad individual, sin experiencia personal como fuente de sentido. La dimensión social es irrenunciable y la dimensión individual es irreductible. La articulación de este tercer elemento, del “ser corporativo” existencial, que antecede a toda dimensión religiosa (concebida como reconocimiento operativo de la ligazón común mediante acuerdos, ritos, normas e instituciones) y que fundamenta nuestra espiritualidad al constituirnos como seres abiertos, como seres que no se agotan en sí mismos, es propia de muchas de las religiones tradicionales que representan hoy una de las espiritualidades en auge.

Religión es un concepto que viene a ser usado sobre todo con respecto a las grandes comunidades religiosas a nivel mundial. Se habla de religión cristiana, religión musulmana o religión budista... En este sentido, religión significa todo un sistema doctrinal, institucional y simbólico que normalmente tiene una historia larga, textos sagrados autoritativos, una doctrina establecida, una organización institucional correspondiente y una serie de rituales y preceptos cúltricos. Sin embargo, esta concepción de religión es sólo la más aceptada por las ciencias de la religión de procedencia occidental, pero no la única ni la que fuera aplicable a otros fenómenos religiosos.

Veamos el significado de religión desde una perspectiva más amplia:

Hay definiciones claramente inadecuadas o problemáticas por su vaguedad y su ambigüedad. Si la religión se define como “una visión y explicación del mundo y del ser humano”, la religión podría ser cualquier teoría filosófica o pseudofilosófica. Lo mismo puede decirse de las definiciones de religión que precisan el término como cierto tipo de “experiencia”. Estas definiciones son de poca utilidad, debido a la vaguedad de los términos experiencia o sentimiento.

Hay también definiciones de religión que son demasiado restrictivas o limitadas. La religión como “creencia en Dios” es un buen ejemplo. Aunque esta definición incluiría todas las religiones monoteístas, excluiría todas las religiones politeístas o las religiones sin ningún dios.

Una definición suficientemente adecuada podría ser la siguiente: la religión es un “sistema de creencias y prácticas que están en relación con seres sobrehumanos”. Esta definición evita definir la religión como un tipo especial de experiencia o visión del mundo. Subraya que las religiones son sistemas o estructuras que se componen de unos tipos específicos de creencias y prácticas: creencias y prácticas que están en relación con seres sobrehumanos. Estos seres sobrehumanos son entidades que son capaces de hacer cosas que los mortales no pueden. Son conocidos por sus actos y poderes milagrosos que los separan de los humanos. Pueden ser masculinos, femeninos o andróginos. No es necesario que sean dioses o diosas, sino que pueden adoptar la forma de algún antepasado capaz de influir en las vidas. Pueden tomar la forma de espíritus benéficos o maléficos que causan beneficio o daño a una persona o a una comunidad. Esta definición postula, además, que dichos seres sobrehumanos estén específicamente en relación con creencias y prácticas, mitos y ritos. En síntesis la palabra religión, se trata de un vínculo (religioso) incondicional con el misterio de la vida, con lo que consideramos lo más sagrado, con el fundamento de nuestra existencia o el sentido que orienta nuestras vidas y a la comunidad. En este sentido, religión es, antes de ser un sistema social, institucional y normativo, una suerte de relacionalidad que implica todos los niveles de la espiritualidad, cosmovisión y cultura. Religión



es una parte de la espiritualidad y, por tanto, de la cosmovisión y cultura correspondientes. No existe religión fuera de contextos culturales y de cosmovisión.

Por otro lado, la religiosidad de los pueblos de Bolivia normalmente no contiene los elementos mencionados de una religión establecida: no tiene textos sagrados autoritativos (porque se trata de una cultura ágrafa), no tiene una organización institucional visible, no tiene una doctrina establecida (dogma) y tampoco tiene un código determinado de preceptos éticos y rituales.

Muchas veces, se prefiere hablar de religiosidad en vez de religión, sobre todo referente a las religiones de las naciones y pueblos originarios de Bolivia. Religiosidad se refiere, en un primer momento, a una característica universal del ser humano: el ser humano es por esencia religioso (*homo religiosus*), lo que quiere decir que todos los pueblos en todos los tiempos han tenido una suerte de religiosidad. Por otro lado religiosidad se refiere a todos los aspectos culturales manifiestos que expresan este vínculo incondicional mediante rituales, símbolos, cargos específicos, actos simbólicos y prácticas espirituales explícitas.

En el caso de los pueblos originarios, campesinos de Bolivia, la religiosidad concreta siempre está impregnada de elementos de la religión colonial y neo-colonial, sea el catolicismo español renacentista, el catolicismo popular criollo o mestizo (conocido en el ámbito católico como religiosidad), el protestantismo histórico o el pentecostalismo y neo-pentecostalismo evangélico. La religiosidad actual es eminentemente sincrética, a tal efecto que resulta prácticamente imposible distinguir –y mucho menos separar– los elementos originarios de las culturas ancestrales y los elementos provenientes del cristianismo en sus diferentes manifestaciones. Por tanto, se trata de una religiosidad *sui generis*, muy particular, porque se define a partir de los parámetros de sus culturas, cosmovisiones y espiritualidades. No existe una sola religiosidad pura y homogénea. La fenomenología de las religiosidades concretas y vividas a diario nos manifiesta una riqueza ritual, simbólica y actitudinal que engloba los elementos de diferentes universos religiosos y de varios patrimonios culturales. El sincretismo religioso existente corresponde a la hibridad cultural y al mestizaje genético, es decir, a una historia larga de imposición, sobreposición, yuxtaposición, interpenetración y simbiosis.

ORIENTACIONES SOBRE EL DESARROLLO DE LAS “PREGUNTAS PROBLEMATIZADORAS” EN LA CONCRECIÓN DE CLASE.

Esta parte está destinada a elaborar una guía para el desarrollo de una clase. Se presentan ideas para concretar clases del Área, para analizarlas y evaluarlas en comunidad.

Sobre las preguntas problematizadoras	Práctica	Teoría	Valoración	Producción
¿Han existido religiones en todas las culturas a lo largo de la historia de la humanidad?	¿Qué religiones en la actualidad han desaparecido? ¿Qué religiones existen en la actualidad?	Realización de mapas mentales sobre las diferentes religiones en la historia de la humanidad.	Estudio sobre las religiones de Oceanía, Australia y que elementos novedosos rescata de estas religiones.	Elaboración de la historia de la religión en imágenes con representación del objeto más sagrado de esa religión.



¿Cómo nacen las religiones?	¿Por qué crees en algo o alguien? O si tú no crees ¿por qué consideras que otras personas creen en algo o alguien?	Realiza una investigación sobre la cosmogonía sobre nuestra espiritualidad andina, amazónica, chaqueña.	Valoración en la práctica de un rito espiritual de nuestro entorno cultural.	Representación con fé y respeto de ese rito de nuestra espiritualidad.
Valoración en la práctica de un rito espiritual de nuestro entorno cultural.	Valoración en la práctica de un rito espiritual de nuestro entorno cultural.	Construcción de un cuadro de diferencias y semejanzas entre religión, espiritualidad y religiosidad.	Rescate de los valores y enseñanzas que nos transmiten esas danzas.	Representación de diferentes danzas con contenido religioso y espiritual.
¿Será posible la existencia de una cultura atea; y de una cultura sin espiritualidad?	Foro – debate ¿Quiénes en el curso se declaran ateos y teístas?	Presentación de un resumen del debate, señalando las particularidades del teísmo y del ateísmo.	Cómo valoramos los rasgos espirituales de un rito, mito, etc. de nuestros pueblos.	Elaboración de dioramas que contengan la espiritualidad de nuestros pueblos.

Actividad 1

Luego de evaluar las ideas de concreción para desarrollar una clase del Área Valores, Espiritualidad y Religiones, sintetizadas en el cuadro anterior, en comunidad anotamos las conclusiones:

TEMA 2: Interculturalidad y Espiritualidad

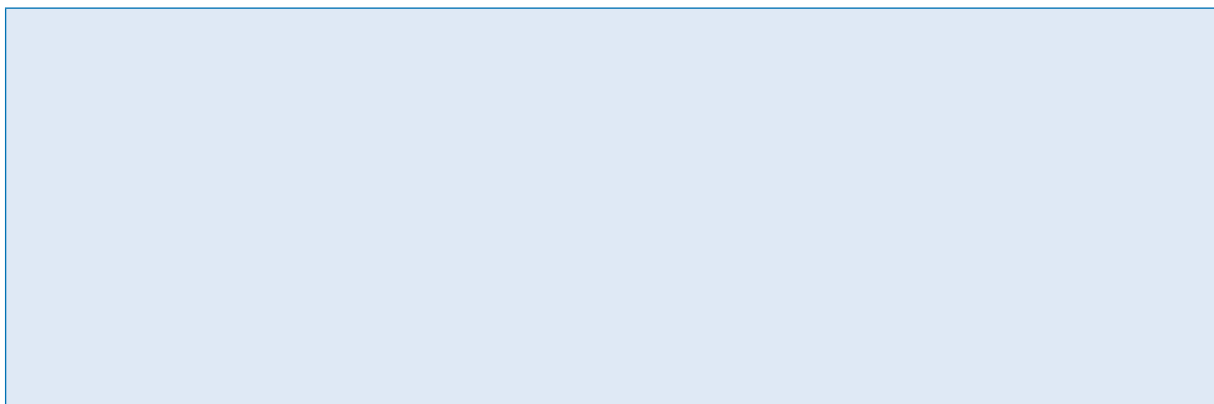
Preguntas problematizadoras

En esta parte, las conclusiones a las que se arribe, corresponden a la expresión ordenada de la experiencia de la maestra o maestro.

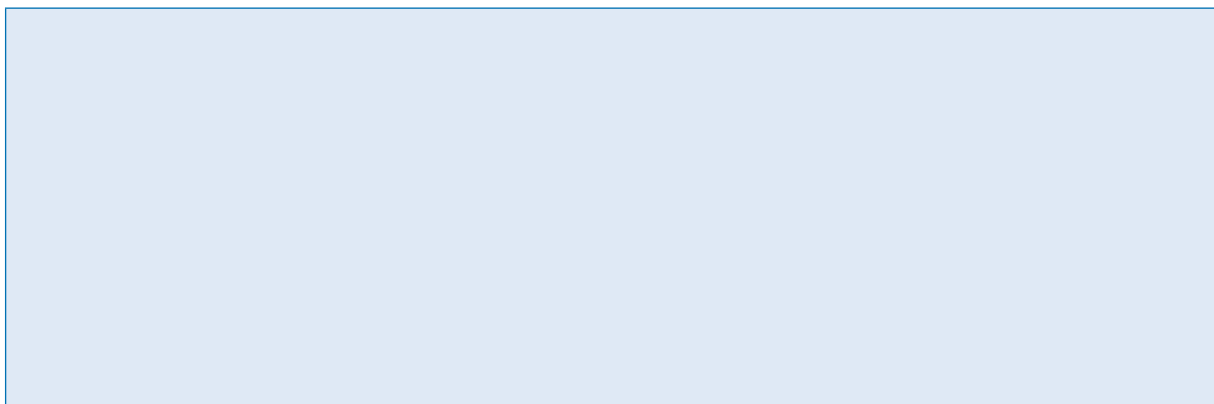


Organizados en comunidad y desde la experiencia, reflexionamos sobre las interrogantes y luego anotamos las conclusiones:

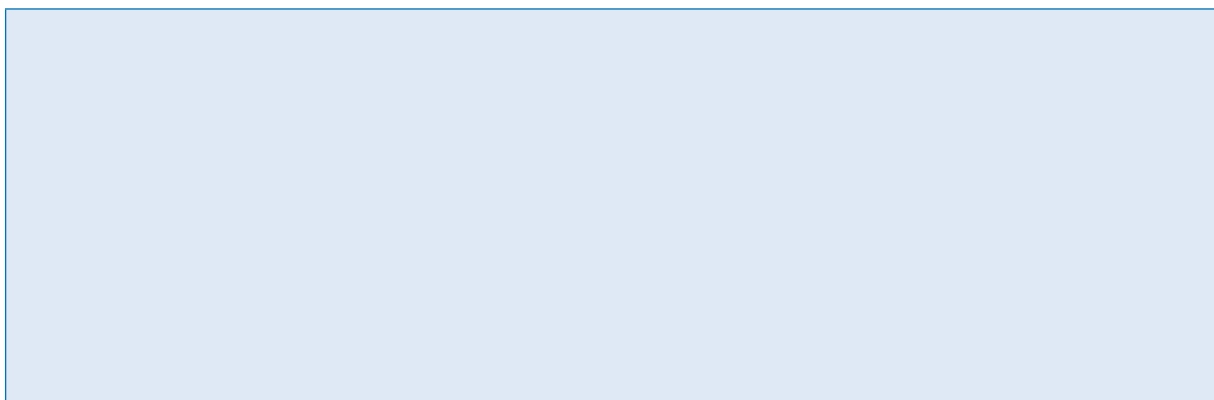
¿Puede existir diálogo interreligioso o complementación entre diferentes formas de sentir lo espiritual? ¿Cómo?



¿Puede haber un diálogo entre la ciencia y la fe? ¿Cómo?



¿De qué manera los procesos de “colonización” han afectado al desarrollo espiritual de los Pueblos y Naciones del Estado Plurinacional? ¿Cómo desarrollamos el diálogo con la ciencia en estas condiciones?



Actividad 1

En el cuadro titulado CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA INTERCULTURAL, compara las maneras de generar procesos de Interculturalidad, las anteriores con las propuestas por el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA INTERCULTURAL		
Orientaciones Metodológicas	Actividades desarrolladas por las Profesoras y los Profesores de especialidad: Religión, Ética y Moral	Actividades desarrolladas por las Maestras y los Maestros del Área de Valores, Espiritualidades y Religiones
PRACTICA		
TEORÍA		
VALORACIÓN		
PRODUCCIÓN		

Lecturas de trabajo**Lectura 1****AURORA Y NACIMIENTO (FRAGMENTO DEL LIBRO: “INICIACIÓN A LOS VEDA”)**

PANIKKAR RAIMON

Hallamos, en las escrituras védicas, numerosos textos de una variedad extraordinaria y de una riqueza incomparable, que buscan penetrar cada vez más profundamente en el misterio del principio del universo, explicar su inmensidad y sorprendente armonía. Estos textos parecen irrumpir impetuosamente, como los riachuelos que emanan de los glaciares del Himalaya.

El aspecto fascinante de la experiencia de los videntes védicos no solo radica en el hecho de que se atrevieron a explorar los límites del universo, sino que emprendieron también la arriesgada y





fascinante aventura de sobrepasar y penetrar la barrera del ser para fluctuar, por decirlo así, en la nada absoluta, y descubrir que el No-ser es sólo el redescubrimiento externo del Ser, su velo protector. Así pues, se sumergen en una oscuridad recubierta de la oscuridad, más allá de la cual no hay regreso, en aquel Preludio de la existencia donde no existe ni el ser ni el No-ser, ni Dios ni Dioses, ni criatura de ninguna clase; sólo el vacío de donde emerge la vida.

La vida emerge dentro de nosotros y a nuestro alrededor, en el plano cósmico y a nivel humano.

El pasaje de la oscuridad de la noche a la luz de la vida es largo y doloroso, y pasa a través de la soledad, el sacrificio y la integración, nos dice el mito de Prajapati.

Prajapati, tras crear el mundo a partir del sacrificio de sí mismo, se encuentra exhausto, débil, agotado y a punto de morir. Ya no le queda fuerza ni poder; el universo tiene la posibilidad de escapar del poder de Dios; puede sustentarse a sí mismo. “Una vez engendradas, las criaturas le dieron la espalda y se marcharon”. Buscan liberarse del creador, pero caen en el caos y el desorden. Si el universo debe subsistir, Dios debe volver y penetrar de nuevo en las criaturas, entrando en ellas por segunda vez. Sin embargo, este segundo acto de redención requiere la cooperación de la criatura. Aquí entra en juego la participación del hombre en el acto único de Prajapati, que da consistencia y existencia al mundo. Este es el lugar del hombre y esta es su función.

Este sacrificio no es sólo como una ofrenda a Dios, sino que es la acción mediante la cual creamos y procreamos junto a Dios y reconstruimos su cuerpo. Esta acción recoge la materia prima para el yajña (sacrificio) total, no de animales, flores o alguna otra cosa, sino de la profundidad más interior del ser humano mismo. Es el resultado de la aspiración del hombre a estar en armonía con el dinamismo cósmico que hace que el universo siempre sea capaz de vencer el poder del No-ser. “¡Que yo me convierta en todas las cosas!”, dice Prajapati, pero este es también el grito que todo hombre siente surgir en su interior, ante los límites de la propia persona y el reducido campo de acción en el que puede actuar. Cuando empieza a entrar en la serenidad de la contemplación, cuando está en paz consigo mismo y en el umbral de la realización, el hombre siente este deseo terrible de convertirse en esto y aquello, de implicarse en cada proceso y de estar presente en todas partes. No es tanto el anhelo de poder lo que impulsa al hombre, sino, al contrario, el deseo existencial de estar activo en el corazón de la realidad, en el centro divino de donde todo emerge y hacia el que todo se dirige. “Que yo tenga un yo” es otra de las frases recurrentes. El sabio que se describe tantas veces en la sruti no es el solitario poco sociable que desea evadirse de la realidad, sino el hombre completo que, consciente de sus propios límites, sabe cómo entrar en el océano infinito del sat, cit, ánanda: ser, conciencia, beatitud.

La fascinación de la luz que emana del cosmos se pone de relieve en las Upanisad, que denominan Luz al Espíritu. La visión de la aurora no es la experiencia del sol. En el instante de la aurora no se puede decir dónde empieza la tierra y dónde acaba el cielo, dónde la luz disipa la oscuridad o dónde la oscuridad todavía domina: todo sigue siendo un mensaje, una expectativa, una promesa.

La aurora, Usas, es la diosa de la esperanza y de la fe, bhakti.



Actividad 1

En el siguiente cuadro comparamos las vivencias de la espiritualidad en algunas Naciones y Pueblos Indígena Originario de Bolivia con las de la lectura.

NPIOS	VIVENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD

Actividad 2

En el siguiente recuadro explicamos cómo viven la espiritualidad algunas culturas y pueblos del mundo.

NPIOS	VIVENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD

Lectura 2**INTERCULTURALIDAD Y PLURALISMO RELIGIOSO (Ensayo)**

José Luis Meza Rueda

Tomar en serio el pluralismo religioso.

Parece que hay un común acuerdo en concebir que la finalidad de toda religión es la de salvar o liberar al hombre. Independientemente de la interpretación que demos a esta salvación o li-





beración, la religión es siempre el medio por el cual el hombre llega a su destino, alcanza la otra orilla. “Ahora bien, para poder salvarme o liberarme debo hacer algo, aunque este acto sea sólo un acto interior de fe o un simple ritual. Esto nos lleva a decir que lo que constituye el núcleo de la religión no es una doctrina, sino un acto. En otras palabras, el elemento constitutivo de la religión es la ortopraxis, no la ortodoxia”¹. De hecho, tratar de llegar a acuerdos partiendo de la ortodoxia, no es más que un desgaste de energía y el peligro de un alejamiento mayor entre las religiones y las culturas.

Las doctrinas, a pesar de sus innegables semejanzas, están lejos las unas de las otras; sin embargo, tienen la misma aspiración, apuntan hacia la misma meta. Asimismo “parten de la misma situación antropológica. Ambas hallan el mismo ser humano imperfecto y vulnerable, luchando por hallar su plenitud y perfección”². Aquí está la clave para comprender cómo la praxis puede ser el pretexto para el encuentro cultural y religioso.

Ahora bien, como el pluralismo es mucho más que una “diversidad religiosa”, habrá que decir una vez más que éste sólo será posible si existe un diálogo *dialogal*³ entre las partes que se encuentran. Para lograr esto, es necesario superar algunos temores:

¿Por qué buscar entonces la verdad religiosa entre los seres humanos [si la fuente de la verdad se halla en Dios y Él es quien se revela]? ¿No habrá un indicio de apostasía en el diálogo interreligioso? ¿No debería yo esforzarme primeramente en conocer mejor las riquezas de mi propia tradición antes de aventurarme por caminos desconocidos, tratando de comprender aquello que los demás han dicho o pensado? ¿No se dará el caso de que yo ya no crea en la experiencia o en la revelación, cristalizadas ambas dentro de mi tradición? ¿Qué derecho tengo a servirme un cóctel religioso según mis particulares apetencias? En una palabra, ¿el diálogo interreligioso no revela una tendencia al eclecticismo y al sincretismo que traiciona mi falta de fidelidad o mi superficialidad?⁴

Panikkar aclara: “Difícilmente alguien (la excepción acaso la constituyen los verdaderos místicos) podrá entender a fondo su religión sin tener una idea de la existencia y legitimidad de otros universos religiosos. Si los problemas importantes tienen para nosotros una sola expresión, tenderemos a pensar que nuestras concepciones (aunque necesiten ser refinadas) definen la realidad con validez universal. (...) De ahí que el estudio de más de una religión nos cure del prurito de querer absolutizar nuestra religión convirtiéndola en la religión”⁵

El verdadero encuentro entre religiones es en sí mismo religioso. Se realiza en el corazón de la persona que busca su propio camino. Es entonces cuando el diálogo es intrarreligioso y se convierte, además, en un acto religioso personal, en una búsqueda de la verdad salvadora. “Se participa en este diálogo no sólo mirando hacia arriba, hacia la realidad trascendente, o atrás,

1. Panikkar, Raimon. Mito, fe y hermenéutica, 422.

2. Panikkar, Raimon. El Cristo desconocido del Hinduismo, 31.

3. “El diálogo es ante todo duo-logo, es decir dos logos que se encuentran y se manifiestan recíprocamente sus presupuestos míticos. El diálogo presupone que ninguno de los dos interlocutores es autosuficiente, perfecto, completo. Pero, en segundo lugar, diálogo significa diálogos: es decir, no consiste sólo en un par de discursos, sino en trascender el logos, en pasar a través del logos sirviéndose del logos”. Panikkar, Raimon. Mito, fe y hermenéutica. Barcelona, 361.

4. Panikkar, Raimon. “Diálogo inter e intrarreligioso”, 246.

5. Panikkar, Raimon. “Diálogo inter e intrarreligioso”, 246.



hacia la tradición original, sino también horizontalmente, hacia el mundo de nuestros semejantes que, también ellos, han podido encontrar vías que conducen a la realización del destino humano. La búsqueda llega a ser entonces una plegaria abierta en todas direcciones; tan abierta a las direcciones de lo cercano como a las de lo lejano”⁶.

Finalmente, y volviendo al principio, la interculturalidad y el pluralismo religioso han de ser vistos en su noble intención yendo más allá de una tendencia esnobista que se “fascina” por lo extraño que pudiera parecerle el otro y asimila acríticamente formas de pensar, de sentir y de actuar. Nada más lejos de la interculturalidad y el pluralismo que el “amalgamiento cultural” y el “sincretismo religioso” porque en ambas subyace un monismo que conlleva la muerte de las culturas y de las religiones que entran en juego.

Actividad 1

Tomando en cuenta la anterior lectura, ¿qué estrategias metodológicas recomendarías para desarrollar un diálogo interreligioso en una clase?

Lectura 3

La cosmovisión científica es mono-cultural, mono-racional y pragmáticamente auto suficiente

(Fragmento del libro: “La puerta estrecha del conocimiento” pág. (30-34)

Panikkar Raimon

Entiendo por «cosmovisión» la visión de la realidad propia de cada cultura y que subyace también tras cada religión. La cosmovisión sería el fondo sobre el que, de manera más o menos instintiva, se sitúan todas las percepciones humanas, de manera que tengan algún sentido o sean, de algún

6. Panikkar, Raimon. “Religión. Diálogo intrarreligioso” en Conceptos fundamentales de cristianismo editado por Juan-José Tamayo y Casiano Floristán, 1144-1155. Madrid: Trotta, 1993, 1146.





modo, inteligibles. La cosmovisión es el modo como la consciencia humana percibe el mundo. Deliberadamente se quiere distinguirla de la «cosmología», que es la visión que la ciencia moderna tiene del cosmos, donde la palabra cosmos tiene ya el significado particular de objeto científico, tal y como lo entiende la ciencia moderna. El mundo de la astrología y el mundo de la alquimia, por ejemplo, no forman parte de la cosmología científica, pero presuponen también ellas una cosmovisión.

La cosmovisión científica es:

a) *Mono-cultural*. No es casual que la ciencia moderna haya nacido en la Europa cristiana hace alrededor de medio milenio y que siga los pasos de la tradición platónica, que introdujo conceptos como el de «realidad objetiva», aunque la objetividad conceptual platónica fuese mucho más amplia que la objetividad conceptual científica. Los conceptos platónicos representan las ideas del mundo platónico.

Las matemáticas pueden entenderse como un mundo que hace de intermediario entre las ideas platónicas y la realidad material. En todo caso, los conceptos científicos son algoritmos. La ciencia moderna se encuentra como en casa en esta cultura de origen occidental. Para captar la diferencia pensemos, por ejemplo, en la cultura védico-upanisádica, en la cual las categorías fundamentales del pensamiento no son conceptos, sino estados de consciencia que se objetivan para indicar la solidez y la validez de estas categorías. Analizar qué son las cosas, dentro de la cultura helénica, equivale (homeomórficamente) en la cultura védicoupanisádica a preguntarse qué sienten las cosas y cómo se sienten.

Sería un error metodológico tachar esto de «antropomorfismo». Recordemos que en otras culturas hay formas de pensamiento en las que lo que cuenta es la unicidad más que la repetibilidad, la resistencia a la comprensión más que la transparencia racional (no ética). Una filosofía oriental se basa en la repetibilidad del transcurrir de las cosas (samsara), precisamente para afirmar que este mundo fenoménico es una ilusión.

En este caso, no critico el mono-culturalismo: digo sólo que debemos ser conscientes de ello. Si no se quiere defender una concepción totalitaria de la evolución de la cultura, en la cual cada nuevo «progreso» incluye todos los estadios precedentes y en la cual el científico representa el grado más elevado de la evolución humana, debe reconocerse que las otras cosmovisiones pueden tener una validez propia, aunque relativa, como la de la cosmovisión científica, y que, por tanto, ésta ha de ser relativizada - subrayando que la relatividad no significa relativismo.

b) *Mono-racional*. La visión científico-moderna del mundo tiene la pretensión de ser racional, en el sentido de la racionalidad matemática (que incluiría sin duda a Heisenberger, Godel, las geometrías no euclídeas, etcétera). Todo aquello que no es reconducible a este tipo de racionalidad, a la que se atribuye valor universal, en esta cosmología es considerado o inoperante o directamente falso. La ciencia moderna estudia sólo lo razonablemente posible: de aquí se deriva la tendencia de la cultura actual a probar racionalmente la existencia de Dios, de lo contrario (se piensa) no sería creíble, es decir, real.



Los ángeles como símbolos de una realidad espiritual, por ejemplo, no pueden formar parte de una cosmología científica, puesto que no son científicamente ni verificables ni controlables. El amor se explicaría como un movimiento de atracción motivado por sentimientos que proceden de una mayor o menor «afinidad» psico-fisiológica. Sólo cuando el objeto del saber es cuantificable, y, por lo tanto, controlable, aunque sólo sea estadísticamente, permite una interpretación científica. La ciencia sabe esperar y sabe que todavía no ha descifrado todos los enigmas del universo. El mundo, decía Galileo, está escrito en caracteres matemáticos. La ciencia moderna consiste también en el trabajo de descifrar, pero saber leer los escritos de la naturaleza es una operación bastante más compleja.

La ciencia ha de saber hacer la exégesis del libro de la naturaleza, así como el cristianismo debe saber leer el libro de la Revelación, la Biblia - se decía todavía en tiempos de Galileo. Esta monoracionalidad no debe ser absolutista, sino suficientemente abierta como para poder admitir sin dificultad que fenómenos que no han entrado (todavía) en el campo de la ciencia puedan formar parte de ella en el futuro, como ha pasado más de una vez. Puede admitirse tranquilamente que la gente crea en los ángeles y en el «loco amor» (como diría Ramon Llull), pero eso no tiene cabida en el mundo científico; podrá entrar más tarde tal vez si se tiene paciencia para esperar. La esperanza científica se dirige al futuro; la religiosa, a lo invisible.

c) *Autosuficiente*. Se podría decir también «auto-reguladora» (auto-moderada). La cosmología científica se basta a sí misma como una sociedad que se auto-perpetúa erigiendo nuevos dirigentes entre sus miembros. La ciencia no se fija sus propios contenidos; está dispuesta incluso a cambiar de paradigma, pero exige que se demuestren -dentro de los parámetros que ella misma reconoce. No posee dogmas de contenido, sino sólo de método y de hipótesis de trabajo; está abierta al diálogo, pero un diálogo comprensible para ella, que denomina «lenguaje racional» y que cree que es universal.

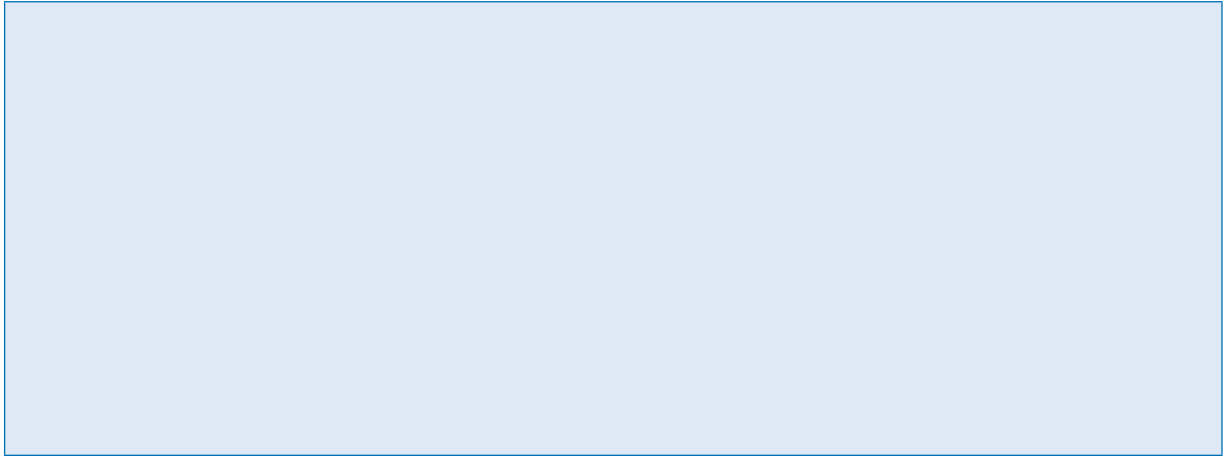
La gran lección de la ciencia moderna consiste en el rigor metodológico y en la precisión de la observación, junto a su libertad frente a las ideas preconcebidas, que serán aceptadas sólo si superan un riguroso examen «científico» -que después los filósofos llamarán círculo vicioso porque se limita al a priori de lo racionalmente posible. En última instancia, el gran valor de la ciencia como método heurístico reside en su flexibilidad: se sabe limitada, falible y provisional. La ciencia, como actividad científica (no como institución técnico-científica), no tiene intereses preestablecidos. No teme escandalizar o desorientar a quien ha puesto la esperanza en hipótesis ya superadas.

De manera menos científica podría afirmarse que la ciencia moderna no tiene necesidad alguna de Dios: no necesita esta hipótesis, que podría ser aceptada sin dificultad por el científico, pero que resulta superflua para la ciencia. La ciencia moderna no tiene sed de fundamentos: puede vivir en la provisionalidad. No es absoluta: es proteiforme. Por esto, paradójicamente, puede creer que extra scientiam nulla est salus (fuera de la ciencia no hay salvación). Es suficientemente abierta y tolerante, pero dentro de sus propios límites.



Actividad 1

En base a la experiencia y tomando en cuenta la lectura anterior, imaginamos un encuentro entre la ciencia y la fe. En el cuadro siguiente escribimos el diálogo imaginado.



Lectura 4

La “conquista espiritual” ¿“Encuentro” de dos mundos”?

Enrique Dussel. “El encubrimiento del Otro”.

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008 La Paz - Bolivia

“Los frailes se hicieron dueños de la destrucción de la idolatría

[...Ellos] se preciaban de conquistadores en lo espiritual, así como los eran [los conquistadores] en lo temporal [...] Y visto que los frailes con tanta osadía y determinación pusieron fuego a sus principales templos y destruyeron los ídolos que en ellos hallaron [...] parecíoles [a los indios] que esto no iba sin fundamento”.

Pasemos ahora dos nuevas figuras: la “conquista espiritual” y el “encuentro” de dos mundos. Por tales entendemos el dominio que los europeos ejercieron sobre el “imaginario” (imaginaire diría Sartre) del nativo, conquistado antes por la violencia de las armas. Es un proceso contradictorio en muchos niveles. Se predica el amor de una religión (el cristianismo) en medio de la conquista irracional y violenta. Se propone de manera ambigua y de difícil interpretación, por una parte, al fundador del cristianismo que es un crucificado, una víctima inocente en la que se funda la memoria de una comunidad de creyentes la Iglesia; y, por otra, se muestra a una persona humana moderna, con derechos universales. Y es justamente en nombre de una tal víctima y de tales derechos universales que se victimiza a los indios. Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un “dios extranjero” y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad (“mito civilizador”) con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro.



La “conquista espiritual”

Veamos ahora la quinta figura. Un año después del 1492, Fernando de Aragón gestionó ante el Papa Alejandro VI una bula por la que se le concedía el dominio sobre las islas descubiertas. La praxis conquistadora quedaba fundada en un designio divino. Cortés por su parte, como Descartes después, necesitarán de Dios para salir del encierro del ego. Cortés, cuando se ve perdido, dado el poco número de sus soldados entre millones de indígenas mesoamericanos, comprende que el valor o fortaleza guerrera de los suyos (y de sí mismo), no puede ya apoyarse en el deseo de riqueza y ni siquiera en el alcanzar el honor ni la grandeza de la nobleza. Era necesario un criterio ético absoluto en virtud del cual el ofrendar la vida tuviera un significado radical. Cuando Cortés se dispuso a la conquista del imperio azteca, arengó a sus soldados de la siguiente manera:

“Que ya habíamos entendido la jornada a que íbamos, y mediante nuestro Señor Jesucristo habíamos de vencer todas las batallas y encuentros, y que habíamos de estar tan presto para ello como convenía; porque en cualquier parte que fuésemos desbaratados (lo cual Dios no permitiese) no podríamos alzar cabeza, por ser muy pocos, y que no teníamos otro socorro ni ayuda sino el de Dios, porque ya no teníamos navíos para ir a Cuba, salvo nuestro buen pelear y corazones fuertes; y sobre ello dijo otras muchas comparaciones de hechos heroicos de los romanos”.

Dios era ahora el fundamento (Grund) de lo intentado. Como cuando Hegel afirmaba que la “religión es el fundamento del Estado”; es decir, Dios es la última justificación de una acción pretendidamente secular o secularizada de la Modernidad. Después de “descubierto” el espacio (como geografía) y “conquistado” los cuerpos diría Foucault (como geopolítica), era necesario ahora controlar el imaginario desde una nueva comprensión religiosa del mundo de la vida. De esta manera podía cerrarse el círculo y quedar completamente incorporado el indio al nuevo sistema establecido: la Modernidad mercantil capitalista naciente -siendo sin embargo su “otra cara”, la cara explotada, dominada, encubierta.

Los conquistadores leían ante los indígenas un texto (el “requerimiento”) antes de darles alguna batalla; texto en el que se proponía a los indios la conversión a la religión cristiano-europea, para evitarles el dolor de la derrota:

“Os ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme [...] si no lo hicieréis, o en ello dilación maliciosa pusiereis, certíficos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que pudiere [...], tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere”.

Por supuesto que el indio nada podía comprender de lo que se le proponía. Desde su mundo mítico, después de la derrota, sus dioses habían sido vencidos “en el cielo” -diría Mircea Eliade-, ya que vencidos estaban los ejércitos indios (los del azteca Moctezuma o del inca Atahualpa) “en la tierra”, en el campo de batalla. El imaginario indígena debía incorporar -como era su costumbre, por otra parte- a los “dioses” vencedores. El vencedor, por su parte, no pensó conscientemente en incorporar elemento alguno de los vencidos sino en algunos “Autos sacramentales”, que en mayor número de doscientos, los franciscanos redactaron y representaron en los teatros popu-





lares, en los atrios de las inmensas iglesias coloniales. Todo el “mundo” imaginario del indígena era “demoniaco” y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso. El método de la tabula rasa era el resultado coherente, la conclusión de un argumento: como la religión indígena es demoniaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera, y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa:

“La idolatría permanecía [...] mientras los templos de los ídolos estuviesen de pie. Porque era cosa clara que los ministros de los demonios habían de acudir allí a ejercitar sus oficios [...] Y atento a esto se concertaron [...] de comenzar a derrocar y quemar los templos [...] Cumpliéron lo así comenzado a ponerlo por obra en Texcuco, donde eran los templos muy hermosos y torreados y esto fue el año de mil quinientos veinticinco [...] Luego tras ellos los de México, Tlaxcala y Guexozingo”.

No era inútil el conocer las antiguas creencias de los indios, pero para no dejarse engañar, como enseñaba José de Acosta:

“No es sólo útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios”⁷.

De la misma manera, el gran fundador de la antropología moderna, que durante cuarenta y dos años puso por escrito las antiguas tradiciones aztecas en Tezcoco, Tlatelolco y en la ciudad de México, Fray Bernardino de Sahagún, escribió en el prólogo de su Historia general de las cosas de Nueva España:

“El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causas procede la enfermedad [...]: los pecados de idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas, que son aún perdidos del todo. [...]. Y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde sale, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aún lo entenderán, ni aunque se lo digan”.

La llegada de los doce primeros misioneros franciscanos a México en, dio inicio formal a lo que pudieramos llamar la “conquista espiritual” en su sentido fuerte. Este proceso durará aproximadamente hasta el, fecha del primer Concilio provincial en Lima, o 68, fecha de la Junta Magna convocada por Felipe II.⁸ Durante treinta o cuarenta años -un espacio de tiempo extremadamente reducido- se predicará la “doctrina” cristiana en las regiones de civilización urbana de todo el continente (más del 0% de la población total), desde el norte del imperio azteca en México, hasta el sur del imperio inca en Chile.

7. Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, III, cap. 0; t. II,9, pp. 70-7.

8. En la obra de John L. Phelan, The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World (University of California Press, Los Angeles, 96), se nos propone otra fecha: “The period 1524-1564 was the Golden Age of the Indian Church, just as the time between Moses and the destruction of Jerusalem by the Babylonian was the Golden Age of the Jewish monarchy” (p. 9). El 6 es la llegada de nuevas autoridades que destruirán la tarea misionera realizada por los franciscanos (al menos en la interpretación milenarista y apocalíptica de Gerónimo de Mendieta, para quien Felipe II inauguraba la “cautividad de Babilonia”, la Edad de la Plata). Sobre la significación de la Junta Magna véase Gustavo Gutiérrez, Dios o el oro de las Indias, Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 68 ss. Los virreyes Velasco para México y Toledo para Perú implantarán el orden colonial definitivo, terminando lo que hemos llamado la “conquista espiritual” originaria del continente.



Esa “doctrina” (que pocos años después será el Catecismo de Trento, y nada más), por muy aceptada y tenida por todos por válida en Europa, no podía ya proponerse con algún viso de racionalidad a participantes de otras culturas. Fernando Mires recuerda el razonamiento de Atahualpa, relatado por el Inca Garcilazo de la Vega, donde se muestra que una evangelización en regla hubiera tomado más tiempo del que los misioneros estaban dispuestos a perder. Después que el Padre Valverde expuso a su manera la “esencia del cristianismo” -mucho mejor ciertamente la expresó Feuerbach-, leemos lo que argumentó el Inca:

“Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro⁹, a quien llamáis Criador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. Al quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciése nuevas concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor Señor y que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiése de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habían de dar al Papa [...] pero si dices que a estos no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto”¹⁰.

Ante tal uso de la razón argumentativa, confundidos los conquistadores y aquel Padre Valverde, en vez de argumentar con mejores razones, usaron simplemente la irracionalidad moderna:

“A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir la proligidad del razonamiento (!), salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y de plata y piedras preciosas”.

La “conquista espiritual” estaba fundada en muy débiles bases y sólo podía reemplazar la antigua visión del mundo, pero sin asumir lo antiguo -como había acontecido con el cristianismo en el Mediterráneo durante los primeros tres siglos de su existencia, cuando transformó por dentro el imaginario grecoromano, reconstruyéndolo y donde como fruto maduró las Cristiandades armenia, bizantina, copta, rusa, latina, etcétera.

9. Es sabido el sentido teológico de los números dentro de la cultura aymara y quechua. Cada número (la unidad, el dualismo, la trinidad, la cuadridad, etc.) tenía su profundo sentido teológico.”Véase Jorge Miranda-Luizaga. “AndineZahlzeichenundKosmologie. EinVersuchzur-Deutung des altandinenSchopfungsmythos”, 99, p. , (inédito presentado en un seminario en Missio, Aachen), de próxima publicación.

10. Comentarios reales de los incas, en BAE, Madrid, t III, 960, p. (F. Mires, La colonización de las almas, DEI, San José, 99, p. 7). *Ibíd.*, p. 6 (p. 7).





En el mejor de los casos los indios eran considerados “rudos”, “niños”, “inmaduros” (Unmündig) que necesitaban de la paciencia evangelizadora. Eran bárbaros. José de Acosta define que bárbaros son “los que rechazan la recta razón y el modo común de los hombres, y así tratan de rudeza bárbara, de salvajismo bárbaro”. A partir de ello explica que los chinos, japoneses y otras provincias de las Indias Orientales, aunque son bárbaros, deben ser tratados “de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos”. Vemos así tomarse el “mundo de la vida (Lebenswelt)”, el “sentido común” europeo como parámetro y criterio de racionalidad o humanidad. En cuanto a nuestro tema, los aztecas o incas son ya un segundo grado inferior de bárbaros, “porque no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos”. Los indígenas no pertenecientes a las culturas urbanas americanas, de los Andes, son una tercera clase de bárbaros y quedan definidos de la siguiente manera:

“En ella entran los salvajes semejantes a las fieras [...] Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas [...], se diferencian poco de los animales [...] A todos éstos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños [...] Hay que contenerlos con fuerza [...] y aún contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza (Lucas ,) para que entren en el Reino de los Cielos”¹¹.

Es por ello que la “conquista espiritual” debe enseñarles la doctrina cristiana, las oraciones principales, los mandamientos y preceptos, de memoria, cada día. Esto incluía igualmente un ciclo diferente del tiempo (ciclo litúrgico) y del espacio (lugares sagrados, etcétera). El sentido total de la existencia como rito cambiaba entonces¹².

De todas maneras, hoy un cierto triunfalismo eclesial vaticano, que intenta “celebrar” dichos acontecimientos, debería tener una visión más cercana a la historia real, para comprender lo ambiguo de aquella “conquista espiritual”, que más se asemeja a una obligada (o irrecusable) dominación religiosa -dominación de la religión del conquistador sobre el oprimido-, que un acto adulto de pasaje a un momento superior de la conciencia religiosa.

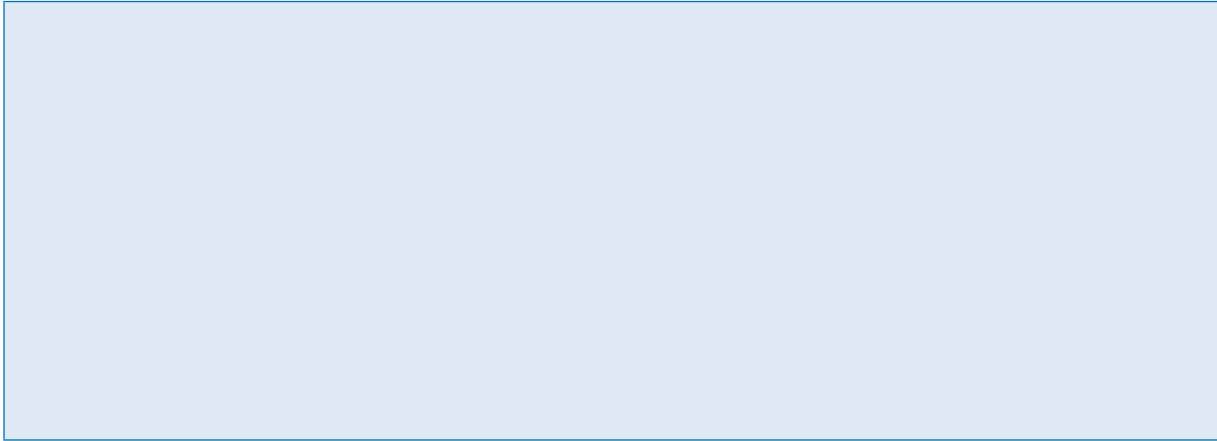
Actividad 1

Luego de analizar en comunidad la lectura anterior y desde la experiencia reflexiona y responde a las siguientes interrogantes:

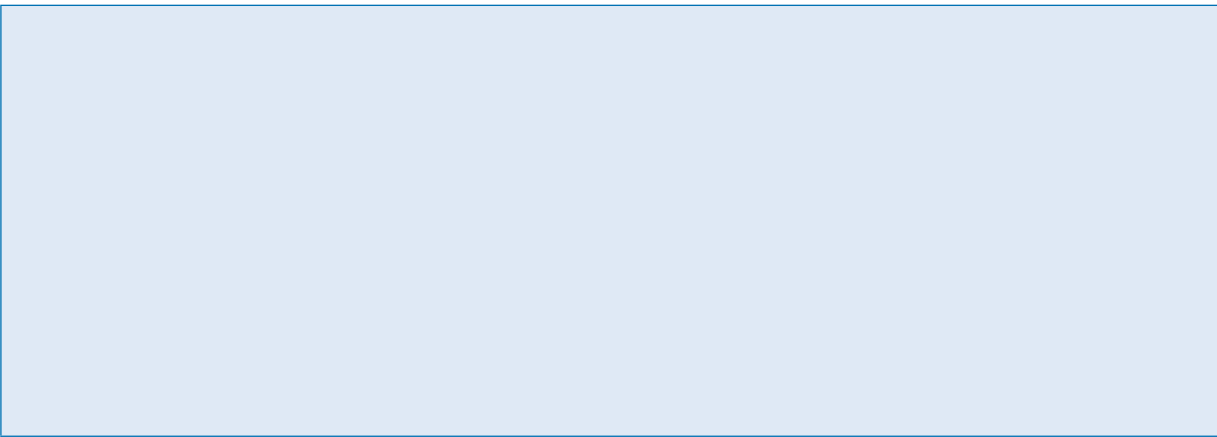
11. Considérese esta definición con atención, porque en ella se deja ver un eurocentrismo absoluto: “hombres” son, evidentemente, los españoles, los europeos, el “modo común” propio. De procurandaindorum salute, en Obras, BAE, Madrid, 9, p. 9. Es interesante anotar que este primer tipo de bárbaros establecen “repúblicas estables, con leyes públicas y ciudades fortificadas, si se quiere someterlas a Cristo por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemiguísimas del nombre cristiano” (Ibíd.). Es decir, con ellas habrá que usar el método de la “adaptación” de Rici (en la China) y Nobili (en la India). Mientras que en América Latina, para Acosta, puede usarse la fuerza de las armas... porque no tienen ciudades fortificadas ni armas de fuego como en Eurasia. Ibíd. Ambos juicios son falsos, como veremos en la Conferencia 7, I, que coincidiría con K.-O. Apel.
12. Véase sobre el proceso evangelizador en particular, mi obra “Introducción” a la Historia general de la Iglesia en América Latina, t. I/, pp. 8-6: “La evangelización latinoamericana”; Fernando Mires, La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica, DEI, San José, 99; Luis Rivera Pagán, Evangelización y violencia: La conquista de América, Editorial CEMI, San Juan (P. Rico), 99; Rodolfo de Roux, Dos mundos enfrentados, CINEP, Bogotá, 990 ; etc.



¿Siempre fue obligatorio pertenecer a la religión católica? ¿Cómo nos vinculamos a la religión católica?

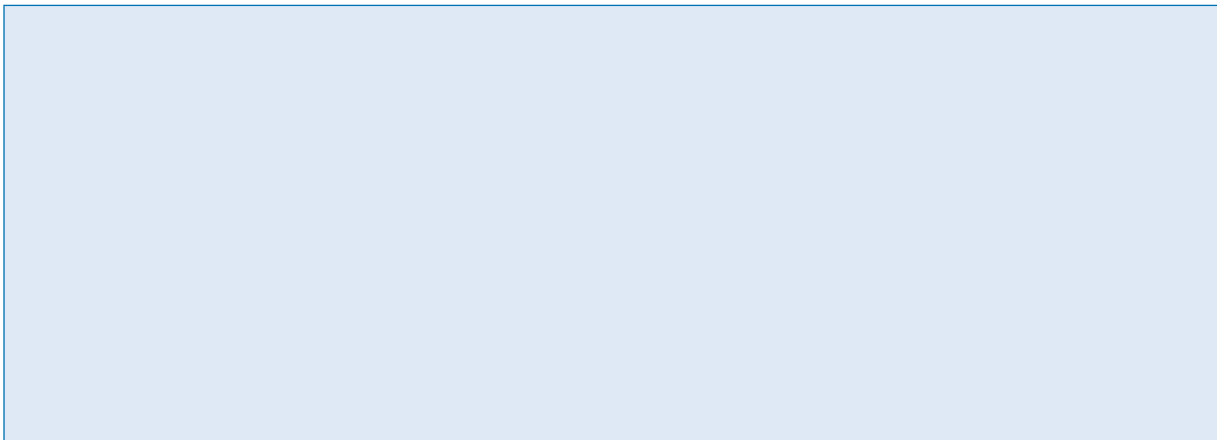


¿Qué rol jugaban los profesores(as) en la enseñanza de la religión?



:

¿Cómo se debe enseñar la religión católica en el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo para superar los prejuicios coloniales?



ORIENTACIONES SOBRE EL DESARROLLO DE LAS “PREGUNTAS PROBLEMATIZADORAS” EN LA CONCRECIÓN DE CLASE

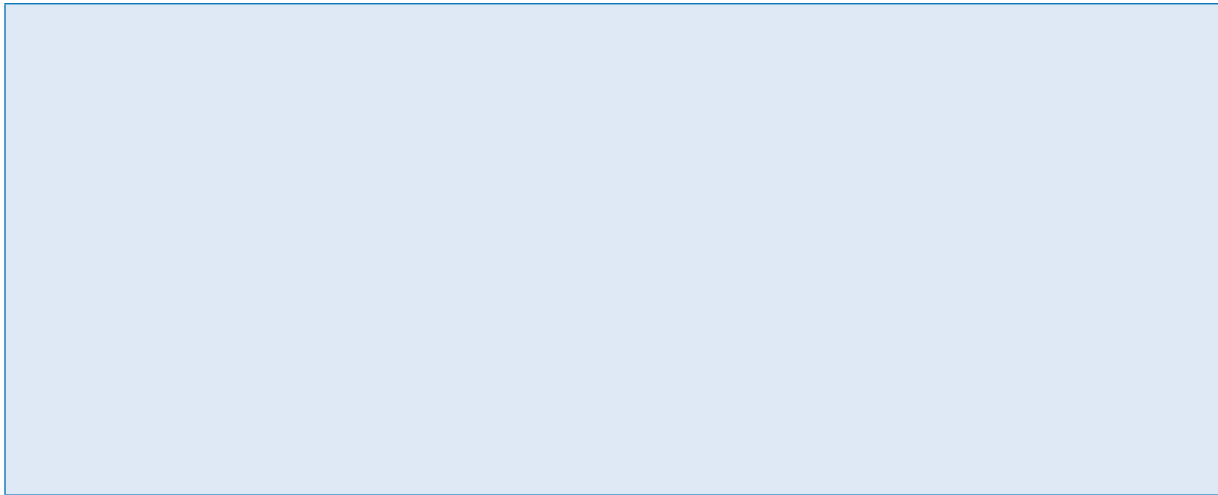
Esta parte está destinada a elaborar una guía para el desarrollo de una clase. Se presentan ideas para concretar clases del Área, para analizarlas y evaluarlas en comunidad.

Sobre las preguntas problematizadoras	Práctica	Teoría	Valoración	Producción
¿Cómo viven la espiritualidad las diversas culturas del mundo?	Reflexiona con los estudiantes la vivencia personal de la espiritualidad y escribe las conclusiones mediante una lluvia de ideas.	Analiza con los estudiantes la lectura de trabajo y la lectura complementaria de la presente Unidad de Formación y elabora un resumen de las lecturas.	Reflexión sobre la espiritualidad de las diversas culturas del mundo.	Elaboración de cuadro comparativo sobre la espiritualidad de las diversas culturas del mundo.
¿Puede existir diálogo interreligioso o complementación entre diferentes formas de sentir lo espiritual? ¿Cómo?	Dramatización de la vivencia interreligiosa entre diferentes culturas de los pueblos originarios y del mundo.	Analiza con los estudiantes la lectura de trabajo y la lectura complementaria de la presente Unidad de Formación y efectúa esquemas de la lectura realizada.	Reflexión sobre la forma en que las religiones incidieron en la historia de la humanidad y la importancia de generar espacios de diálogo entre ellas.	Elaboración, en comunidad, de algunas recomendaciones para promover un diálogo interreligioso.
¿Puede haber un diálogo entre la ciencia y la fe? ¿Cómo?	Hacer un intercambio de ideas a partir de la postura individual de las y los participantes.	Realización de un mapa mental para delimitar las posturas entre la ciencia y la fe. Para ello se pueden emplear las lecturas de la presente Unidad de Formación u otras.	Reflexión sobre las posturas de la ciencia y la fé que más alejamiento ocasionó entre ellas.	Elaboración de un esbozo sobre las características y bases que debería tener un diálogo entre la ciencia y la fé.
¿Cómo fue incorporado el tema de la religión en el estado republicano y cómo se halla establecido en el Estado Plurinacional?	Armar una mesa redonda para debatir sobre el tema, con apoyo de material audiovisual que tenga referencia al tema.	Investigación de diferentes textos constitucionales que tuvo el País (constituciones modificadas) y de legislación comparada (constituciones de otros países), en relación al tema de la religión. Investigación sobre la imposición religiosa en la colonia.	Reflexión en relación a la importancia de la libertad religiosa.	Redacción de un ensayo en relación al Artículo 4 de la Constitución Política del Estado Plurinacional.

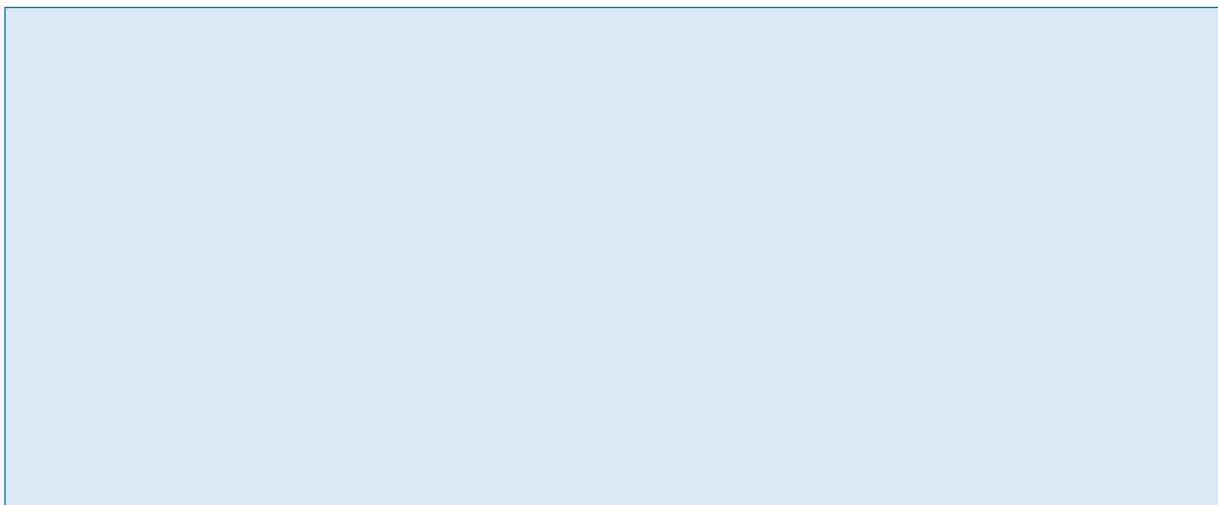


Actividad 2

Luego de evaluar las ideas de concreción para desarrollar una clase del Área Valores, Espiritualidad y Religiones, sintetizadas en el cuadro anterior, en comunidad anotamos las conclusiones:

**Actividad 3**

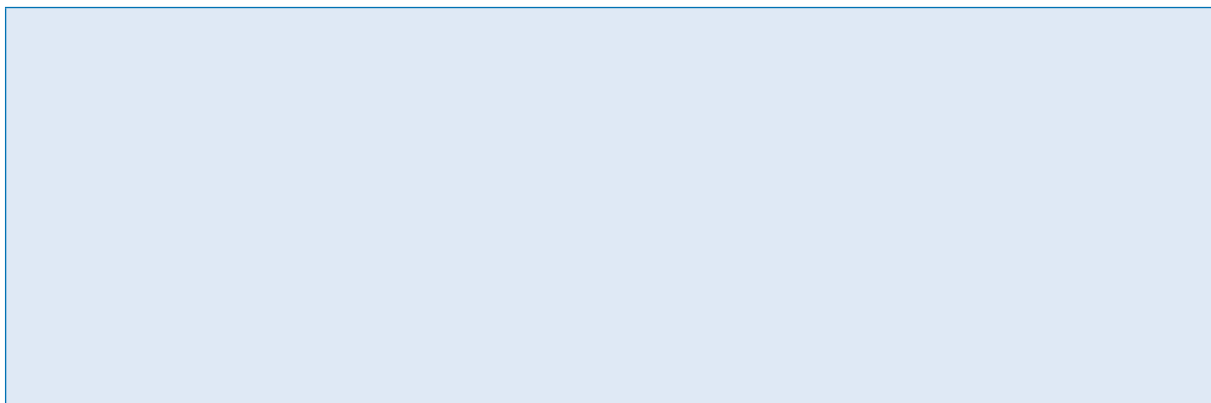
Reunidos en comunidad y tomando en cuenta las orientaciones metodológicas del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo, elaboramos una guía de actividades para desarrollar una clase sobre la espiritualidad en las Naciones y Pueblos Indígena Originarios.

**TEMA 3. Espiritualidad Andino – Amazónico – Chaqueña****Preguntas Problematicadoras**

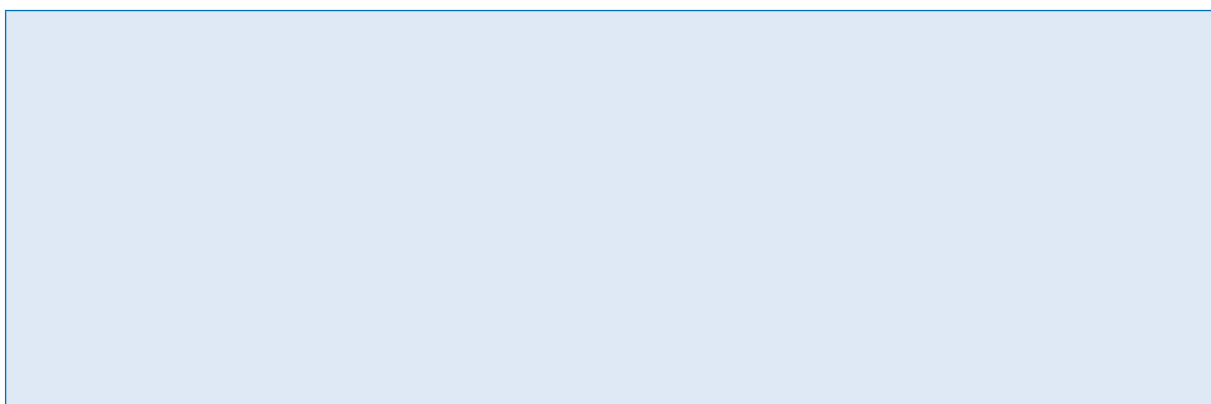
Organizados en comunidad y desde la experiencia, reflexionamos sobre las interrogantes y luego anotamos las conclusiones:



¿Cuáles son las diferencias y similitudes en la concepción Andina, Amazónica y Chaqueña de la espiritualidad?

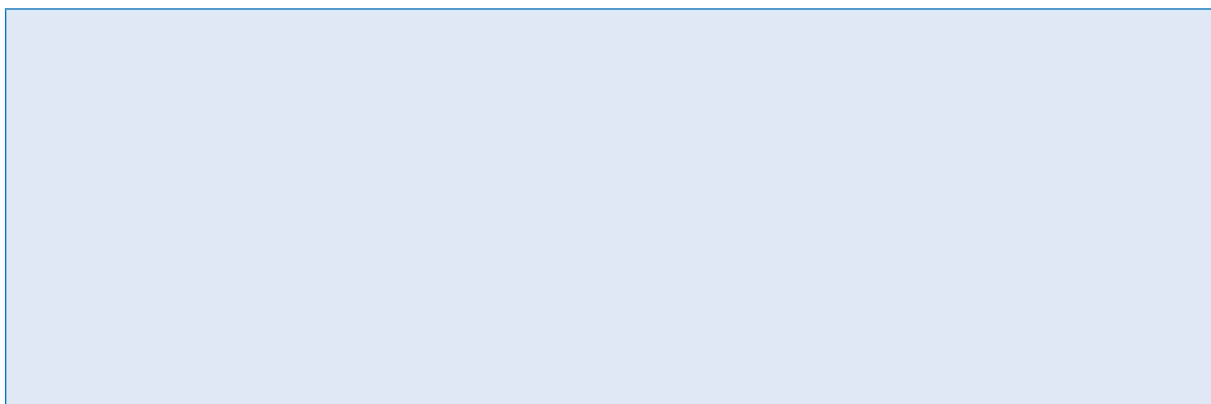


¿Cómo se concibe el cuerpo y espíritu en esas espiritualidades?



A partir de fiestas patronales como El Señor del Gran Poder, Virgen de Copacabana, Virgen de Urkupiña, Virgen de Cotoca y similares, se podría plantear:

- ¿La desaparición total de la espiritualidad de nuestros pueblos?
- ¿Un sincretismo religioso?
- ¿Sólo se debilita manteniendo su esencia?



Actividad 1

En el cuadro titulado CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA DE LA ESPIRITUALIDAD ANDINO – AMAZÓNICO – CHAQUEÑA, compara las maneras de enseñar la Espiritualidad en el mundo Andino – Amazónico – Chaqueño, las anteriores con las propuestas por el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo.

**CARACTERÍSTICAS DE LA ENSEÑANZA DE LA ESPIRITUALIDAD
ANDINO – AMAZÓNICO – CHAQUEÑA**

Orientaciones Metodológicas	Actividades desarrolladas por las profesoras y los profesores de especialidad: Religión, Ética y Moral	Actividades desarrolladas por las maestras y los maestros del Área de Valores, Espiritualidades y Religiones
PRACTICA		
TEORÍA		
VALORACIÓN		
PRODUCCIÓN		

Lecturas de trabajo**Lectura 1**

¿Quiénes son los que llaman al espíritu, coraje y ánimo?

- A) Preferentemente son las mamás que llaman, por estar juntos a sus niños.
- B) Todo hombre o mujer puede llamar el ánimo a la persona recién asustada.
- C) Los abuelitos o abuelitas señalados desde arriba con designio de sanación.
- D) Los y las jóvenes ya señalados para sanar desde la temprana edad.
- E) Los yatiris (sabios) sean hombres y mujeres.



- F) Los sabios, sean hombres o mujeres de mucho espíritu y coraje.
- G) Los que tienen don de llamar los espíritus y corajes, desde su nacimiento tiene señales en el cuerpo.
- H) Los ch'amakanis (sacerdotes) que restauran sus espíritus a los que han muerto trágicamente en accidentes.

DE LOS QUE PUEDE LLAMAR EL AJAYU

¿Quién? o ¿Quiénes? ¿Quiénes no? Pues, en muchos lugares, yatirwakhiut'aspaxaajayu (el sabio puede llamar), JansipansaDiosanJaqipawakhiut'aspa (la persona de Dios puede llamar), a sí mismo wali thakhinjaqipakhiut'arakispa (la persona de bien, la persona de conducta recta).

No puede llamar el ajayumanayrampiuñch'ukisirijaqinaka (las personas que miran de reojo al semejante), jaqimasipatsalarusiri (las que se mofan de sus semejantes), jaqimasiparusajani wali mayiri (las personas que desean el mal para el prójimo).

Jach'aajayusaraqatajaqixaratukiwajiwxe (la persona a quien se le ha separado el ajayu grande muere muy pronto), jisk'aajayusaraqata, jansipansa Ch'iwiajayu, qamasajayu, jañayuajayusaraqatajaqirustiajayupxajausxatataspawa (el ajayu menor puede ser llamado y sanarse la persona).

Se aconseja que si la persona sufre un susto en el campo, inmediatamente debe hacer recoger un poco de tierra o polvo. Luego llevar a la boca para tragar, repitiendo jutxam, jutxam (ven, ven o regresa, regresa...), de modo que permitirá el regreso inmediato del ajayu y con esta actitud evitará el enfermarse.

La persona que se enferma porque se la ha separado su ajayu, tiene fiebre, vomita, arumanakasti wali thuqthapxi, wali jayupayasi (de noche tiene sobresaltos), como en sueños camina por lugares extraños, es llevado por tierras extrañas; camina por encima de los lagos y vuela por lugares oscuros. La persona no está completamente en sí (Vicenta Mamani Bernabe, Calixto Quispe Huanca, Julio Perez Quispe, 2008, págs. 37 - 38).

Lectura 2

Todas las cosas tienen sus espíritus

Por Rogelio AruquipaLimachi

No solamente debemos hablar del hombre, sino también del espíritu de la naturaleza, para el Andino, Amazónico Chaqueño, su naturaleza no es una materia muerta (inerte), sino es viva (energética), pero no es similar a la vida humana. La naturaleza está sujeta a sus principios causales de existencia y desarrollo, por eso se le atribuye que la Madre Tierra y todo lo que existe es "espiritual" y tiene vida. Esta naturaleza animada no es caótica, sino ordenada y coherente. La naturaleza expresa en puntos clave sus energías, así tenemos a los cerros, ojos de agua, viento, etc.

De la misma manera, el espíritu del lugar conecta al hombre andino a su origen, a su comunidad o a su pueblo. Por lo que los originarios está enraizada ancestralmente a su sitio o lugar que lo



protege y lo cría, por lo, que es, sagrada, anímica y espiritual, que se caracteriza por sus nombres toponímicos del lugar.

En nuestras comunidades andinas todo es integral, son parte de ellas, todos los que vivimos ahora, nuestros antepasados (aunque estén muertos), los espíritus de las montañas, cerros, de cada unidad de la naturaleza y de cada elemento construido por los hombres. Sin embargo existe un ir y un retorno, lo que anula las distancias y los tiempos y los actualiza permanentemente. Entonces el tiempo late, va y viene; un tiempo es invierno, otro es primavera, este camino de ida y vuelta la denominamos que las energías hacen latentes, igual al funcionamiento de nuestro corazón.

Actividad 1

A partir de la lectura realizada y en base a la experiencia, en comunidades de trabajo elaboramos la guía de actividades para la recuperación participativa de saberes y conocimientos.

GUIA DE ACTIVIDADES

Lectura 3

La espiritualidad de los Pueblos Amazónicos (Los Chiquitanos)

La relación a recursos naturales de su entorno y a los rendimientos de sus cultivos, las creencias religiosas de los chiquitanos encontraban su expresión en el animismo. No solamente la flora y la fauna eran animadas, también la chicha tenía un espíritu al que había que respetar. Las almas tenían que ser tratadas con profundo respeto y siempre ser apaciguada de nuevo, ya que el espíritu de la chicha o el alma de algún animal podían convertirse en vengador por una ofensa experimentada.

Los chiquitanos tenían una actitud respetuosa hacia los fenómenos atmosféricos, por ejemplo las tormentas. Así cuando caían relámpagos decían: "paiyuzotinaqui Par". Esta expresión fue traducida por Knogglar como "dispara el gran hombre". A la pregunta de quién era este gran hombre, los chiquitanos contestaban que se trataba del dios del trueno (Knogler 1970:331).



En la creencia de los chiquitanos se vinculaban a la tormenta y a las estrellas con las almas de sus muertos, ya que el alma del chiquitano después de su muerte iba a las estrellas (o los espíritus de los animales) para vivir con ellas. Pero como las estrellas no consentían fácilmente en ello, cada alma tenía que luchar por su lugar. Esta lucha se escuchaba en la tierra, ya que las almas expresaban su ira a través de truenos y relámpagos (Freyer, 200, págs. 77 - 78).

Actividad 1

En base a la experiencia y en comunidades de trabajo, apoyados en la Lectura de trabajo 4 y en la lectura complementaria del Tema 2, titulada La espiritualidad y cosmovisión del mundo Guaraní, comparamos reflexiones acerca del cuerpo y espíritu de los Guaraníes y Chiquitanos.

	GUARANÍES	CHIQUITANOS
CUERPO		
ESPÍRITU		

Lectura 4

Sincretismo Religioso de los Indígenas de Bolivia

Juliane Esch Jacob, pp 42 a 43

¿Doble fidelidad o neo-paganismo?

A pesar de esta lógica subyacente de Occidente y las sucesivas campañas de “extirpación de idolatrías”, la religión andina actual es el resultado de un proceso paulatino y muy complicado de sincronización (o hibridación)⁶. No se trata ni de una religión autóctona pre-colonial y puramente andina, ni de la religión católica (o protestante) de una ortodoxia impecable (entonces: tertium datur). Antropólogos/as, teólogos/as e historiadores/as de la religión han acuñado el concepto de ‘catolicismo sincrético’ para describir las diferentes formas de religiosidad popular católica en el continente latinoamericano y sobre todo en la región andina. Gracias a este término, pretenden escapar de la disyuntiva entre una posición ‘pagana’—que dice que los indígenas



quechuas y aimaras nunca hayan abrazado el catolicismo— y una posición ‘ortodoxa’ —que defiende la pureza doctrinal del catolicismo indígena andino. Según Manuel Marzal, el ‘catolicismo sincrético’ es asumido por la gran mayoría de la población quechua de los Andes y consiste en una inclusión de elementos andinos pre-cristianos en la fe y los rituales católicos traídos por los misioneros españoles. (Marzal 1995: 99).

El debate sobre el “sincretismo católico”

A pesar de este campo a primera vista eminentemente ‘sincrético’, el debate sobre el “sincretismo”, llegó relativamente tarde al continente latinoamericano. Esta pobreza teórica contrasta con una riqueza y abundancia empírica acerca del ‘sincretismo’ entre el cristianismo y las religiones autóctonas en AbyaYala. En el ámbito andino, eran sobre todo los antropólogos-sacerdotes quienes han contribuido sustancialmente a la cartografía compleja de tal ‘sincretismo’, con el propósito (implícito) de mejorar la pastoral indígena y de inculturar mucho más profundamente el catolicismo de origen ibérico.

Pero el debate teórico sobre el ‘sincretismo’ tiene un Sitzim Leben muy distinto y fue desarrollado sobre todo en Europa y Norteamérica. En el contexto de la Reforma Protestante y la Contrarreforma consecutiva en Europa, el término “sincretismo” —que antes no tenía connotación religiosa explícita— fue arrojado al foro de los candentes debates sobre la verdadera ‘pureza’ de la fe cristiana y usado como término altamente polémico y peyorativo. La noción griega *συνκρητίζειν* casi no se usaba en la Antigüedad, salvo cuando Plutarco lo usó en forma de sustantivo (*συνκρητισμός*) para explicar que los Cretenses —a pesar de estar divididos entre sí— se ‘juntaban’ hombro a hombro para enfrentar al enemigo común (Plutarco mor. 490ab). Erasmo introdujo ese mismo término al lenguaje humanístico y lo usó para indicar las alianzas políticas entre facciones confesionales (protestantes) a pesar de diferencias doctrinales insuperables. El verbo griego *συνκράννυμι* (mezclar) es una derivación de un término que no existía como tal en el griego clásico, pero que se volvía familiar en Occidente a partir del siglo XVII, sobre todo en los grandes debates de Reforma y Contrarreforma (Ponencia de Josef Esterman).

La Pachamama y la virgen María

Los aymaras y los quechuas bolivianos y en otros países andinos veneran a la Pachamama como diosa eterna, que da y mantiene la vida a todas las criaturas en este mundo si el hombre obedece las leyes cósmicas y da las ofrendas, que ella demanda. El nombre Pachamama significa en español impropriamente “Madre Tierra”, porque pacha tiene el sentido del “tiempo”. Entonces pachamama es la “Madre del Tiempo. Pero “Mama” no es de origen indígena, sino muy probablemente una introducción de algún misionero en el habla indígena, “por no encontrar otra palabra más expresiva para el vulgo, con que nombrar a la Virgen María. “Tayka” era el nombre indígena para la madre, que le protegía o que le había criado desde la infancia. Con la conquista española el nombre de Pachamama fue integrado en las lenguas indígenas, para designar a la diosa de la tierra.

Todavía hoy en día los indios a veces la llama “Santa Tierra”, o por sincretismo, “Virgen Pachamama”, que quiere decir para nuestros hermanos originarios “Madre tierra Virgen”.



Louis Girault y Diego Irarrazabal afirman que no existen imágenes o representaciones de la Pachamama. Todos lo imaginan como una mujer de mucha edad, pero no precisada. Su apariencia es decir su anatomía y los rasgos de su rostro, nunca esta descrito.

Actividad 1

En el cuadro elaboramos un listado comparativo de Fiestas patronales y Fiestas agroecológicas y en la parte inferior la guía de actividades para la recuperación participativa de saberes y conocimientos.

TEMPORADA	FIESTAS PATRONALES	FIESTAS AGROECOLÓGICAS
GUIA DE ACTIVIDADES		



ORIENTACIONES SOBRE EL DESARROLLO DE LOS NUDOS PROBLEMÁTICOS EN LA CONCRECIÓN DE CLASE

Esta parte está destinada a elaborar una guía para el desarrollo de una clase. Se presentan ideas para concretar clases del Área para analizarlas y evaluarlas en comunidad.

Sobre las preguntas problematizadoras	Práctica	Teoría	Valoración	Producción
¿Cuáles son las diferencias y similitudes del significado de los términos SUMA QAMAÑA – ÑANDEREKO – TEKO KAVI – ALLIN KAUSAY?	Visitamos a un sabio de la comunidad o barrio, para que explique sobre el llamado del espíritu, lluvia de ideas.	Investigamos sobre la comprensión del espíritu en el mundo andino, Amazónico y Chaqueño.	Valoración la coincidencia en el VIVIR BIEN.	Representación teatral del llamado el espíritu.
¿Desaparecerá totalmente la espiritualidad de nuestros pueblos?	¿Cuál es el sentido de las fiestas patronales en los diversos contextos del país?	Elaboración de una tabla sobre religiones y espiritualidad.	Diferenciar fiestas agroecológicas de las religiosas.	Presentación de diferentes danzas agroecológicas.

Actividad 1

Luego de evaluar las ideas de concreción para desarrollar una clase del Área Valores, Espiritualidad y Religiones, sintetizadas en el cuadro anterior, en comunidad anotamos las conclusiones:

Momento 2

Sesiones de Construcción Crítica y Concreción Educativa (138 horas)

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



I. Actividades de Auto Formación

En la autoformación cada maestra o maestro desarrolla procesos de reflexión sobre su formación. Se sugiere realizar acciones que vayan en favor de ese cometido; para ello, se toman las lecturas complementarias orientadas a los tres temas tratados en la presente, se sugiere una actividad (compilar material bibliográfico para el Área), una lectura obligatoria y sobre ellos se proponen desarrollar varias actividades:

Lectura obligatoria del área

- Panikkar Raimón “ECOSOFÍA, para una espiritualidad de la tierra” Madrid. 1994.

Carpeta de compilación de material bibliográfico

- Elaboramos una compilación de textos¹³ referentes a:
- Espiritualidad en las Naciones y Pueblos del Estado Plurinacional de Bolivia, anotando las respectivas referencias bibliográficas.
- Historia de la espiritualidad y las religiones, anotando (repetimos) las respectivas referencias bibliográficas.

Lecturas complementarias¹⁴ al tema 1

Religión y Espiritualidad

Pachamama, fuente de vida. El tributo a la Madre Tierra

Por: Difusión EMDEPA

La noche avanza. Mañana será 1 de agosto, día de celebración de la Pachamama. La espiritualidad de los Pueblos Andinos se manifestará nuevamente en un grito de agradecimiento a la Madre Tierra, recreadora y dadora de vida.

Desde tiempos inmemoriales, la ofrenda a la Pachamama encuentra una vez más su lugar en la memoria de los indígenas del Norte. Ésta es una de las tantas festividades indígenas que suceden desde el 21 de junio, fecha en la que se celebró Inti Raymi, la fiesta del sol.

En el interior de la percepción andina de la realidad, se distinguen ciertas dimensiones, la Pachamama es la dimensión de la Divinidad Restauradora y Recreadora de la comunidad humana.

Los indígenas andinos, en lo profundo de su espiritualidad, practican la experiencia retribuida por medio de la ritualidad, donde las ofrendas son expresiones simbólicas de contenido real y representan la intención y gratitud de la comunidad. Este es el sentido que tiene la ofrenda de la Pachamama. El término Pacha, como vocablo de los idiomas de los pueblos andinos, como el qhishwa (quechua) y el aymara, denota la totalidad del tiempo y el espacio universal; expresa y

13. Los temas señalados a continuación son una referencia, la clasificación será realizada acorde a las necesidades de cada maestra o maestro.

14. Las lecturas complementarias están orientadas a la reflexión crítica y propositiva, se las problematiza a partir de la experiencia y de los temas trabajados en la presente Unidad de Formación.



significa la totalidad de la existencia de la vida. Y el término Mama, denota y significa el sentido de ser Madre. En este sentido, se debe comprender la expresión Pachamama como referente a la Madre de toda la existencia vital y universal, expresándose por medio de la Tierra. Es así como la tierra se convierte en el lugar por excelencia del ser, estar y de su acto de dar vida a la Pachamama.

Ya Garcilaso de la Vega en “Los comentarios reales de los Incas” atribuía a Pachacamac, el eterno, el creador del cielo y la tierra, el culto que en el viejo Tucumanao se rendía a Pachamama en las apachetas, esos montículos de piedras y otras ofrendas que dejaban los viajeros en honor a la divinidad. Garcilazo comentaba: “Los pueblos andinos, agrícolas especialmente, por necesidad de vida, debieron tener siempre un culto especial por la tierra proficua, por la montaña siempre misteriosa y maternal, que vertía sus torrentes en los valles y atesoraba sus reservas de agua, de oro, de plata y cobre”.

Así, el incansable indígena de los Andes ofrendaba a la madre tierra con su acullico (bocado de hojas de coca), con alcohol, con tabaco, con alimentos para la buenaventura de la travesía a través de la montaña. La Pachamama, era así entendida como la Madre de los Cerros, misterio creador de la fuerza que anima la vida andina, que auspicia el viaje, que ayuda a vivir y a morir, a amar y a olvidar.

Ofrendar a la Pacha

El 1° de agosto, se celebra la corpachada para la Pachamama, ese dar hospitalidad, ofrecer. La celebración comienza el día anterior con el hilado del hilo zurdo, hilado al revés que le otorga un sentido mágico y propiciatorio. Se junta la basura que será quemada al amanecer para limpiar la tierra. A medianoche se toma té de ruda y se pone el hilo zurdo cruzado en la muñeca derecha y el tobillo izquierdo, pasándolo antes por un ajo.

Durante la mañana se sahúma (ahumar) toda la casa con chacha, copa, incienso, hierba buena, romero, alucema o yerba quemada con azúcar para purificarla. La gran ceremonia se prepara para el mediodía. Para esto anticipadamente se elaboraron comidas para ofrendar a la tierra. Se excava un hoyo en algún lugar de la casa o en el centro del corral o se destapa el del año anterior. Se forma un círculo alrededor y uno a uno van depositando sus hojas de coca, un poco de ulpada, las comidas y los cigarrillos encendidos son clavados en el borde. Entre las voces que se multiplican alrededor de la corpachada de ofrenda a la Pachamama se escucha: “¡Pachamama, santa tierra no me comas, todavía soy joven y puedo dejar semilla!”, “¡Pachamama, devolvéme el doble de lo que te doy!”, “¡Pachamama, santa tierra Kusiya, kusiya! Vicuña cuay, Amá mi naicho, Kusiya, kuisya!”. Antiguo verso quechua-castellano, que se traduce literalmente: “Pachamama, santa tierra ¡Haz que nos vaya bien! Danos vicuñas y no nos las mezquinas. Danos fortuna y no nos hagas enfermar. ¡Haz que nos vaya bien!”.

Finalmente se tapa el hoyo que encierra tanta esperanza y cada uno regresa a su lucha cotidiana, quedándose tan sólo un momento a celebrar a la Madre Tierra.

Según la tradición aymara, durante agosto la Pachamama se encuentra con la boca abierta porque tiene hambre, en esta época se prepara la tierra para el tiempo de cosecha, y es preciso agradecer a la Madre Tierra su prosperidad.





Según el amauta (sabio) Antonio Espinoza de la Organización “Proyecto Cultural WiñayMarka” existen tres formas de realizar estas ceremonias, la primera y la más sencilla es la q’uwachada o el sahumero en la que se quema incienso en la brasa para la alaxpacha (mundo galáctico), el viento lo sube y se lo lleva, después se pone a la misma brasa el copal (mineral), que es para la Pachamama.

Otra ceremonia es la wajt’a, que consiste en quemar mesas llenas de objetos simbólicos, preparadas de acuerdo al pedido que se haga...

La wilancha es la tercera forma, ésta únicamente se la practica cuando se trata de grandes organizaciones o instituciones, porque aquí ya se habla de un sacrificio animal.

Lo cierto es que la celebración y la ofrenda a la Pacha no mantienen reglas establecidas, su importancia radica en reactualizar el valor de la tierra y la profunda identidad de los pueblos que anclan su vida en ella.

Tradiciones de la Pacha

Entre las profundas creencias relacionadas con la Pachamama, deidad protectora y dadora de vida, encontramos que durante el mes de agosto, hay que hacer una cruz antes de sentarse en el suelo y no tomar mucho sol, porque la tierra está abierta, hambrienta y te puede llevar. En la montaña, durante todo el año, se hace una cruz antes de sentarse, para que la tierra no te coma.

Cuando no se hizo la ofrenda, la tierra se lo cobra de alguna manera, ya que “el agua puede venir desapareja cuando se olvidaron de hospedarla”.

A los cazadores y mineros abusivos, la Pacha los castiga de variadas y tortuosas formas por su inclemencia. Antes de tomar vino u otra bebida, hay que darle un trago a la tierra:, diciendo: “para vos Pachamama”.

En la cosmogonía indígena andina, la lluvia es macho y la Pacha es hembra, es por eso que las semillas se empañan cuando llueve.

La Pacha en la ciudad

Pedro Moreira es un indígena de la etnia Quechua Aymara, que hace más de 30 años vive en la gran city, Buenos Aires. En el departamento de San Miguel tiene una biblioteca sobre la temática aborigen, “Inti Huasi”. Allí también desde el `93 festeja en el barrio a la Pachamama, invitando a todas las almas que tengan algo que agradecer. La fiesta de San Miguel tiene un sentido más abierto, en comparación con algunos indígenas andinos al Norte, que todavía mantienen un sello de clausura en esta festividad para el hombre blanco, como signo de los 500 años de opresión.

Pedro destaca: “En la ceremonia de la Pachamama que nosotros hacemos queremos que prevalezca la espiritualidad que cada uno pone, no importa quien sea, lo que pretendemos es que se haga con honestidad”. Pedro, que ha nacido en un pueblito cercano a la Quiaca, deja oír su voz,



diciendo: “La ofrenda a la Madre Tierra es una forma de hacer una crítica a esta sociedad que esta descuidada de la tierra. En estos últimos tiempos no se entiende como una sociedad que aparentemente es culta y civilizada está destruyendo algo tan vital como la Tierra”.

El sentir de Pedro se esparce en el aire en que se recuenta su relato. “Yo empecé a festejar a la Pacha cuando murió mi madre, antes no le daba mucha importancia. Su muerte marcó algo en mí, la necesidad de tenerla más cerca, de recrear aquello que ella me había enseñado, aquello en lo que había creído”.

La Pacha de San Miguel es una gran comida comunitaria, donde cada vecino pone un poco y agradece otro tanto. “En nuestro caso la fiesta es totalmente abierta, respetando siempre su enorme valor sagrado y espiritual. En algunas oportunidades vinieron los indígenas Toba de Derqui y ahora, con el paso del tiempo, ellos ya los festejan en su comunidad, y ese es el objetivo: que cada uno pueda hacerlo con su gente. No somos los andinos los únicos que podemos ofrendar, no somos quienes para no permitir a quien hacer o no, solamente tiene que sentirlo como verdadero. No somos nadie para negar la ofrenda a la madre tierra”, expresa Pedro.

El bibliotecario de San Miguel piensa que recrear las raíces de la tierra debe ser una opción de vida para todos, en un principio quizás “a la salida del sol nosotros lo saludamos en nuestra lengua, pero el sol sale para todos, indígena o no indígena”.

Desde la ladera montañosa baja un rumor: “Para Pachamama, deidad desconocida y bien amada, que tiene su refugio en las grutas ignotas de la sierra, entre música de quenás invisibles y tibiazas inefables; para Pachamama dueña y señora de los picachos y de los pastos, de las bestias y de los hombres, la que se enoja en los temblores, la que protesta en el rodar de los truenos, la que extravía al hurgador que ofende la tierra buscando oro, estaño y plomo”... para la Pacha del tiempo y la tierra esta plegaria.

El origen de la ciencia, la filosofía y la religión

Juan Antonio Estrada

La conflictiva relación del hombre con la naturaleza, de la que forma parte y a la que, al mismo tiempo, trasciende desde su racionalidad y su libertad, no sólo está determinada por la voluntad de poder. Este es uno de los ejes fundamentales de la actividad científico-técnica y de su afán por domesticar y controlar el mundo, pero hay también curiosidad, ansia de saber acerca de la naturaleza. Surgen las primeras hipótesis, teorías y ensayos para comprender el mundo y apoderarse instrumentalmente de él, y con ellos formas primitivas de cooperación social y de división del trabajo. El intento de descifrar los misterios del cosmos combina el afán teórico de la ciencia y la búsqueda filosófica del conocimiento, ya que pronto se toma a la naturaleza como base normativa del comportamiento humano, anticipando las teorías de derecho natural y la inspiración iusnaturalista. El saber filosófico no sólo se preocupa por cómo es el mundo, sino que se plantea qué es, cuál es su significado y cuáles son las relaciones entre mundo y hombre.

Ciencia y filosofía, que en la tradición occidental nacieron juntas como “episteme” global, una vez diferenciadas se complementan e interaccionan entre sí, pasando de conocer el cómo de la



realidad a preguntarse por su esencia, su significado y su valor, así como a establecer la relación entre sujeto y mundo.

El afán de saber pertenece a la condición humana, es el contrapunto a la limitación de su aparato instintual, y fue determinante en la cultura griega clásica, así como en la posterior civilización occidental, esencialmente fáustica por la importancia que da al conocimiento como valor en sí mismo. Anteriormente, el pensamiento mítico era el cauce indiferenciado del conocimiento, en el contexto de las culturas neolíticas. Se impuso la tradición oral y escrita, posibilitadas por los asentamientos estables generados por la agricultura, que, juntamente con la industria, es una de las dos revoluciones decisivas de la especie humana.

Después, abriéndose paso la desmitificación, se inició la tradición presocrática del filósofo que busca la sabiduría como un bien en sí mismo, combinando los saberes cosmológicos, preponderantes en la tradición jónica, con el saber “metafísico” que pregunta por lo que son las cosas, por su significado, valor y origen, como ocurre, en la tradición eleática.

La realidad (cósmica, natural, mundanal) aparece simultáneamente como caótica y maravillosamente ordenada, como cosmos regulado y como anarquía amenazante. El mito es la gran creación cultural, en la que se combinan los distintos saberes y se buscan respuestas al por qué y para qué del mundo y del hombre. Las antropogonías y cosmogonías intentan responder a la pregunta por los orígenes, y, a su vez, determinan ya, en buena parte, las antropologías y cosmologías, que buscan clarificar el significado del hombre y de cosmos.

Inicialmente no surge tanto la pregunta filosófica acerca de “¿por qué hay algo y no hay nada?”, cuanto la previa acerca del sentido (orden) y significación (valor) del universo, del que forma parte el hombre y la naturaleza. Las preguntas más que las mismas respuestas son el motor de la actividad racional teórica y práctica y constituyen el núcleo no sólo de la filosofía sino del pensamiento en general. Se problematiza la realidad, primero la del mundo y las cosas, luego a la misma conciencia humana y sus pretensiones racionales.

Posteriormente surgen los problemas científicos y los enigmas filosóficos, siendo esta capacidad de cuestionar uno de los elementos diferenciadores de la reflexividad humana respecto a la inmediatez del mundo animal.

... La persona interpreta la realidad en su doble nivel ontológico y epistemológico para desde ahí ofrecer un sentido a su existencia. En este sentido, la religión implica siempre extrapolación, un ir más allá de los límites (de la razón, del mundo, de la historia) que no puede justificar la racionalidad filosófica. No se asume simplemente la finitud y la contingencia como dimensiones fácticas de la vida humana, sino que se busca darle un fundamento y significado, más allá de la realidad material, de lo limitado y finito, de lo mortal y perecedero. La pregunta por el significado de la vida humana no sólo desborda los límites del cosmos y de la vida terrena, sino que es motivada y canalizada más allá de la razón. La religión es hija del deseo, de la carencia y de la esperanza, y no sólo una construcción de la razón. No es necesariamente anti-racional, pero tampoco permanece dentro de los límites de la razón, aunque ofrece a ésta tópicos y problemas a discutir.



Espiritualidad C3smica Andina

Palomino Flores Salvador

Xavier Alb3 se basa en recopilaciones hist3ricas y plantea lo siguiente: “Todo lo explicado [...] implica alguna forma de sincretismo en el sentido m3s amplio e intercultural de la palabra. Es 3sta una de las explicaciones m3s obvias y patentes, que no necesita mayores pruebas ulteriores. Casi todas las creencias y ritos ligados a pr3stamos castellanos, aqu3 explicados, van acompa1ados de referencias tanto a la tradici3n cristiana espa1ola como a la andina.

Pero, como nos recordaba tan dram3ticamente Thomas Abercrombie, en los Andes la l3nea divisoria entre lo andino y lo cristiano no es tan definitiva como algunos estudiosos nos hab3an hecho pensar. Se cruza en uno u otro sentido con m3s facilidad de la sospechada. Incluso en lo m3s andino de lo andino hay una reinterpretaci3n teol3gica de ra3ces a la vez andinas y cristianas, que permiten a Platt (1996) hablar, por ejemplo, de los “guerreros de Cristo”, al explicar el tinku o batalla ritual entre dos mitades. Son tambi3n cada vez m3s los etnohistoriadores andinos que, al estudiar la estructura interna de textos que hasta hace poco se consideraban las muestras m3s pr3stinas de la religi3n precolonial, descubren en ellos ra3ces hispanas. A3n ahora podr3amos completar el argumento con ejemplos de sentido contrario, como la ch’alla de cristianos muy ciudadanos a “su” Pacha Mama, el culto de alasitas al igualmente ciudadano Ekeko [iqiqu] y otros muchos casos (ver Alb3 1999).

En consecuencia, debemos repensar m3s a fondo el concepto mismo de sincretismo, eliminando la idea de muchos de que se trata de una simple yuxtaposici3n mal asimilada de dos l3gicas contrapuestas.

En las pr3cticas y expresiones cristiano andinas actuales, que tienen acumulados ya tantos siglos de historia y contactos, hay que buscar m3s bien c3mo entenderlo todo como un conjunto que ni es s3lo andino ni s3lo for3neo en su origen, pero que ha cuajado ya en una unidad, dentro de la que tienen cabida diversas opciones, m3s cercanas a una u otra fuente, y siempre abierta a nuevas influencias e interpretaciones.

Concluamos con un ejemplo contempor3neo pero iluminador de los procesos que ha venido repiti3ndose en todos estos siglos de entrecruzamientos de estas dos grandes tradiciones religiosas simb3licamente tan distintas pero f3sica y socialmente tan cercanas. En 1993 me mostraron en las alturas de Q’uwari (Tiraque, Cochabamba) diversas wakas a las que la gente del lugar sigue rindiendo culto por su poder multiplicador del ganado y para atajar el granizo, las heladas y el rayo. Pero al mismo tiempo son objeto de interesantes mutaciones ling3sticas y simb3licas.

El principal objeto actual de culto, ubicado en la ladera arriba del abra hacia el cerro Machu Quwari, es una roca wak’a de 2 x 1 metros cuya apariencia f3sica tiene cierto parecido con “una vaca que est3 durmiendo, como vaca... con su cabeza, sus cuernos, todo”. Desde a1os atr3s la gente acud3a all3 en peregrinaci3n, junto con sus reba1os, sobre todo el domingo de Tentaci3n, despu3s del Carnaval, para ch’allar y pedir por la multiplicaci3n de sus ganados y cosechas. Hace pocos a1os algunos devotos construyeron junto a la roca una peque1a capilla,





pero a mucha gente de la nueva generación local la palabra ritual andina waka ya poco les dice y empezaron a hablar más bien de la Waka, préstamo del castellano vaca. Es la primera mutación. Una segunda mutación fue resultado del celo extirpador de idolatrías de los “evangelistas” de la zona, pero dio ocasión a una nueva capilla y culto, algo más abajo en la pampa. Su cuidador nos lo explica:

“Los evangelistas... le rompieron los cuernos. Eran [unos] chiquitos todavía [que] andaban por ahí pasteando sus ovejas. Por lo que no respetaron el lugar, se enfermaron. Nosotros los dos pedacitos que vimos rotos los trajimos hasta acá... [y] le hicimos esta capilla... Ya hace tiempito que están aquí, como unos diez años.”

La llamada capilla es en realidad un pequeño cuarto que durante el año sirve también como almacén de productos. Cada pedazo ha recibido su propia identificación y se le asigna un valor ritual distinto. El pedazo mayor, o Vaquita [wakita] ahora está totalmente recubierto de papel dorado con sólo una apertura en la parte superior desde la que se puede ver la piedra. El pedazo menor, es el Muchu, es decir, ‘carnero macho’. Pero ahí llega la tercera mutación. Actualmente las dos piedras tienen sus pinturas, encargadas por su cuidador a un pintor de santos en la cercana ciudad y feria de Punata, a unos treinta kilómetros. En la piedra Vaquita el artista pintó una virgen, de advocación desconocida, y en la piedra Muchu pintó un cordero, en la parte superior, y en el centro un santo, cuya identidad su custodio nos aclaró de la siguiente forma: “[Es] Tata Toco espiritual. Así dijo el pintor que lo hizo en Punata. No sé qué será.” El Señor de Toco es, efectivamente, un Cristo que se venera en el pueblo de Toco, más allá de Punata. Por esta vía, la piedra waka ya ha entrado a ser parte del santoral cristiano andino local, como tantas otras imágenes de santos y santas, pintadas con frecuencia en piedras que la gente ha encontrado por el campo y que interpreta como apariciones, para después venerarlas como protectores del hogar, y ofrecerles una misa y fiesta (misachiku) una vez al año.

Nuestra waka original, repartida ahora en la Vaca dormida, la Vaquita y el Mocho, es actualmente objeto de una gran fiesta peregrinación anual que se prolonga del sábado de Tentación hasta el lunes siguiente y atrae a varios miles de devotos. Llegan en camiones o a pie, a veces desde bastante lejos. Unos 80 “pasantes” voluntarios traen sus bandas y pendones, algunos de ellos con la figura de una vaca y la inscripción “Señor de Waca”. En algún momento entran en la capilla, donde prenden sus velas, y ofrecen productos del campo o pelos de sus animales (como en la fiesta del Señor de Santa Vera Cruz; (cf. Albó 1974), mientras los dueños de la capilla o algunos de los pasantes les invitan chicha o cerveza. A lo lejos, se ve una permanente caravana que sube o retorna de la waka principal en la ladera del cerro Machu Q’uvari y toda la explanada bulle con puestos de venta, grupos de familias comiendo, y coros que cantan coplas carnavaleras o bailan cuecas. De momento no hay ningún cura que celebre misa ahí en este día. Pero la fiesta no tiene nada de clandestina. (Albó y Calla 1996: 205-209).

Salvo por las alusiones a camiones y a la cerveza, este relato contemporáneo parecería extraído de algún texto colonial, y podría decirnos algo sobre cómo deben haber sido algunos procesos de cristianización en los siglos anteriores. Nos muestra además cuán vivas y entremezcladas siguen hasta hoy las dos tradiciones. (Qurpa, julio del 2000).



BIBLIOGRAFÍA

ELIADE, Mircea (1974). Tratado de Historia de las Religiones. Ed. Cristiandad. Madrid – España.

ENDEPA. Pachamama, fuente de vida. El Tributo a la Madre Tierra. En: http://www.ecoportal.net/EcoNoticias/Pachamama_fuente_de_vida._El_Tributo_a_la_Madre_Tierra.

ESTRADA, Juan Antonio. El origen de la ciencia, la filosofía y la religión. En: <http://www.upcomillas.es/centros/ctr/Documentos/APORTACI%C3%93NcienciayreligionESTRADA.pdf> (Visitado a 13 de enero de 2014).

ORUOBOROS. La Espiritualidad Sin Dios En: <http://www.gabito grupos.com/AmigosAteos/template.php?nm=1324490622> (Visitado a 13 de enero de 2014).

PALOMINO Flores, Salvador. Espiritualidad Cósmica Andina. En: <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Espiritualidad%20cosmica.pdf> (Visitado a 13 de enero de 2014).

Lecturas complementarias al tema 2

INTERCULTURALIDAD Y ESPIRITUALIDAD La espiritualidad y cosmovisión del mundo Guaraní

La visión del mundo que más frecuentemente se describe del mundo Guaraní, nos habla de que la tierra tiene la forma de un disco, sobre el cual se extienden siete niveles de cielos, hay también un nivel debajo de la tierra.

El cielo más lejano es la morada del creador: Ñamandude los Mbya, ÑaneRamóiJusu Papa (Nuestro Abuelo Grande Eterno).

En el nivel de los cielos se ubican las almas espirituales (ñe') de los seres humanos. Hay diferentes cielos para los que ya han pasado por la experiencia de la encarnación, otro para los que lo están esperando todavía, así todas las almas humanas conviven juntamente. Este espacio celeste es la verdadera futura tierra a la cual aspiran los Pa-Tavyterá.

La tierra en que vivimos hoy en día es ya la segunda creación (algunos dicen que es la tercera). La primera fue destruida por el diluvio. Según algunas profecías guaraníes la actual creación va a ser destruida por el fuego.

Sobre el concepto del alma

Los Guaraní tienen el concepto de que cada ser humano tiene dos almas: el alma espiritual ñe' y el alma del cuerpo á. La palabra 'ñe' significa también "palabra; lengua; sonido con sentido". El alma espiritual tiene su asiento en la garganta y se expresa a través del hablar, especialmente a través de los cantos y rezos inspirados.





El alma del cuerpo tiene su asiento en la sangre y la leche materna y se expresa a través de la sombra. Consiste de tres partes, de los cuales una siempre está conectada con el cuerpo, mientras las otras dos pueden hacer viajes cortos durante el sueño y, con algún entrenamiento, también viajes largos. Puede causar serios problemas de salud si una de estas partes del alma, del cuerpo no vuelve de su viaje nocturno. Al morir, esta alma se transforma en ángue (á + -kue, -ngue sufijo del pasado), que en parte se disuelve después de poco tiempo, pero en parte también puede quedarse todavía un tiempo en la tierra, asustando a sus parientes y amigos antes de disolverse en un animal, una planta o en la misma tierra.

La verdadera morada de las almas espirituales es en uno de los siete cielos de la cosmovisión guaraní, de ahí son enviados a la tierra para pasar por la difícil experiencia de la vida terrestre. Los Ñandéva tienen un concepto de reencarnación, según su tradición ésta ocurre con bastante frecuencia entre parientes cercanos.

Los Mbya y Tavyterá afirman que una sola experiencia en la tierra es suficiente. Después de la muerte el alma ñé vuelve a su verdadera morada y tiene que pasar por el piraguái, un tipo de purgatorio, cruzando ciertos obstáculos como piedras resbaladizas yvyku'iveve (arenas que vuelan), tiene que pasar por piedras que juntándose echan chispas, encuentra murciélagos y moscas gigantes y al fin tiene que cruzar la "verdadera oscuridad", un abismo sin fin, sobre una serpiente que sirve como puente. Sólo personas que han matado a alguien sin conseguir purificarse antes de morir no pasan por este puente. El guaraní vivía y en parte vive hoy en día todavía con la seguridad de que va a llegar a su verdadera morada después de morir.

DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO, EXIGENCIA DE FE Y COMPROMISO DE IGLESIA

La espiritualidad del diálogo interreligioso

Estamos viviendo el retorno de lo religioso -con muchas ambigüedades sin duda- pero en un contexto de pluralidad y concurrencia. Dios está de vuelta y las religiones son de actualidad. En el siglo XXI, si es cierto que disminuye la práctica confesional y aparecen recelos hacia las grandes confesiones, no es menos cierto que emerge con fuerza una corriente de espiritualidad que busca restablecer la paz y armonía tanto a nivel individual como cósmico. Es un signo de los tiempos al que conviene prestar atención. La espiritualidad es un denominador común que propicia el diálogo interreligioso. Podemos abordar el tema desde tres vertientes:

a) La espiritualidad para el diálogo interreligioso

Para los cristianos, la gran base de este diálogo radica en la acogida evangélica que desprenden las relaciones interpersonales de Jesús de Nazaret: llama a un publicano, dialoga con una samaritana y se deja catequizar por una mujer siro-fenicia, capaz de entender lo que no habían sabido ver los discípulos: que la mesa del Reino es tan grande que en ella tienen cabida judíos y paganos...Sólo si nos sentimos felices e identificadas con nuestra fe podremos salir a campo abierto y dialogar de tú a tú con las demás confesiones sin complejos de superioridad ni de inferioridad.



b) La espiritualidad en el diálogo interreligioso

Los primeros apóstoles se dan cuenta de que la buena noticia del Evangelio no puede ser enclaustrada entre cuatro paredes. Felipe parte hacia Samaría, tierra de paganos, y sobre ellos desciende el Espíritu. Pedro se da cuenta de que para Dios nada es impuro y Pablo habla a los atenienses de su Dios desconocido. De aquí se desprende una espiritualidad reconciliadora con una actitud de búsqueda, una capacidad de abrirse a lo diferente, conscientes de que la experiencia de apertura a lo sagrado que nos brinda el mismo diálogo se vuelve un lugar privilegiado de encuentro con el Misterio.

c) La espiritualidad a partir del diálogo interreligioso

La consecuencia del diálogo es el enriquecimiento mutuo, la corresponsabilidad, la humildad. No sólo nos sabemos sino que nos sentimos hijos de un mismo Padre y la “simpatía” hacia lo diferente se transforma en “empatía”.

Frutos del diálogo

La confrontación con otros creyentes obliga a cada parte a reflexionar sobre su propia fe y a profundizarla. Así el diálogo hace progresar a cada uno en su fe. Suscita, desarrolla y favorece una actitud crítica hacia uno mismo, actitud necesaria para que una religión permanezca viva y verdadera. Las iglesias son organismos vivos, no organizaciones. Cada creyente es invitado a cambiar, a evolucionar... El diálogo intercultural e interreligioso es ya una realización de la unidad en la diversidad y un factor de paz. Entrar en diálogo con los creyentes de otras religiones es dar testimonio de nuestra esperanza común. En el seno de un mundo con tantas divisiones, conflictos y violencia, afirmamos que es posible crear una comunidad humana viva en la justicia y en la paz.

Dialogar para la solidaridad y la construcción de la paz: nuestra nueva manera de “tender la mano”

Tenemos algo por lo que luchar y conseguir humildemente: la paz y la justicia, el “vivir bien”, “la tierra sin males” como dicen los pueblos indígenas de América del sur. Tiene sentido que dialoguemos no porque la globalización nos obliga sino porque sigue habiendo gente en los abismos a punto de perderse. Tiene sentido acortar distancias, experimentar la urgencia del perdón y la reconciliación entre pueblos y religiones (todavía mueren pueblos enteros por falta de ello). Edificar la paz es una tarea utópica y por ello necesitamos sumarnos a otras y otros.

Las condiciones del diálogo

Sólo habrá diálogo auténtico:

- a) Si los interlocutores están convencidos, cada uno por su parte, de que no poseen enteramente la razón y son conscientes de los aspectos negativos o sombríos de su propia religión asumiendo, a su vez, el lado positivo o luminoso de otras religiones. En efecto, si uno cree que posee la exclusiva de la verdad y que su interlocutor está en la ignorancia y el error, se intentará convencerle, convertirle, pero no escucharle ni intercambiar con él.



- b) Si existe un reconocimiento mutuo que acepta, al menos en principio, que el otro puede ser portador de una palabra o mensaje de Dios para todos. Así pues, hay que estar dispuestos a recibir, a aprender, a ser enriquecidos e iluminados. En otras palabras a practicar la humildad.

Pero no habrá diálogo:

- a) Si uno se limita a reafirmar su propia identidad, aferrándose a sus posiciones y evitando la confrontación.
- b) Si no se tiene conciencia de la ambigüedad de las religiones fundadas en una revelación. Ellas se “conforman” en parte a ella pero, al mismo tiempo, sin querer la deforman. Cada religión traiciona un poco la Verdad de Dios, una verdad que hay que buscar conjuntamente.
- c) Si se mantienen estereotipos, prejuicios y caricaturas de lo que cree el otro.
- d) Con intolerancias, comparaciones y actitudes de superioridad.
- e) Con políticas de Estado insensibles para con los inmigrantes, fomentando tensiones entre culturas.
- f) Cuando se da una carencia de identidad que da lugar a fundamentalismos y fanatismos

Resumiendo: confianza y prudencia, apertura y entereza, escucha y afirmación, cuestionamiento y conciencia de identidad constituyen la base necesaria para cualquier diálogo.

TEMAS CENTRALES DEL DIÁLOGO CIENCIA – FE EN LA ACTUALIDAD

JUAN ARANA (ENSAYO)

EL DIÁLOGO CIENCIA-FE Y SUS RIESGOS

¿Qué puede esperar hoy en día el creyente del diálogo ciencia-religión? A la vista de la experiencia de los tres últimos siglos, hay que tomar muchas precauciones para que dicho diálogo no degenera en un ejercicio estéril cuando no perjudicial. Conviene aplicar una especie de «profilaxis» previa para sortear los principales obstáculos. En primer lugar habría que evitar ejercer este diálogo de una forma demasiado solemne e institucionalizada. De lo contrario, tienden a producirse situaciones como la siguiente: un portavoz oficial de la religión, por regla general un teólogo o un dignatario eclesiástico, se sienta frente a un científico laureado o un responsable de política científica. El intercambio de ideas sigue un protocolo bastante rígido: cada parte se atrinchera en el campo de su competencia y procura salir lo menos posible de él. Por eso ambas procuran buscar una zona intermedia para intercambiar concesiones o dirimir puntos en disputa. Suele suceder que el clérigo no es ignorante y tiene conocimiento de los asuntos científicos. Lo mismo el científico: sabe algo sobre religión, por experiencia personal o porque tiene un loable deseo de instruirse. Planteadas así las cosas el parlamento se desarrolla en un clima que oscila entre la educada deferencia y la cortés discrepancia. Quizá varios de ustedes piensen que no se puede pedir mucho más, pero a mí me parece un modo muy frío y poco prometedor de hacer las cosas. Opino que el diálogo ciencia-fe debería ser tema de meditación íntima de todos los hombres, puesto que la fe y el saber a todos conciernen y de todos requieren una respuesta madura. La ignorancia y la ausencia de credo personal no son estados recomendables para nadie.



Cada uno de nosotros tiene que hacer un pequeño balance personal de lo que sabe y de lo que necesitaría saber, de lo que cree y debería creer. Saberes y creencias no son instancias ajenas; son factores complementarios. Aunque exploremos los casos extremos del espectro comprobaremos que, desde el hombre más racionalista hasta el más fideísta, todos conjugan certezas e incertidumbres, evidencias y obscuridades. Por eso se ha llegado a decir con fundamento que: «Nunca hubo conflicto entre razón y fe, sino entre dos fes».

Convendría, en consecuencia, que todos los hombres diéramos vueltas al asunto según la capacidad de cada uno. El modelo a seguir, pienso, no es el de personas que han profundizado mucho en la fe y poco en la ciencia o viceversa, porque entonces se corre el peligro de aumentar las diferencias entre y una y otra, en lugar de buscar lo que tienen en común. No se trata de buscar abogados litigiosos, sino jueces ecuánimes. Lo importante no es cuál de las dos instancias «gana» y cuál «pierde», ni tampoco quién se lleva el trozo más grande del pastel. Éste no es un juego de suma cero, sino una coyuntura en la que a la larga todos salimos ganando o perdiendo. Entiéndase que lo que propugno va más allá de pedir algo así como una «doble titulación» científico-religiosa para los gestores del diálogo ciencia-fe. De hecho, a veces se produce un efecto perverso cuando los interlocutores disponen de cierta información sobre el campo que no es su especialidad, porque tienden a convertir en prejuicios sus conocimientos previos: todavía no son expertos, pero ya han perdido la inocencia.

En este sentido podría convenir dar el principal protagonismo en este tipo de coloquios a creyentes y científicos de gran entrega y vocación, pero no demasiado recargados de títulos y responsabilidades, si pretendemos que hablen de ciencia y religión, y no tanto de las relaciones entre instituciones científicas e instituciones religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

ARANA, Juan. *TEMAS CENTRALES DEL DIÁLOGO CIENCIA-FE EN LA ACTUALIDAD (ENSAYO)*.

www.unav.es/cryf/sth07jarana.pdf

LA ESPIRITUALIDAD Y COSMOVISIÓN DEL MUNDO GUARANÍ en: http://www.faustoreinaga.org/archivos_pdf/6_bien-comun-parte-A.pdf

DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO, EXIGENCIA DE FE Y COMPROMISO DE IGLESIA en: http://companiademaria.net/es/redlaical/capitulo/doc_5.pdf

Lecturas complementarias al tema 3

Espiritualidad Andino – Amazonico – Chaqueña Filosofía de Jenófanes

Por: José Sánchez-Cerezo de la Fuente

Los temas de los que se ocupa la filosofía de Jenófanes son principalmente tres: 1) cuestiones teológicas, 2) la naturaleza y el mundo físico 3) el conocimiento humano y sus límites.





Cuestiones teológicas:

Con respecto a la teología Jenófanes comienza por realizar una crítica a los dioses homéricos de la tradición griega. Estos dioses, afirma Jenófanes, no son más que una invención humana, creada a imagen y semejanza del ser humano. Dotados no solamente de cuerpos, brazos y piernas similares a las del hombre, los dioses tienen además todos los vicios imaginables. Son corruptos, mienten, engañan, traicionan, etc. por lo que en ningún momento deberían ser usados con fines educativos. En este aspecto Jenófanes es claramente un moralista preocupado por las posibles influencias que las creencias tradicionales podían tener en los modelos de conducta de la juventud. No olvidemos que los textos de Homero eran parte fundamental de la educación, no sólo de los jóvenes, sino de todo el pueblo. La crítica al antropomorfismo es uno de los frutos de los viajes realizados por Jenófanes y del espíritu crítico adquirido en ellos, pues no se limita a señalar una mera semejanza general entre dioses y humanos, sino que en cada región del mundo los dioses tienen las características de los habitantes de la zona:

“Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, mientras que los tracios dicen que los suyos tienen ojos azules y son pelirrojos”

Frente a estas divinidades Jenófanes propone la existencia de un único Dios que no guardaría ningún parecido con los seres humanos. Este Dios es un precursor del Ser de Parménides, aunque, de nuevo, a la hora de precisar las características del Dios de Jenófanes las interpretaciones difieren. Hay común acuerdo en atribuirle la inmovilidad, probablemente debido a que todo cambio, ya sea espacial o de otro tipo, es visto como una imperfección, mientras que el Dios de Jenófanes se nos presenta como un ser supremo y perfecto:

“Sin esfuerzo sobre el Todo reina con el simple pensamiento e intención.

Todo él ve, todo él conoce y todo él oye”.

Por el contrario falta el acuerdo en lo que se refiere a su corporalidad. Algunos intérpretes han considerado, basándose precisamente en que el Dios de Jenófanes “ve” y “oye”, que debía tratarse de un ser corpóreo, aunque distinto a los humanos, mientras que otros han interpretado tales términos como meras concesiones lingüísticas para explicar de forma sencilla y accesible al Dios sin que hayan de ser tomadas literalmente. En caso de aceptar la corporeidad cabría discutir si la forma que adopta es esférica, como hará Parménides al hablar del Ser o si cabe alguna otra posibilidad.

Otro punto controvertido es la identificación que algunos intérpretes, como Aristóteles y Teofrasto, han realizado de Dios con el mundo, que harían de Jenófanes un panteísta o un hilozoísta, en la medida en la que el hilozoísmo acepta la penetración divina en la materia. Esta postura, sin embargo, probablemente es errónea: si, como hemos afirmado, el Dios de Jenófanes está inmóvil y el mundo se encuentra en movimiento ¿cómo pueden identificarse el uno con el otro?

Finalmente, por lo que al ámbito de la teología respecta, cabe considerar si Jenófanes concibió su Dios a partir de reflexiones lógicas, como hizo Parménides después de él, o si meramente se



limitó a postular un Dios cuyas características fuesen las opuestas a las de los dioses homéricos que repudiaba.

LA ESPIRITUALIDAD DEL MUNDO GUARANÍ

La gestión comunitaria del bien común para el suma qamaña o wally suma jakaña y el ñandereco o tekokavi:

La visión de lo Bueno y de lo Bello de la vida en el mundo andino-amazónico chaqueño:

Cuando empezamos a discernir sobre el Bien Vivir o Suma Qamaña en el mundo andino, tenemos necesariamente que asociar o relacionar lo “Bueno” con lo ‘Bello’, esto significa buscar una visión armónica entre la simplicidad de la naturaleza y la lectura de la misma en un determinado contexto cultural.

En idioma Aymara, se puede verificar que los conceptos de “lo Bueno y lo Bello” son sinónimos en el sentido que no se separa lo Bueno de lo Bello: La palabra “Suma” expresa lo Bueno, y lo Bueno es también lo Bello, por lo tanto “Calidad de Vida”, se entiende como el “ Buen y Bello existir en nuestro Planeta Tierra: “Wali Suma Jakaña”. (Miranda Luizaga, J. Pág. 65)

Lo Bueno y lo Bello se define como la adecuada conformidad de las partes entre sí y su respectiva interrelación en la Totalidad, expresa la magnificencia de la Totalidad en los fenómenos individualizados de la vida.

Por su parte, cuando decimos en idioma quechua AllinKausay, nos referimos, según el investigador Javier Lajo, a que por una parte “allin” significa “buenísimo”, “magnífico”, “espléndido” y el segundo término “Kausay”, significa “vida” o mejor aún “existencia”, por lo cual, dice Javier Lajo, se puede traducir como “espléndida existencia”, lo cual se inicia primero con el “AllinRuay”, o el “hacer bien” las cosas, lo cual significa que se debe lograr un equilibrio “h’ampi, que es el arte de saber encontrar el justo equilibrio, el “justo medio” según el tiempo” espacio en esta compleja trama del devenir de la vida.

En idioma Guaraní entendemos por Ñandereko, “...el modo de Ser, de Estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición costumbre, etc., así comprenden los guaraníes la calidad de vida, o lo que entienden como tierrasin mal. La tierra está integrada al modo de existencia, indisolublemente unida a las condiciones de vida, que a su vez se integra al Tekoo modo de Ser, pues si bien, la invitación y la fiesta engendran la paz y la amistad, para invitar y dar grandes fiestas hay que disponer de Cawin, una cerveza muy fina obtenida de la fermentación del maíz y la yuca. La Tierra Sin Mal no es una “tierra prometida”, sino ante todo es la tierra virgen, aquella del bosque rico en humus y palmeras que permite el trabajo humano y producir muchos frutos”.

Los pueblos indígenas que todavía habitan el territorio andino-amazónico- chaqueño de lo que hoy es Bolivia, y que constituyen más de la mitad de la población del país, aunque muchos ya viven en las ciudades, para ellos la Tierra es la condición fundamental de la vida misma, es el





vientre sagrado de donde brota la vida en todas sus expresiones, por lo que, de acuerdo a su cosmovisión, las culturas indígenas no reivindican la tierra como factor de usufructo; la Tierra y el Territorio son un espacio-tiempo (una Pacha), donde se tiene que “criar la vida de manera comunitaria”, en una constante y permanente relación de armonía y equilibrio entre la naturaleza y los seres humanos (sustentabilidad ecológica y económica).

Los conceptos y vivencias de tierra, territorio y “Calidad de Vida” rechazan enfáticamente cualquier noción de propiedad y de interés, pues el espacio es sagrado y tiene vida propia y la vida tiene que gozar de calidad, por eso el concepto de “Suma Qamaña” tiene que generar un “ Buen Vivir” comunitario para todos. (Meliá, Bartomeu, , Págs. 63-81 en Ñande Reko FAM- GTZ. 2002, La Paz).

En el mundo andino, las relaciones de paridad y de complementariedad entre los seres humanos y la naturaleza se plasma en una visión Cosmo-céntrica del mundo, es decir, una forma que considera al hombre y a la mujer como una parte integrante de la naturaleza y el Cosmos, de cuya interacción depende la vida de sus pueblos para seguir criando y reproduciéndose, generación tras generación, venciendo todas las adversidades hasta nuestros días y en el futuro con las generaciones venideras:

“Es de la Tierra de donde venimos, con quien compartimos la vida, es en la tierra donde germinaron nuestras primeras semillas, nuestra JATHA, allí aprendieron nuestros antepasados a convivir en armonía con la naturaleza, allí está escrita nuestra historia en los nombres de los cerros, que albergan a nuestros achachilas (Divinidades ancestrales que protegen a sus pueblos), los nombres de nuestros ríos y lagos, colinas y planicies. El paisaje de nuestro territorio plagado de Ayllus, Tentas y comunidades con sus nombres y su historia, nuestras plantas que nos enseñan para que nos puedan servir, nuestros animales que nos ayudan a vivir...”

El territorio es holista e integral, considera la diversidad de la naturaleza y sus divinidades en comunión con la especie humana. Es un hábitat sacralizado donde conviven por lo menos tres comunidades: la divina, la natural y la humana. A partir de esta cosmovisión los elementos que conforman el territorio son sexuados y tienen vida.

Segunda parte: La relaciones del ser humano Andino - Amazónico - Chaqueño con la naturaleza

La concepción de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza es holista e integral, considera la diversidad de animales, plantas, ríos, cerros y divinidades en comunión con el género humano. El territorio no solamente es un conjunto de recursos naturales, sino principalmente es un hábitat espiritual, en el cual las principales deidades son las Wak’as y los Achachilas, como también las illas que aseguran la producción. Estos espíritus ancestrales son seres que protegen el territorio y todo lo que vive allí, son seres inmanentes a la naturaleza y son a los que se les solicita permiso para hacer uso de los bienes que la Madre Tierra alberga.

La cosmovisión andina considera que el territorio es un espacio de vida que está conformado por cuatro comunidades: La ancestral espiritual, la vegetal/ mineral, la animal y la humana. Estas cuatro comunidades se unen y se complementan para establecer la conservación y el manejo



del territorio como un territorio vivo. A partir de esta visión cósmica, los elementos que forman parte de un territorio gozan de vida: las montañas, los montes, los ríos y los lagos, la lluvia, el granizo y la nieve, son seres sexuados, hembras y machos.

El mundo, para las culturas Andino - Amazónicas es, un mundo sensible y emotivo, en constante búsqueda de complementación y vida armónica con la naturaleza y el territorio. “La naturaleza y el territorio requiere de un trato cariñoso, exige conocer a las cuatro comunidades (la ancestral espiritual, la vegetal/ mineral, la animal y la humana), para dialogar y redistribuir los bienes y recursos de la naturaleza. Por esa razón toda conversación se inicia con un ritual de invitación al diálogo, en los Andes con coca y en la Amazonía con el cigarro. Lo sagrado, lo espiritual en el mundo Andino - Amazónico, es algo que está inserto dentro del territorio, dentro de cada uno de los seres humanos, sintonizados con la naturaleza y con sus orígenes ancestrales.

Algo muy importante es la visión del territorio como un Territorio Comunitario, en el cual todos estamos emparentados y formamos una familia, y ese parentesco no sólo es entre humanos, sino que es un atributo de todo lo que existe en el territorio; las lagunas y los ríos tienen madre, la madre andina del agua es la “Qucha Mama”, con representaciones zoomorfas como serpientes o sapos; en la Amazonía la madre del monte es una boa gigante. Es decir, se habla de un mundo de comunidades que no terminan en el ámbito humano y familiar, son parte de la familia tanto los humanos como los espíritus, los animales, las plantas y los minerales.

La característica esencial de estas culturas es el modo de vivir con respeto a todo cuanto existe, vivencia que se despliega en las ceremonias rituales en las cuales se pone en evidencia que todo lo que existe en este planeta está vivo y por lo tanto, el territorio es sagrado y divino.

Por otro lado, para el investigador peruano Javier Lajo, El Allin kawsay, plantea que la estructura filosófica que explica y da coherencia al “Sumak Kausay” o “Allin Kausay”, forma parte principal de la antigua escuela del Qhapaq Kuna y su pedagógica práctica es el Qhapaq Ñan o “Camino de los Justos”. Dice Lajo:...”El Allin Kausay, se puede traducir primariamente como “espléndida existencia”, sin embargo, continua el autor, son una diversidad de elementos a los que están condicionados las acciones humanas que propician el Sumak kausay, como el conocimiento, los códigos de conductas éticas y espirituales en relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, por lo tanto es una categoría en permanente construcción”.

Continua su exposición diciendo: “...El Allin Kausay ”espléndida existencia” o “Vivir Bien” es un principio importante de la disciplina o “modo de vida” Andino - Amazónico, que se inicia con el Allin Ruay, o el “hacer Bien” las cosas, es decir, “hacerlas realmente” y para esto se precisa que cada uno surja o “devenga” de un equilibrio de pares proporcionales, que es como se comprende el orden natural en la sociedad indígena. La oposición complementaria y proporcional o “Yanan-Tinky” entre las “paridades, por ejemplo el calor-frio, la luz-oscuridad de lo alcalino-ácido, lo masculino -femenino, etc., es lo que produce “el existir real” de las cosas en movimiento, como la vida, el buen clima, la paz, la armonía , el trabajo, pero también puede surgir, dice Lajo, la desproporción o desequilibrio de los pares y éste es un deterioro del Allin kausay que es lo que crea situaciones anómalas, pero no “malas”, las enfermedades, las tempestades, el dolor, el desempleo, etc., es decir, todo lo que nos hace sufrir”.



“El ser humano comprendiendo este comportamiento del medio natural, propicia el llamado “equilibrio” “H’ampi” que es el arte de saber encontrar el “justo medio” según el momento y la circunstancia en este complejo juego o trama de fuerzas pares que predeterminan cualquier situación del “kausay” o “existir” ... Es decir, explica el autor, que debe haber un equilibrio entre los criterios cuantitativos pero también cualitativos, que es lo que diferencia la lógica indígena de la occidental que es una lógica prioritaria mente cuantitativa, el cual deviene de su paradigma de origen en “la unidad” y no en la “paridad” que es el paradigma indígena. Así, concluye Javier Lajo de manera contundente, el criterio de verdad no se da por dogmas idealistas como es la costumbre del occidente, pero menos por la simple práctica, sino por la búsqueda y el encuentro del “equilibrio h’ampi”...

FIESTA DEL GRAN PODER

La festividad del Señor del Gran Poder va año tras año ganando en importancia, enriqueciéndose artísticamente, hasta que el presente puede ser considerado una de las más importantes manifestaciones del folklore en América y el mundo.

Se estima que alrededor de doce mil danzarines integran los diferentes grupos que testimonian su fe y devoción hacia la familia milagrosa de un lienzo del autor anónimo realizado en el siglo pasado. La tradición asegura que habiéndose dado a restaurar el cuadro a dos pintores, cuando uno de ellos quiso dar el primer trazo del pincel la cabeza del señor se movió desaprobando la acción (AUZA, 1978, pág. 233).

VIRGEN DE COPACABANA

Copacabana, bella población altiplánica donde se venera a la Virgen Morena, cuya fama se ha trascendido los límites de América, hasta convertirse en Santuario de carácter internacional, está situada a orillas del Lago Sagrado, denominado Titikaka, a 3.812 metros sobre el nivel del mar.

La imagen de la Virgen de Copacabana, fue moldeada por las inspiradas manos del artista nativo Francisco Tito Yupanqui, descendiente de la familia real de los incas, el año 1580 (Según Mesa Gisbert 1.592). Yupanqui, cumplida su misión, acabó sus días plácidamente como lego en el convento de San Francisco del Cuzco, muriendo el 16 de noviembre de 1.616.

VIRGEN DE URKUPIÑA

La fiesta de la Virgen de Urkupiña se ha convertido en una festividad tradicional y folklórica, que convoca a variadas agrupaciones juveniles de danzas autóctonas, a realizar un largo recorrido bailando como una forma de veneración a la Patrona de Urkupiña. Esta singular “Entrada Folklórica” llena de colorido, música, danzas, belleza y fe son dignas de admiración. Miles de bailarines vistiendo elaborados y llamativos atuendos, danzan al ritmo de músicas folklóricas, deleitando a los espectadores con variadas y hermosas coreografías.

La entrada folklórica de Urkupiña es una de las fiestas más grandes de Bolivia, sólo comparable con el Carnaval de Oruro y el Gran Poder.



<http://www.eabolivia.com/social/2682-santa-cruz-celebra-la-fiesta-de-la-virgen-de-cotoca.html>

Finalmente, “ahora la mejor Lectura complementaria es la de leer la realidad. Leer de acuerdo al contexto de la Unidad Educativa, leer las características de las fiestas patronales como también de las fiestas agroecológicas, documentarlas y escribirlas” (ESFM Warisata).

BIBLIOGRAFÍA

BOERO Rojo, Hugo (1978). La Paz y alrededores. Ed. Los Amigos del Libro.

FREYER, Bärbel (2000). Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII. Santa Cruz de la Sierra – Bolivia.

MAMANI Bernabé, Vicenta (2002). Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara. La Paz – Bolivia.

MAMANI Bernabé, Vicenta, Calixto Quispe Huanca, Julio Perez Quispe (2008). Pacha, Ajayu – Espíritu. Ed. Verbo Divino. Cochabamba – Bolivia.

Antropomorfismo en: <http://mb-soft.com/believe/tsnm/anthropo.htm>

OLIVERA, David Galeano. La espiritualidad y la cosmovisión del mundo guaraní. En: <http://idioma-guarani.blogspot.com/2010/03/la-espiritualidad-y-la-cosmovision-del.html> (Visitado a 13 de enero de 2014)

SÁNCHEZ – CERESO de la Fuente, José. Filosofía de Jenófanes, en: (http://www.webdianoia.com/presocrat/jenofa_fil.htm)

II. Actividades de Formación Comunitaria

Lectura obligatoria común

- Por una pedagogía de la pregunta. Paulo Freire y Antonio Faudez. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 2013.
- Paulo Freyre y Antonio Faundez. “El Maestro sin Recetas”. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2015.

Estas lecturas son comunes a todas las Áreas de Saberes y Conocimientos y a todos los niveles del subsistema de Educación Regular del SEP; y, al interior de las CPTes, se desarrollarán debates y discusiones de los textos propuestos a lo largo del Segundo Momento.

Para realizar esta actividad se debe planificar mínimamente 2 reuniones de la CPTe para dialogar sobre los textos propuestos, es importante problematizar nuestra práctica educativa y plantear propuestas que coadyuven a desarrollar procesos educativos pertinentes.

- Como resultado de las actividades presentaremos un ensayo sobre la labor educativa cotidiana a partir de las lecturas “obligatorias” comunes a todas las Áreas de Saberes y



conocimientos, cuya extensión no exceda las 3 páginas tamaño carta, letra Tahoma 10, interlineado 1,15 y márgenes 2,5 superior e inferior y 3 cm izquierda y derecha.

III. Actividades de Concreción Educativa

Articulación de las Áreas en la Concreción Educativa

La presente actividad tiene como fin fortalecer los lazos del trabajo comunitario de las CPTes estableciendo espacios de diálogo y debate para implementar el MESCP en las Unidades Educativas. Es de vital importancia que el trabajo desarrollado al interior de cada CPTe posibilite, a través del diálogo, la coordinación para la concreción de los procesos educativos en el marco del MESCP. A la vez es imprescindible que se generen espacios de apoyo y complementación en el desarrollo del trabajo de maestras y maestros para articular las Áreas de saberes y conocimientos a partir del PSP en la práctica educativa; esto quiere decir que los contenidos nuevos que resultaren del análisis desarrollado con esta Unidad de Formación deben ser llevados a la práctica pedagógica a través de la coordinación de actividades con maestras y maestros de la CPTe.

En ese sentido, la concreción educativa es el lugar donde se realiza la articulación de las Áreas de Saberes y Conocimientos a partir del desarrollo de propuestas de trabajo común, que definan las CPTes, para lograr los objetivos del PSP.

El trabajo en CPTes será para coordinar cómo articular, entre distintas áreas, acciones de la concreción educativa a partir del desarrollo de propuestas de trabajo comunes para lograr los objetivos del PSP.

Actividades de las CPTes

Se sugiere iniciar la actividad tomando en cuenta las siguientes preguntas que deberán ser respondidas por las y los maestros en las CPTes.

¿Qué contenidos abordamos y abordaremos en nuestra práctica educativa? Las y los maestros, integrantes de la CPTe, exponen los Contenidos que trabajarán durante el primer bimestre de la gestión 2017.



¿De qué manera los contenidos que vamos a desarrollar aportan a la implementación del PSP en nuestra Unidad Educativa? (Se debe tomar en cuenta el PSP que actualmente se está desarrollando)

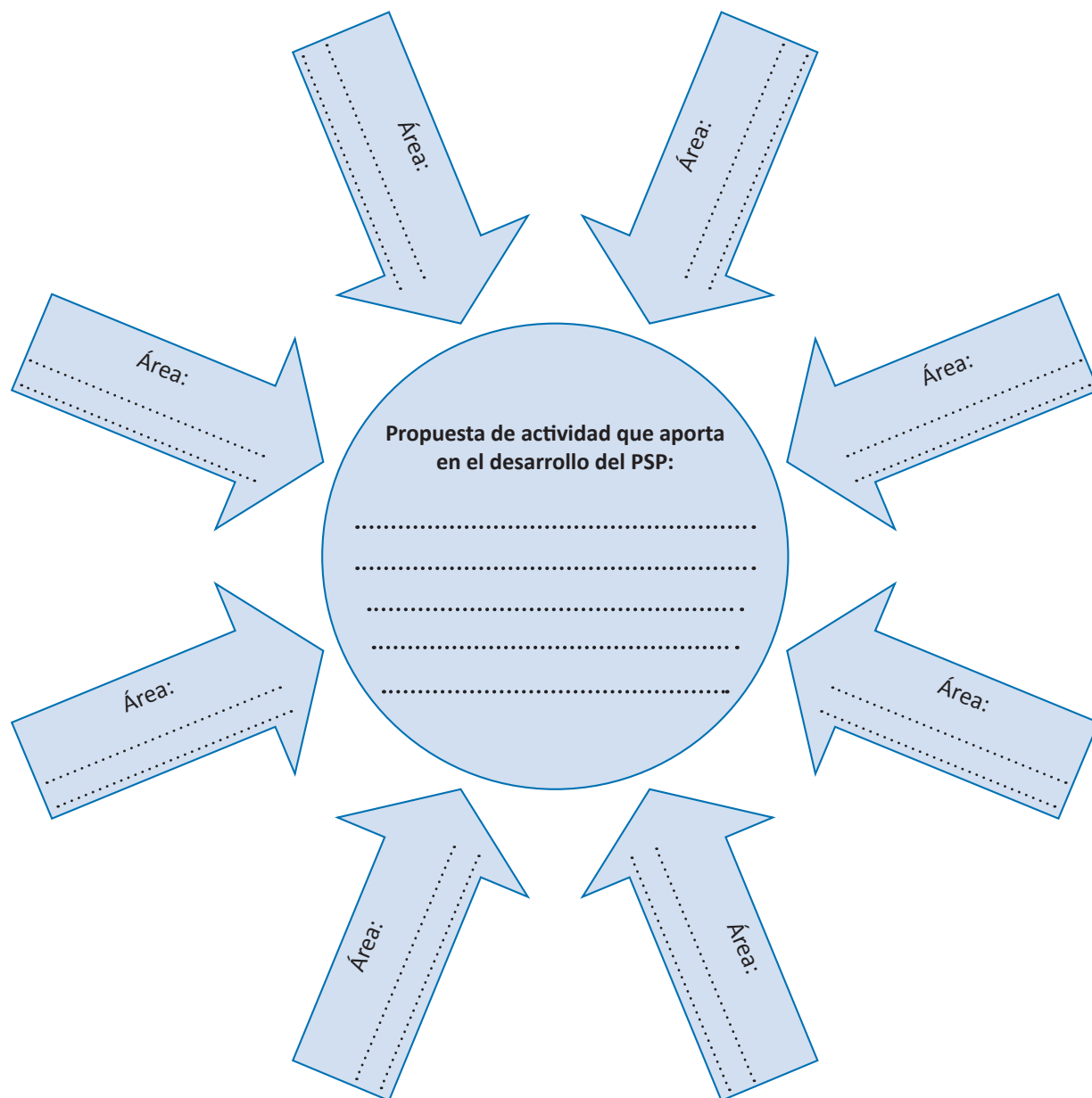
¿Qué Estrategias Metodológicas proponemos para desarrollar los contenidos de nuestras Áreas? En función de los Contenidos y el PSP propuesto, planteamos actividades que posibiliten su concreción en un Proceso Educativo.



A partir de las respuestas, y de manera coordinada entre maestras y maestros, identificamos posibles actividades comunes que posibiliten la articulación de los diferentes Campos de Saberes y Conocimientos. En el gráfico siguiente anotamos:

- En el círculo anotamos la actividad propuesta que aporten en el desarrollo del PSP.
- En las flechas anotamos qué elementos de cada Área de Saberes y Conocimientos serán desarrollados en actividad propuesta.

PROPUESTA 1



A partir del ejercicio desarrollado realizamos el ajuste de nuestra planificación. Para lo señalado, ayudaría el cuadro siguiente:

Áreas de Saberes y Conocimientos									
Contenidos articulados de los planes y programas									

Actividades de Concreción del Área

De la misma forma este es el momento de llevar a la práctica pedagógica todo lo que hemos comprendido desde las experiencias desarrolladas y la teoría que nos propone la Unidad de Formación, así con las y los estudiantes trabajaremos de manera concreta lo que se pretende con el Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo, para esto realizaremos las siguientes actividades en relación a todo lo avanzado:

- Desarrollo del Plan de Clase en la Unidad Educativa en la que presta servicios.
- Registro de la experiencia la una clase realizada.

MOMENTO 3

Sesión Presencial de Socialización (4 Horas)

En ésta, socializaremos los productos de la Unidad de Formación 10.

Producto de la Unidad de Formación

- a) La compilación de los ensayos, elaborados por cada maestra y/o maestro, sobre la labor educativa cotidiana a partir de las lecturas de:



- Paulo Freyre y Antonio Faundez. "Por Una Pedagogía de la Pregunta". Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013.
 - Paulo Freyre y Antonio Faundez. "El Maestro sin Recetas". Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2015.
- b) Registro de procesos educativos desarrollados a partir de la implementación de los Planes de Desarrollo Curricular.
- c) Registro de procesos educativos desarrollados en la Formación Comunitaria en el MESCP (Maestras y maestros que no se encuentran en servicio activo).

BIBLIOGRAFÍA

AGUILÓ, Federico (1981). RELIGIOSIDAD DE UN MUNDO RURAL EN PROCESO DE CAMBIO. Estudio socio – antropológico del Proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí, Chuquisaca y Tarija. Sucre – Bolivia.

ASSMAN, Jan (2006). La distinción mosaica o El precio del monoteísmo. Ed. Akal. Madrid – España.

ELIADE, Mircea (1974). Tratado de Historia de las Religiones. Ed. Cristiandad, SL. Madrid.

ESTENSSORO Fuchs, Juan Carlos (2003). Del paganismo a la santidad – la incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532 – 1750. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima – Perú.

GRIECCO, Pietro (2010). CONCEPTO DE ESPIRITUALIDAD.

JORDA, Enrique (2002). Raíces Religiosas Ancestrales de los Movimientos Indígenas del Oriente Boliviano. En: Fe y Pueblo, Nº 2, diciembre, La Paz-Bolivia.

LLANQUE CHANA, Domingo (1995). Ritos y Espiritualidad Aymara, Edic. ASETT, IDEA, CTP, La Paz.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (2011). LAS FORMAS COMO SENTIMOS EL MUNDO. Memoria del Taller nacional de espiritualidad en la educación. Cochabamba – Bolivia.

NISHITANI, Keiji (1999). La religión y la nada. Ed. Siruela. Madrid – España.

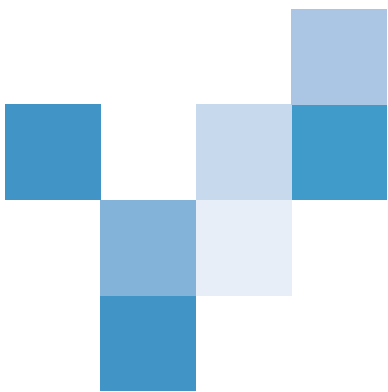
PANIKKAR Alemany, Raimon (2003). El diálogo indispensable: paz entre las religiones. Ed. Península. Barcelona – España.

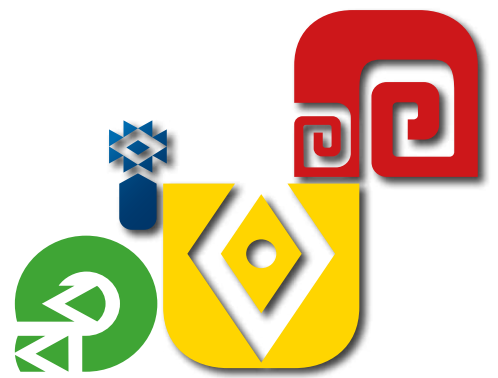
PANIKKAR Alemany, Raimon (2011). Iniciación a los vedas. Ed. Fragmenta Editorial, SLL.

SPEDDING, Alison (2004). Gracias a Dios y a los Achachilas: Ensayos de Sociología de La Religión en los Andes, La Paz.

<http://www.katari.org/cultural/muerte.htm>







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

