

ITINERARIOS FORMATIVOS PARA MAESTRAS y MAESTROS

Ciclo de Formación Continua N° 1

DINÁMICA PRODUCTIVA, IDENTIDADES Y TERRITORIALIDAD



Curso N° 2: Cosmovisiones acerca de la Tierra - Territorio
Potencialidades, Vocaciones y Organizaciones Productivas
Chaco Boliviano

Lic. Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN

Lic. Noel Aguirre Ledezma
VICEMINISTRO DE EDUCACIÓN ALTERNATIVA Y ESPECIAL

Prof. Silvia Chumira Rojas
DIRECTORA GENERAL DE EDUCACIÓN DE ADULTOS

Lic. Fernando Carrión Justiniano
DIRECTOR GENERAL DE FORMACIÓN DE MAESTRAS Y MAESTROS

EDICIÓN

Viceministerio de Educación Alternativa y Especial.
Dirección General de Educación de Adultos.

ELABORACIÓN

Equipo Técnico – Dirección General de Educación de Adultos.

REVISIÓN

Equipo Técnico – Dirección General de Educación de Adultos.
Unidad Especializada de Formación Continua-UNEFCO.

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Amilcar Ayaviri Saavedra.

Cómo citar este documento:

Ministerio de Educación (2016). Ciclo de Formación N° 1 “Dinámica productiva, identidades y territorialidad”. Curso N° 2: Cosmovisiones acerca de la Tierra - Territorio. Potencialidades, Vocaciones y Organizaciones Productivas - Chaco Boliviano. Cuaderno de Formación Continua. La Paz, Bolivia. Primera Edición. Junio de 2016.

LA VENTA DE ESTE DOCUMENTO ESTÁ PROHIBIDA

Denuncie al vendedor a la Dirección General de Educación de Adultos, Telf. 2442144 int. 321

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

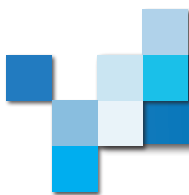
Dirección: Av. Arce, Nro. 2147
Pág. web: www.minedu.gob.bo

La Paz - Bolivia



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	4
INTRODUCCIÓN	5
DATOS GENERALES DEL CUADERNO	6
OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CICLO	6
OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CURSO	6
CURSO Nº 2.	
COSMOVISIONES ACERCA DE LA TIERRA-TERRITORIO	7
1. ¿QUÉ ES LA COSMOVISIÓN GUARANÍ?	7
2. LA ESPIRITUALIDAD EN LA NACIÓN GUARANÍ	11
3. LA DESCONEXIÓN PASADO – FUTURO	15
4. ESPACIOS RITUALES	16
5. ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN	17
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	21



PRESENTACIÓN

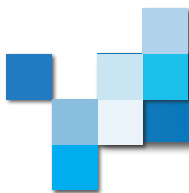


El Ministerio de Educación, a través del Viceministerio de Educación Alternativa y Especial (VEAyE) y la Dirección General de Educación de Adultos (DGEA), en coordinación con la Unidad Especializada de Formación Continua (UNEFCO) está desarrollando el Programa de Formación Continua en “Educación Productiva Territorial Comunitaria”, en el marco de la implementación del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo. El mismo, tiene el propósito de fortalecer las capacidades técnicas y tecnológicas y productivas, de Facilitadoras y Facilitadores de los Centros de Educación Alternativa (CEAs) y está orientado a la articulación de los procesos formativos con el desarrollo productivo de las comunidades en la lógica de la gestión territorial, la identidad cultural y en relación armónica con la Madre Tierra y el Cosmos.

Los objetivos, estrategias y contenidos temáticos que componen el Programa, son desarrollados en cuatro Ciclos Formativos y cada Ciclo comprende tres Cursos. Los cursos tendrán sesiones presenciales y momentos de concreción y práctica en contextos educativos y productivos. Finalmente, el momento de socialización e intercambio de experiencias como una propuesta para fortalecer la educación productiva y dar respuesta efectiva a la comunidad.

En este sentido, el desarrollo del primer Ciclo está referido a la “Dinámica Productiva, identidades y Territorialidad”, cuya finalidad es contribuir a la comprensión y gestión del territorio desde el ámbito educativo a partir de la elaboración de un Diagnóstico Comunitario Participativo, sus Cosmovisiones y la vinculación entre los Recursos Naturales Saberes y Conocimientos Locales.

Sobre esta base, facilitadoras y Facilitadores de los CEAs podrán adecuar o readecuar su propia práctica en correspondencia con el contexto, significativa en lo personal, pertinente en lo cultural y relevante en lo social.



INTRODUCCIÓN

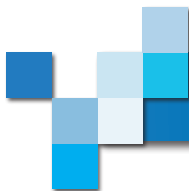


Este texto contiene una serie de reflexiones y planteamientos que emergen en el marco de la Ley de la Educación Nº 070 “Avelino Siñani-Elizardo Pérez” la cual define el carácter laico y pluralista de la educación, fundado en el respeto a la cosmovisión de cada pueblo, su cultura y la libertad de creencias religiosas. La educación, de acuerdo a esta nueva ley, debe promover los valores propios y, en tal sentido, desencadenar ideas y propuestas orientadas a revitalizar nuestra sabiduría milenaria y nuestra espiritualidad, dando formas propias a la educación que buscamos en este campo.

Queremos descolonizarnos, no podemos seguir desempeñando un rol pasivo ante la expansión de distintas corrientes filosóficas y religiosas que arremeten contra nuestras costumbres y creencias, anulando nuestras formas de espiritualidad. Nuestra propia ritualidad, entendida antes como una vía para despertar la espiritualidad, ha sido en gran medida colonizada, despojada de sus valores intrínsecos, al haber sido sometida a una simbiosis con las religiones foráneas, pero ocupando la posición de menor poder y prestigio.

Queremos evitar que suceda lo mismo ahora con la educación. Visualizamos el riesgo de que el tratamiento de las cosmovisiones y las respectivas formas de espiritualidad se convierta en una “materia” más, en la que se trivialicen los sentidos más profundos a través de una descripción superficial restringida a los aspectos rituales y/o folclóricos. Todo ello podría conducir a despojar a nuestros pueblos del poder sobre sus conocimientos, desplazando la autoridad del conocimiento de las comunidades dentro de un ámbito que hasta ahora se mantuvo en gran medida independiente.

Más allá de todo es el mismo Estado que, en su sentido diferente, nuevamente plantea una nueva educación de carácter espiritualista y, por lo visto, los pueblos indígenas están convencidos de ello y quieren apoyar la iniciativa; a la inversa, son los mismos pueblos que exigen esta transformación. ¿Qué dicen ellos al respecto? ¿Cómo piensan implementarla? Es más, ¿están convencidos de que la educación es responsable de esta insurgencia? ¿Reflexionar a la luz de las construcciones políticas estatales y fundamentos legales o hacerlo a partir de la espiritualidad que palpita en nuestros pueblos? De cualquier forma la actual dinámica parece conducirnos a una profunda reflexión y su posterior construcción teórica en concomitancia con la práctica.



DATOS GENERALES DEL CUADERNO

CICLO	CURSO
Dinámica Productiva Identidades y Territorialidad	Curso Nº 1. Metodología del Diagnóstico Comunitario Participativo, con Enfoque Productivo.
	Curso Nº 2. Cosmovisiones acerca de la Tierra-Territorio. Potencialidades, Vocaciones y Organizaciones Productivas - Chaco Boliviano.
	Curso Nº 3. Recuperación de Saberes y Conocimientos Locales vinculados a los Recursos Naturales.

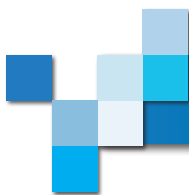
OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CICLO

Desarrollamos capacidades teóricas – metodológicas de Facilitadoras y Facilitadores en “Educación Productiva Territorial Comunitaria”, abordando una serie de temáticas que permitan vincular procesos educativos con vocaciones y potencialidades productivas territoriales, afirmando la identidad cultural hacia la perspectiva del Vivir Bien.

OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CURSO

Reflexionamos, analizamos y comprendemos crítica/autocríticamente las Cosmovisiones, el Territorio, la Productividad y sus relaciones con la Educación Alternativa, fortaleciendo la identidad cultural en respeto a la diversidad, vinculando las potencialidades y vocaciones productivas de la región.





COSMOVISIONES ACERCA DE LA TIERRA – TERRITORIO

PARTAMOS DE NUESTRA PRÁCTICA



ACTIVIDAD SUGERIDA

Problematizamos la realidad a partir del reconocimiento nuestras cosmovisiones e identidades.

- ¿Qué lugares del territorio de Bolivia conoces?
- ¿Cuáles son tus raíces culturales y que identidad cultural asumes?

PROFUNDICEMOS NUESTROS CONOCIMIENTOS



1. ¿QUÉ ES LA COSMOVISIÓN GUARANÍ?¹

Todo indica que las cosmovisiones en el mundo indígena no se explican mientras éstas no sean experimentadas personal y comunitariamente. Por lo general, el abordaje respectivo se lo hace de forma mítico-histórica y tal cosa no es más que el hecho vivido de manera espiritual. Contrariamente, en el mundo occidental moderno algunas personas pueden hablarnos de la religión o de la espiritualidad sin haberlas vivido siquiera, eso que en otras palabras se llama “conceptualización”.

Es de suponer, entonces, que todas las historias que perduran en las sociedades carentes de la escritura convencional son historias íntimamente ligadas a su ser espiritual, donde nada está separado de nada. Por el contrario, las historias que carecen de soporte espiritual se esfuman en poco tiempo de la memoria colectiva. Ésta sería una de las tantas formas de acercarnos a la espiritualidad indígena. La siguiente explicación histórica que un relator guaraní hace de la espiritualidad nos dará una idea de aquello:

La siguiente explicación histórica que un relator guaraní hace de la espiritualidad nos dará una idea de aquello:

“(…) El gran Kara-kara hace su ingreso a la comunidad acompañado de una comitiva selecta de consagrados rezadores o mbirae iya, seres conocedores de los sagrados orígenes mediante el rezo-canto. ¡Está llegando nuestro Gran Paye! Murmura en voz baja la gente, las madres corren a resguardar a sus niños al interior de las casas; (...) el gran chamán estaba por iniciar la ceremonia del Gran Fumar (Yembosingaro Guasu) ya que el mal había calado hondo al interior de la comunidad de Guirapembi y, por extensión, a la región entera; no es aconsejable exponer a los niños cuando se practica este tipo de ritual, los espíritus malos pululan los lugares profanos. Ciertamente el pueblo estaba experimentando la

¹ Las formas como sentimos el mundo”. Memoria del Taller nacional de espiritualidad en la educación. Cochabamba – Bolivia. 24 al 26 de octubre de 2011. Transcripción, sistematización y contextualización a cargo de Elio Ortiz García (investigador guaraní). Edit. p. Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CNC) y el Ministerio de Educación. Estado Plurinacional de Bolivia. Primera Edición, La Paz, marzo de 2012). Adaptado por: Fernando Guzmán G. La Paz, junio de 2016.



angustia más atroz de su vida, sus animales muertos, sus niños enfermos, el sembradío arrasado por la sequía y la hambruna era agobiante. El tiempo calamitoso del que tanto se hablaba estaba haciendo su paso por la región, la destrucción por fuego podría suceder si no se actúa a tiempo.

Kara-kara, el más prestigioso chamán de la época, se sienta en medio de la gente y, sin emitir una sola palabra, comienza a fumar un pucho tras otro, inmóvil cual una roca, solo acciona la mano que lleva el cigarro a la boca; las enormes alas de su sombrero y la postura inclinada de su anciano cuerpo dificultan distinguir con precisión la expresión de su rostro. (...) uno de sus acompañantes tritura afanosamente el mazo de tabaco, el otro procede a darle forma de cigarro con la envoltura de chala de maíz, un tercero se dedica a encender el pucho justo cuando el fumador ha ensayado los últimos pitazos; el chamán no tiene que estar un solo instante sin pitar.

Hay un muchacho sentado al costado derecho del Gran Kara-kara, como de 11 o 12 años más o menos; es costumbre escoger de entre los niños de la comunidad alguien que encarne la pureza, la inocencia y la sacralidad del ser humano; la función de este pequeño es ofrecerle el pucho, previamente encendido, al Gran Chamán y prestarle la más absoluta atención al rezo-canto que éste interpreta.

Justo al medio día, cuando el sol se ha colocado en el cenit y nuestras sombras se ocultan bajo los pies (es decir, en el momento preciso en que dejamos de tener sombra), el Gran Kara-kara levanta lentamente la cabeza (...), los presentes reaccionan no poco intrigados, un suave murmullo cunde en el ambiente. Kara-kara pide que le traigan una tutuma de agua, mete la mano al bolso y extrae unas hierbas que recogió por el camino, las examina una por una, hoja por hoja, reza versos y canciones poco audibles, habla con ellas (...) a veces sus gestos denotan tristeza, a veces desatan una leve sonrisa (...) unos balbuceos, unos soplos, unas bocanadas de humo (...). Posteriormente procede a “enfriar” el ambiente rociando el agua de hierbas por doquier (...) a veces camina a tientas, detiene los pasos, habla con el frondoso algarrobo y se dirige a la vieja choza de un anciano fallecido recientemente (...) hace señas con la mano para que la gente se detenga, hay una legión de malos espíritus habitando la casa vieja (...) su función es expulsarlos.

El rito se repite por tres días consecutivos; al tercer día, Kara-kara señala con el dedo una tímida nubecilla que se estaba formando al lado donde nace el sol. Dijo entonces: ‘reyuma aipo revaë orepiri che ru, rendi aipo oreñee’ (llegaste al fin, padre, has escuchado nuestras súplicas), luego ordena a que el pueblo vuelva a sus hogares y guarde reposo absoluto durante tres días; nadie debe salir de caza, nadie debe visitar su chacra, nadie debe lavar ropa (...).

¡Los tres siguientes días llovió a cántaros en toda la región (...) El Bien, que había sido arrancado de la comunidad ha vuelto a la gente, el Paye ha restaurado lo que estaba dañado y ahora el Bien se respira nuevamente (...)!”²

Según Ortiz, “Aquí observamos, además de la inseparabilidad de lo material con lo espiritual, uno de los principios básicos de la concepción indígena sobre su espiritualidad(...) Hablamos del predominio de las paridades, de las dualidades y de los opuestos en complemento de toda construcción filosófica indígena sobre lo que puede entenderse por universo y el multiverso existencial. En este caso, diremos que El Mal no estaba separado de El Bien, y viceversa; del mismo modo que lo femenino de lo masculino; el anciano del niño; el pasado del futuro; la luz de las tinieblas; el espíritu de la materia, etc. porque son la misma cosa. Pedro Apala lo sintetiza de la siguiente manera:

“Desde el punto de vista indígena (...) Nuestra ley, nuestra filosofía, nuestra cosmovisión dice que en el universo todo es par y que nada funciona solo (...) no hay nada que no tenga su opuesto, no hay nada que no tenga su parte contradictoria: aquí tenemos la luz y hay tinieblas, entonces de la misma manera hablaba de la dualidad, en que la vida todo se mueve de dos en dos y éste es el primer principio de la filosofía o cosmovisión de los pueblos indígenas originarios. Pero esta cosmovisión se manifiesta en dos planos diferentes, el plano espiritual y el plano material”.³

Es probable que la espiritualidad – continúa el autor - nunca haya sido objeto de análisis, debate y reflexión a este nivel y al interior de los propios gestores como en la actualidad está sucediendo, mucho menos su conceptualización; las razones sobran pero las más importantes parecen ser dos: a) lo extraordinario no se explica fácilmente ni existe lenguaje verbal capaz de describir lo que el interior humano siente y experimenta en su relación con el mundo mágico; b) históricamente ha sufrido graves atropellos y ultrajes de diversa naturaleza

2 La historia fue narrada por uno de los destacados Ñee Iya o Poseedor de la Palabra del Isoso (La Brecha), don Vicente Moreno, registrada en 2008 en un trabajo de campo. En su versión original se encuentra escrita en uno de los ensayos inéditos de Elio Ortiz.

3 Pedro Apala. La exposición completa se encuentra en el bloque “Ponencias” de la Segunda Parte del texto anteriormente citado.



por parte del sistema colonial.

Sin embargo, sucede que a pesar de su poca legibilidad en la codificación verbal y a la comprensión del aparato colonial, la espiritualidad de los pueblos indígenas antiguos ha logrado pervivir a través de los siglos tal cual se aprecia en lo que son ahora sus gestores. Parece existir un lenguaje ulterior moviéndose en la médula misma de las culturas y algunas formas básicas de entender y explicar la espiritualidad a pesar de este embate. ¿Cómo encontramos esas formas para seguir implementando su preservación?

Es más, ¿cómo hacemos para que la educación (regular, superior y alternativa) aporte a eso? Tarea nada fácil desde luego, pues, para ello debemos aprender a sentir de nuevo su presencia. De ser así, los más próximos en lograrlo serían los propios Pueblos Indígenas Originarios que aun muestran claros vestigios de esta práctica ancestral e incluso algunos la mantienen casi con alto grado de originalidad.

La espiritualidad hace que el animalito, las plantitas y las aguas tengan voz para el hombre porque cada uno de ellos está en la misma dimensión con él y son iguales a él ya que tienen el mismo origen y el mismo espíritu, por eso son capaces de escucharse ambos.



(...) Tumpa quiere decir presente en todo, es el Tumpa que se fragmenta en todo, o sea ese Tumpa está presente en las personas, en las plantas, en los animales y en las rocas, es la misma energía e inteligencia que está presente en cada uno de los objetos de la creación, por eso nuestros antiguos abuelos, para entrar a talar un árbol, tenían que pedir permiso al árbol porque ese árbol tiene la misma energía que nosotros; si quieres pescar hay que pedir permiso porque esos peces que viven en el río, en la laguna, tienen la misma energía que nosotros”.⁴

Tal cosa no se admite como valedera en la ciencia convencional de occidente, motivo por el cual nuestra espiritualidad pierde sentido y valor frente a la visión externa y, por supuesto, dentro del sistema educativo antiguo debido a esa perspectiva distinta en la que se mueve. Por eso, cuando los conquistadores llegaron a las tierras guaraníes dijeron: (...) estos más parecen animales que hombres... sin dios, sin ley ni rey.

Para hablar de espiritualidad hay que sentirla primero y para sentirla hay que impregnarse de ella, y para impregnarse de ella hay que entrar en comunión, primero, con nosotros mismos y luego con los seres que componemos el universo, incluyendo a nuestros sagrados orígenes. Eso que jamás pudieron entendernos en las escuelas. ¡Por eso nos veían casi como animales, supersticiosos, brujos y llenos de falsedades!

“Cuando morimos emprendemos un viaje al mundo subterráneo, el mundo de los significados ocultos tras la apariencia de las cosas, el mundo de los símbolos donde todo es significativo, donde todo habla para quien sabe escuchar”.⁵

¿Concuerda esta visión indígena o afroboliviana con la visión cristiana de la espiritualidad? ¿Entenderá el cristiano tal filosofía como una forma afroboliviana distinta de vivir y entender una misma realidad? Recordemos que lo que intentamos es cambiar la estructura mental de un antiguo estado cristianizado.

Se entienda o no, estamos por primera vez en un escenario donde toca al indígena explicar lo que siente y piensa de la vida y del cosmos. ¿Cuál es esa forma distinta de concebir el mundo de las existencias? ¿Estamos en la capacidad de que esa forma de pensar sea bien conducida en el sistema educativo? ¿Acaso creemos que la educación puede aportar al desarrollo y fortalecimiento de nuestra espiritualidad? ¿Qué o quién nos garantiza que la espiritualidad no volverá a retomar el lugar que antes ocupaba la materia de religión?

4 Parte de la ponencia de Pedro Apala. Cit. p. Ortiz en el texto de referencia.

5 Fragmento de la exposición de Juan Angola, investigador afroboliviano en ocasión del Taller Nacional mencionado.

La necesidad de reflexionar y entender nuestra espiritualidad y la de nuestros ancestros desde una perspectiva propia surge a partir de la instauración de un nuevo Estado cuya característica es la plurinacionalidad. Su Constitución Política y sus nuevas leyes indudablemente son propositivas, pero ahora toca no sólo hablar de lo que se siente y piensa espiritualmente sino de proponer su implementación en las entidades educativas en su sentido práctico y convencional. En este sentido, hay un Estado que va construyendo propuestas educativas y varios pueblos o naciones indígenas deseosas de aportar filosóficamente a esa propuesta nacional.

Por lo visto, hay muchas interrogantes cuyas respuestas esperan ser develadas a lo largo del proceso; algunas de carácter técnico, otras de contenido filosófico-político. Al final de este texto se encuentran las que más inquietan...

No es fácil imaginarse que antes de la colonia la espiritualidad indígena rebozaba de riqueza y vitalidad, que existía un complejo sistema de relacionarnos y de entendernos con la totalidad existencial, que gozábamos de una extraordinaria agudeza sensorial para oír, ver y sentir el habla del universo, virtud que fuimos perdiendo por la fuerza de la colonialidad, traducida en la “extirpación de las idolatrías” que fue en América la réplica de la “Santa Inquisición” europea, y otro tanto por la diglosia, es decir, por lo que nos han hecho creer.



Cuando llegaron por primera vez los conquistadores a nuestras tierras vieron que nuestros ancestros hablaban con los cerros, animales y plantas y los llamaron idólatras, politeístas y supersticiosos, porque no adoraban a un solo Dios y, principalmente, al Dios cristiano. La imposición de un Dios único no sólo privó a muchas culturas de las prácticas antiguas sino que los des-sensibilizó de los sentidos que los conectaban con el universo espiritual. De este modo, para muchos, el árbol dejó de hablar, lo mismo que el río y el interior del bosque y de las montañas.

Después de la colonia española se nos vino encima la colonia neo-estatal con las mismas políticas, cristianos por un lado y bárbaros o indios por el otro; en esa condición hemos sobrevivido por muchos años.

“Esta (religión occidental) se mantuvo al margen de una postura crítica (...) y para eso se ha montado todo un aparato represivo; para nosotros los indígenas en particular, yo también lo he sentido en este aspecto, hasta los nombres se nos han impuesto, si no eres bautizado eres diablo y si estás enfermo es porque no estás bautizado, es decir, una serie de mitos manejados por este aparato para podernos imponer la religión”.⁶

Para esta religión del conquistador –prosigue Ortiz- nuestras historias son simples fábulas y leyendas; nuestra fe, superstición; nuestros actos, barbarie; nuestros ritos festivos, bacanales; nuestra rebeldía, infidelidad. Ahí aprendimos que nuestros héroes no valen nada frente al héroe cristiano, que no existe otra forma de pensar la espiritualidad que la que ya está escrita; que “la escritura” vale más que las palabras del abuelo; que hay que “cambiar” de forma de ser para considerarse “hijo de Dios”, aunque eso signifique despojarnos de nuestros sagrados orígenes; que hay que imitar la vida de los pueblos que crearon esa religión; que retomar la cultura es pecado y merece castigo; que los incrédulos pertenecen “al mundo” (lugar terrenal horrible y maligno) que para nosotros es nuestro hábitat.

“Esta cosmovisión tiene como causa y efecto el colonialismo y la colonialidad, un tipo de pensamiento de sometimiento que concibe, promueve y pregona la superioridad de unos pueblos frente a otros, la superioridad de una lengua sobre otra, y así en todos los ámbitos económicos, políticos, ideológicos, cultural, etc. En ese sentido lo que ha promovido es el individualismo, la pérdida de la identidad social y cultural, la desnaturalización de la vida, la explotación de la naturaleza”.⁷

⁶ Víctor Basilio Pinaya, Ministerio de Educación, invitado expositor. Cit. p. Ortiz.

⁷ Víctor B. Pinaya.

Tuvieron que pasar muchos años para que en Bolivia se produjera, por fin, el esperado giro sistémico que daría inicio al cambio sustancial de la perspectiva político-ideológica; a partir de ahí el Estado comenzaría a mostrar una nueva faceta del ejercicio político, social y cultural bajo el carácter de la plurinacionalidad; su Constitución Política y sus leyes propondrían una nueva forma de concebir la religión, la religiosidad, la espiritualidad.

Sin embargo, -afirma el investigador guaraní- para que ello ocurra las naciones y los pueblos indígenas tuvieron que ejercitar, desde los años 90, una serie de acciones sociales y políticas que significaron, en primer lugar, el principio del fin de todo un aparato histórico desmembrador de las espiritualidades y, al mismo tiempo, el inicio de una nueva perspectiva filosófica en el país, como a continuación describe una de las mesas de trabajo (Taller Nacional de Espiritualidad en la Educación):

“Desde 1990, las naciones y pueblos indígenas originarios de Bolivia han incursionado en la vida pública y política del país de manera más organizada y efectiva. La Marcha por el Territorio y la Dignidad” ha significado el despertar del pueblo boliviano a la realidad pluricultural y plurilingüe y ha permitido la construcción de una agenda que ha tocado, como nunca antes, los aspectos más críticos del sistema social, económico, cultural, territorial, educativo y espiritualidad imperantes en el país.

A partir de ese hecho y la posterior realización del Primer Congreso Nacional de Educación de los Pueblos Indígenas Originarios, realizado en la ciudad de Santa Cruz (2004), las naciones y pueblos indígenas originarios han venido trabajando, prioritariamente, en el campo educativo, elaborando propuestas que, en la actualidad, forman parte de la legislación nacional como la Constitución Política del Estado y la Ley de la Educación Boliviana “Avelino Siñani y Elizardo Pérez”⁸

2. LA ESPIRITUALIDAD EN LA NACIÓN GUARANÍ⁹

Cuando llegaron los españoles a nuestras tierras nos han visto como seres medio atrasados y decían que los Guaraní de la época estaban más cercanos a ser animales que seres humanos, así que de espiritualidad ni pensar, sólo “la gente” tenía religión o espiritualidad, ellos no estaban dentro de esa categoría. (...) Decían además que este era un pueblo “sin dios, ni ley ni rey”, es decir que no tenía organización ni estructura definida, y si seguimos revisando veremos un sinnúmero de adjetivaciones parecidas, como “no tienen alma”, “no tienen templos”. Claro, desde la perspectiva occidental de concebir la religión, un pueblo o sociedad debía tener una estructura social definida y, por tanto, una iglesia o un templo, un sitio sagrado bien definido, bien determinado y visible para que se diga de él que posee una religión, y coincidentemente el guaraní no tuvo nada de aquello. Entonces, la pregunta ahora es ¿el guaraní tiene religión? ¿Hay que hablar de espiritualidad en él?

Pongamos de ejemplo a los incas de la época antigua, con sus grandes monumentos, sus templos, sus imágenes, todo hecho de piedra y todo hablando de una gran cultura y sociedad definida y estructurada en su religión. Hablemos de Tiwanaku, del Pumapunku, etc. Viendo esta gran estructura del Pumapunku, por ejemplo, los investigadores decían (en un documental arqueológico) ¡Caramba, cómo es posible que una estructura con esa envergadura pueda ser hecha por el hombre de aquella época sin la técnica ni los instrumentos adecuados! Y ellos atribuyen su existencia a seres de otros planetas, porque dice que cuando hicieron la graficación en computadora comprobaron que la finura y la precisión arquitectónica eran demasiado exactas y decían que ni las pirámides de Egipto habían encontrado tanta precisión como en el Pumapunku.

(...) A lo que queremos llegar es que todo aquello habla de una gran religión que existía en aquella época y que, a pesar de los años, se la sigue manteniendo en las tierras altas, ¡pero los Guaraní no tenían nada de eso! La primera hipótesis es que los Guaraní eran nómadas, nunca estaban en un solo sitio y por lo tanto no era viable tener un templo fijo en un solo sitio, pues, eso se daba sólo en los pueblos sedentarios. Pero creemos que hay otros elementos mucho más importantes que el simple nomadismo y que radica principalmente en la forma cómo el guaraní organiza el pensamiento religioso y espiritual. Uno de ellos es que, por ejemplo, el guaraní vivía

⁸ Mesa de Trabajo No. 4, en una parte de los “Antecedentes”. Elio Ortiz, op. cit.

⁹ Exposición efectuada por Elio Ortiz en el Taller Nacional de Espiritualidad en Educación ya citado.



en un espacio geográfico donde todo es perecedero, nada es duradero, no tenía piedras ni nada que dure en esa región, lo único que podía conservar por algún tiempo eran los huesos de sus ancestros o abuelos, ni siquiera la madera tenía la posibilidad de durar porque se pudría fácilmente y no había ni las técnicas ni las tecnologías para construir un templo. Siendo así podríamos también decir que todo el territorio, en su integridad era su templo o lugar sagrado.



Sabemos de muchas historias escritas, que los primeros guaraníes transportaban los huesos de sus abuelos y luego llegaba un momento cuando estos procedían a hacer el ritual pulverizando esos huesos, mezclándolos con la bebida de fiesta para luego consumirlos, representando de esta forma el encuentro con sus sagrados orígenes. La palabra “*kägui*”, nombre que hasta hoy le dan a la chicha festiva significa exactamente eso “hueso pulverizado”, proviene de *kä* y *nguio* hueso y polvo. Y a eso también responde todo ese tema del “*Kandire*” que muchos traducen como “huesos que no se desintegran”, junto a la búsqueda de la Tierra sin Mal (*Ivi Maraëi*) que estaba acompañada esencialmente por la búsqueda de la inmortalidad del alma o la purificación de los huesos, lo que debían conseguir con el “aligeramiento corporal” o la levitación chamánica. Ellos con la danza buscaban aligerar el cuerpo y de este modo alcanzar la supremacía del alma.

Tumpa: un ser ambivalente

(...) Acabo de hablarles de un ser que se llama Tumpa (o *Tüpa*) que básicamente quiere decir Dios, aunque tiene sus propias connotaciones en guaraní. Se ha hecho varios estudios sobre este término y nadie hasta ahora ha llegado a explicar de manera más clara su significado. Muchos dicen que Tumpa es el Dios Trueno y otros dicen que quizás Tumpa es una expresión verbal de admiración hacia un ser supremo y, por supuesto, hasta ahora para nosotros los guaraní Tumpa sigue representando a ese ser extraordinario. Es un ser creador pero que además es reproductor y recreador; o sea nosotros somos hijos de un Dios, nuestra primera madre fue creada con el poder de un Dios que se llamaba Yanderuvusú o Yamandú. Este Dios creó a nuestra madre en una olla de barro y, después, ese mismo Dios partido en dos (Tumpa-Arakuaa) convivieron con nuestra primera madre y de ahí salieron nuestros primeros hermanos de los cuales descendemos nosotros.

Un dato curioso: después de varios años de estudio sobre el significado lingüístico y semiótico, si se quiere, hemos llegado a descubrir que, del mismo modo que sucede con Tumpa, el ser humano está partido en dos: una parte arriba y otra parte abajo; la parte de arriba es la que se ve y la que se toca, es la luz; la parte de abajo está relacionada con las tinieblas y con las cosas que se sienten y lo que se percibe a través de los sentidos del tacto y del oído. Tumpa se mueve en este segundo plano y Arakuaa en el plano superior; por eso diremos que hay dos ámbitos en los que debe entenderse el Tumpa: el ámbito del Arakuaa y el ámbito de la Ñee que luego explicaremos más. (...)

Este nuestro Dios, es muy ambivalente, más o menos como sugiere la Biblia cuando aparece mostrando en el centro de la tierra, en un punto llamado Edén, el Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Al respecto, yo me pregunto ¿por qué en un lugar sagrado hecho por Dios, un lugar muy puro y muy santo, hay un árbol que a la vez concentra en sí mismo la ciencia del bien y del mal? Es esa ambivalencia que nosotros también encontramos en la lógica guaraní de concebir a Dios; desde esa perspectiva a Dios no se lo puede concebir desde un solo ángulo, solamente luz o solamente tiniebla, son ambas cosas a la vez moviéndose en su ambivalencia y en su equilibrio. Veamos algunas de esas ambivalencias:

TUMPA I	TUMPA II
<i>Ñanderuvusú</i>	<i>Ñanderumbaekuaa</i>
<i>Tumpa Yamandú</i>	<i>Arakuaa</i>
<i>Tüpareta</i>	<i>Pai-Karaireta</i>
<i>Paye</i>	<i>Mbaekuaa</i>
<i>Ñee o Saber – Fundamento</i>	<i>Arakuaa o Saber – Ciencia</i>
<i>Ñee Iya</i>	<i>Arakuaa Iya</i>
<i>Noche, parte inferior del cuerpo</i>	<i>Día, parte superior del cuerpo</i>
<i>Naturaleza, Cultura, Religión</i>	<i>Ciencia, Sociedad, Razón</i>

En las historias míticas se habla de Ñanderuvusú en contraste con Ñanderumbaekuaa, aparece también Tumpa Yamandú como contraste de Arakuaa; este último es el saber-ciencia mientras que el anterior es la palabra-fundamento. Ahora hablamos también de Tumpa fragmentado, o sea de tumpas pequeños, eso significa que el hombre también puede ser tumpa. Apiaguaiki Tumpa era uno de ellos, un fragmento de Dios. Por eso nosotros teníamos como ícono a este personaje, a Apiaguaiki Tumpa. Opuesto a Apiaguaiki Tumpa teníamos a los Karai o los Karaivé antiguos, que eran también profetas o Mesías opuestos al primero.

Ñee Iya – Arakuaa Iya

Actualmente tenemos a los Ñee Iya ya los Arakuaa Iya ¿Quiénes son estos? Son también reflejos de esas ambivalencias. Son los sabios, el primero es el anciano poseedor de la sabiduría profunda y fortificadora del alma a través de la palabra; mientras que el Arakuaa Iya es el portador del saber-ciencia.

El Ñee Iya siempre habla de las cosas primordiales de la vida, habla siempre de los valores profundos, de esas cosas que hacen que la vida continúe. El Arakuaa Iya, en cambio, mira más para adelante; es un anciano mucho más amante de la practicidad. Se ubica dentro de lo que yo llamo la historia lineal, mientras que el otro habla y se mueve dentro del tiempo cíclico y por eso se parece muy “atrasador”, siempre anda hablando de “nuestros antepasados”, dice “en aquella época”, “en los tiempos primordiales”. El otro en cambio dice “si hacemos esto ahora, avanzaremos mucho mejor y tendremos un futuro mucho más promisorio”. Sin embargo, a ambos necesitamos tenerlos en la comunidad y en las asambleas. Lo que pasa es que actualmente todos se están muriendo y no están dejando herederos.

Sitios y Lugares Sagrados	
ÑEE IYA	ARAKUAA IYA
<p>Su discurso se mueve en el tiempo cíclico de los hechos, Arakae.</p> <p>Habla siempre de las reglas primordiales de la vida.</p> <p>Su referencia son los hechos del pasado.</p> <p>-El Pasado se ubica Adelante</p> <p>El futuro se construye con la referencia del pasado.</p> <p>Sus palabras están hechas para llegar al corazón (Eñono Ndepiape).</p> <p>Sus palabras "iluminan" el sendero ideal de la subsistencia cultural. Por las noches se dedica a relatar los mitos sagrados.</p>	<p>Es el portador del saber, de la ciencia y de las cosas prácticas.</p> <p>Temporalmente su discurso se mueve en el plano lineal de la historia (Karamboe) y de los hechos modernos.</p> <p>No es muy orador pero es capaz de orientar al grupo con el saber práctico y la experiencia propia.</p> <p>Es partidario de los cambios y la modernidad.</p> <p>Sus palabras apelan a la racionalidad.</p>

Como les decía, -prosigue Ortiz- la parte de la izquierda representa la noche, la parte inferior del cuerpo, la naturaleza, la cultura y la religión. Al otro lado en cambio es día, es parte superior del cuerpo, es ciencia, sociedad y la razón. Más o menos hemos logrado organizar la lógica en la que se mueve la espiritualidad guaraní. Ahí tenemos a Dios en su ambivalencia y el hombre replicándolo a Él en su ser y estar. Entonces, al no haber templos, al no haber soportes físicos para sostener la religión no tuvo que ser otra cosa que la ÑEE o la PALABRA como soporte, y con ellos los ancianos como medio. La cultura del guaraní es la cultura de la palabra. La forma como se es en guaraní, es la forma como se habla; o al revés: la forma como se habla es la forma como se es. Para el guaraní existió primero la palabra; en aquella época todo estaba oscuro y Dios "habló" y se produjo la luz. Por eso, nuestros ancianos que son Ñee Iya o Poseedores de la Palabra, son los que iluminan el camino de su pueblo, por eso los queremos mucho tener dentro de las asambleas para que ellos sean los iluminadores de nuestro caminar y de nuestra existencia.



¿Por qué no tenemos templos, entonces? Porque consideramos que cada familia, cada núcleo familiar es un punto donde se ejercita la espiritualidad, es decir que nosotros mismos, en la familia, hacemos el templo; el abuelo con sus enseñanzas, la madre con la inculcación de los valores, el hermano mayor siendo el ejemplo o guía a sus hermanos menores y así sucesivamente. Pero además estamos rodeados del mundo natural donde tenemos a los Iya o Espíritus Tutelares de todo cuanto existe en la naturaleza. Un árbol tiene su Iya, los animales que cazamos tienen su Iya o espíritus. Entonces, nosotros para cazar los animales tenemos que pedir a él o ella, que por lo general es una mujer o una anciana. En la parte de la Amazonía le dicen "Jichi", que parece ser lo mismo que "Ichi" (madre) para los guaraní. Esos son los Iya con quienes todo el tiempo de nuestra existencia tenemos que relacionarnos, y esos Iya son Tumpa pequeñitos desprendidos del Tumpa grande.



3. LA DESCONEXIÓN PASADO – FUTURO

¿Qué ha pasado con el niño guaraní en las últimas décadas?

Resulta que nuestros niños cuando están de este tamaño (entre cinco o seis años), es cuando transitan la edad más idónea para transmitirles los saberes profundos hasta sus doce años; llega a los doce años el niño puede ir donde quiera y ya no le cambian más su interior. Es decir que si NO somos capaces de depositar la “esencia” cultural y espiritual en el niño cuando está pequeñito, éste se nos perderá en poco tiempo. Paralelamente, justamente ahí (entre los cinco y siete años) es donde la escuela ingresa para quitarnos a nuestro niños, justo donde el niño y el abuelo debían encontrarse y juntarse, es decir, cuando pasado y futuro debían juntarse, como la serpiente que come su propia cola. Porque tanto el niño como el abuelo son futuro y pasado en interconexión.

El anciano, con el niño en la escuela, ya no tiene en quién depositar la continuidad del saber primigenio. El mito y la magia ya no surten el mismo efecto en el niño gracias a la escuela, y el anciano cree que su ciencia ya no es útil al niño sino la enseñanza escolar; nuestros ancianos son convencidos de que la “educación” se la da la escuela. Le han hecho creer que lo que él sabe ya no sirve. ¡Eso está total y absolutamente comprobado! Y el que dice lo contrario y niega esta realidad ¡miente y se engaña a si mismo! En el niño pasa el mismo convencimiento, es objeto de desmitificación en las escuelas.

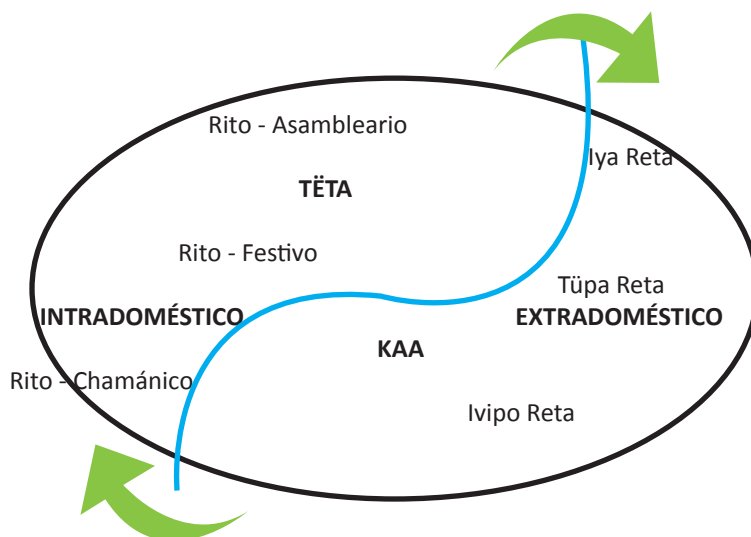


“Las hojas que curan tienen que ser arrancadas con los primeros rayos del sol, lo tienes que preparar biencito mezclando con otras hierbas y después lo guardas en un rincón de la casa” dice el abuelo, y todo esto tiene su fundamento espiritual. Lo mismo hará en la noche: “se sacan las hojas, se lo pone al sereno y algunos expertos en versos sagrados le agregarán las oraciones para que el remedio surta el efecto deseado”. En la escuela no le enseñan eso “porque no es ciencia”. Cuando uno pregunta al anciano ¿por qué debe hacerse eso? Él simplemente dice que porque así funcionan las cosas, así funciona la espiritualidad.

Finalmente llegamos a este punto que también interesa mucho: el guaraní siempre quiere tener una tierra grande, siempre sueña con tierras fértiles y extensas, como la Tierra Sin Mal. La gran caminata por el TIPNIS y la no-carretera es eso lo que busca, una tierra amplia y llena de árboles y animales. ¿Por qué el guaraní necesita tener tan grande la tierra?

Muchos dicen “el guaraní tiene tanta tierra y no la trabaja” y de hecho no la trabaja, o al menos no la trabaja toda porque hay una parte que no la quiere trabajar, él quiere tener una mitad para él y la otra mitad para los espíritus; donde sea que vayan siempre verán una tierra baldía, que no es sólo donde cazan y pescan sino donde éstos se relacionan con los seres espirituales. Es por esa razón que, lo que está en el lado de la izquierda (de la siguiente presentación) yo le llamo “espacio intradoméstico” porque está dentro del espacio que él ocupa, de la mitad para el lado opuesto al interior le doy el nombre de “extradoméstico”.

4. ESPACIOS RITUALES



Empecemos por el lado izquierdo, por el espacio intradoméstico:

- **Espacio Rito – Asambleario:** Para nosotros tiene un carácter espiritual; es cuando la comunidad se junta y habla y habla y habla. Para arreglar un asunto, una reunión puede durar tres días, porque el propósito no es arreglar sólo ese asunto sino “sanar” o “revitalizar” el espíritu comunal; por eso tenemos a los Ñee Iya y a los Arakuua Iya hablando de las normas primordiales de la existencia social.
- **Espacio Rito – Festivo:** Es cuando se practica la fiesta; es el lugar de reencuentro con nuestros sagrados orígenes. Aquí vienen nuestros ancestros a visitarnos en forma de máscaras. En la danza reflejamos el tiempo cíclico y el tiempo lineal, danzamos dando vueltas en círculo en un sentido y luego en el otro sentido significando que el tiempo va y vuelve.
- **Espacio Rito – Chamánico:** Es donde se practica el “Gran Fumar”; cuando los chamanes son convocados para invocar a los espíritus y corregir el mal comunal devolviéndole el equilibrio. Este rito es uno de los que se va perdiendo cada vez.

Al lado opuesto, a la derecha, tenemos a los Iya o Tumpa que viven en los montes, dentro de las montañas, debajo de la tierra y en el aire. Es lo que hace rato llamábamos el espacio extradoméstico. Muchos de los chamanes adquieren dones de los seres de la montaña que son serpientes enormes; otros reciben poderes del ultramundo que está abajo y otros reciben de los aires, de los rayos principalmente. Son éstos los seres espirituales con quienes nos relacionamos en este espacio.

Por otra parte (...), tenemos dos sabios o agentes espirituales además del Ñee Iya y del Arakuua Iya. Uno es el Paye y otro es el Mbaekuaa. El Paye es el chamán representante de los espíritus positivos y se presenta en el primer cuadro que presentamos en el mundo de los Tumpa. En realidad ambos son una especie de Tumpa, lo que pasa es que el nombre y el rol hacen que uno pertenezca a una esfera y el otro a otra esfera, una negativa y otra positiva. Este Paye es el que en tiempos de crisis, cuando la comunidad está muy mal, llega con el “Gran Fumar” para devolver la vitalidad y el equilibrio a la comunidad. Ése es el Paye. Mientras que el Mbaekuaa es otro ser que contiene los saberes espirituales que hacen daño. Éste se ubica en la otra franja o columna, donde se encuentra el Arakuua que es el saber positivo y el ambiente de la luz. Ambos se contradicen. Por ejemplo, el Mbaekuaa que es de la luz siempre actúa de noche, ocupa la noche para hacer sus fechorías; mientras que el Paye que contiene el espíritu de la tiniebla actúa más de día, fuma y hace la sanación durante el día; o sea que todo es ambivalente, todo se contradice. La vida es linda precisamente porque somos capaces de combinar estos dos elementos, el bien y el mal.



Por eso los guaraní vivimos ensayando la vida dentro de la bipolaridad, es tanto así que creemos haber llegado a concluir que hasta cierto punto algunas cosas opuestas nosotros mismos las provocamos. Por ejemplo, en el caso de los ancianos, ellos mismos llegan y dicen “nosotros ya no servimos más, ahora tienen que servir los jóvenes” y por eso podríamos culpar al anciano por haber confiado demasiado al joven. Hace mucho tiempo Dios le dice al guaraní: escójase entre este arcabuz y la flecha” y le dio la oportunidad al guaraní de ser el primero; adivinen que eligió el guaraní... la flecha.

Sucedió después de pasado un buen tiempo, en 1992, le dice de nuevo Dios: “escoge entre la flecha y el papel” (que es lo mismo que el anterior) y él escoge el lápiz y el papel... “Ya no más flechas sino el lápiz y el papel” dijo, así en esos términos se expresó textualmente en Kuruyuki y, a partir de ahí, el pueblo entregó el mando o la confianza a la juventud. Actualmente, un 90% y un poco más de los dirigentes son jóvenes; anteriormente la mayoría eran ancianos, personas con mucha capacidad, con mucha experiencia. ¡Todos los profesores son jovencitos ahora! Entonces, yo creo que en poco tiempo los jóvenes van a empezar a cometer graves errores nuevamente (ya que antiguamente fueron los ancianos), error que ya comienzan a demostrar los jóvenes para provocarnos de nuevo este efecto cíclico, esa es la gran contradicción.

Ya hubo un tiempo en que sucedió aquello, ahora los jóvenes dicen “el viejo no sabe, siempre anda hablando de cosas viejas”- ¿Han escuchado alguna vez eso, no? Siempre andan diciendo cosas negativas de los ancianos, de una u otra forma, el pobre viejo cuando habla, pues, siempre comienza recordando los buenos tiempos, siempre se va atrás porque para él, el futuro no está adelante, está atrás, los jóvenes le dicen “esas son cosas pasadas... hablaremos del presente, vamos al grano”.

El guaraní anciano –termina Ortiz- habla de Ñande Tenodegua reta o los-de-nuestro-adelante para referirse al pasado que, como decíamos, está adelante; por eso el anciano ahora está entrando en un lugar muy oscuro, ya no vale casi nada en el nuevo contexto, pero también habemos personas que intentamos recuperarlos y valorarlos; incluso en las comunidades hay una nueva corriente que habla de la recuperación anciana y de sus saberes. Y eso también hace la vida más linda.

5. ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN

Pedro Apala,¹⁰ tratando de distinguir estas nociones, menciona lo siguiente: “Nuestra ciencia, la ciencia indígena no está ajena a esta explicación (...) los hermanos guaraní hablan mucho del Tumpa cuya traducción sería más o menos Dios. Obviamente, es una traducción aproximada porque cada pueblo tiene su propia concepción. Tupa Tai quiere decir presente en todo, es el Tumpa que se fragmenta todo, o sea ese Tumpa está presente en las personas, en las plantas, en los animales, en las rocas; es la misma energía, es la misma mente e inteligencia que está presente en cada uno de los elementos de la creación; por eso nuestros antiguos abuelos, para entrar a talar un árbol, tenían que pedir permiso al árbol, porque ese árbol tiene la misma energía que nosotros; si quieres ir a pescar hay que pedir permiso porque esos peces que viven en el río, en la laguna tienen la misma energía que nosotros”.

“Ahora bien –añade-, nosotros hemos perdido estos elementos, nosotros nos creemos seres superiores, que somos grandes, entonces hay que nomás agarrar la sierra mecánica, la sierra eléctrica y volteamos el árbol sin pedir permiso y sin ningún respeto; entramos al monte a cazar de la misma manera y cuanto más cazamos somos el mejor cazador, pero nuestros antiguos no eran así, pedían permiso y cazaban justo lo que necesitaban para la mantención de la familia. Por eso es que todos dicen “estos indios adoran a los animales, a las plantas, a los cerros, son unos locos, unos ignorantes, unos semisalvajes”. ¡Por favor, nosotros hemos tenido mejor ciencia que ellos! Y ahí está la explicación de los hermanos guaraní, el Tumpa Tai significa esa situación... el Kandire es el ser que alcanzó la sabiduría, que logró integrar su parte espiritual con su parte material y nosotros tenemos que buscar esa integración de lo espiritual con lo material”.

¹⁰ Apala, op.cit.



“Yo insisto otra vez, occidente nos ha hecho seres desequilibrados, solamente manejamos un solo lado de nuestro cerebro, el hemisferio izquierdo y eso es malo. Aquí viene otra vez en auxilio nuestra ciencia que dice que todo es par, que el cerebro tiene que funcionar con sus dos hemisferios, pero no tienen que ser como las dos líneas del ferrocarril, separadas ¡no! Tiene que haber complementariedad entre las dos. Si yo charlo con mi pareja pero resulta que yo me sigo creyendo superior, que yo soy el hombre y aquí yo mando ¡error! Tiene que haber equilibrio para que ambos funcionen de la misma manera, si no es así, no funciona adecuadamente, eso no es par, no es principio de dualidad (...) También tiene que haber armonía, porque yo no solamente yo soy pareja, ya sabemos que las plantas son igual que nosotros, ya sabemos que los animales también, entonces tiene que empezar el respeto a la madre naturaleza o a la Pachamama porque en ella hay seres iguales a mi persona o a la pareja de la cual yo soy parte”.

Entonces, ¿qué es la espiritualidad?

(...) “Es reconocer que somos parte integral del cosmos, porque recibimos esa energía, ese alimento de ese Dios que tiene muchos nombres, somos parte de ese Dios y todos somos iguales porque todos recibimos esa energía. Cuando empezamos a reconocer esto entramos ya en el campo de la espiritualidad. Al reconocer que en nuestro interior está esa energía latente, como esa savia que funciona en el árbol, estamos entrando al camino de la espiritualidad”.

Y ¿cuál es la diferencia entre espiritualidad y religión?

Según Apala, “... la religión nos muestra que Dios está en algún lugar del cielo, que nos está mirando a nosotros, que si hacemos bien las cosas nos premiará e iremos al paraíso y si hacemos mal las cosas iremos al infierno. Así hemos aprendido en la iglesia, así nos ha enseñado la religión. La espiritualidad en cambio dice “falso”, Dios está dentro de nosotros, somos parte de esa energía, parte de esa mente e inteligencia universal. En consecuencia, hay que desarrollar esas potencialidades internas que tenemos. ¿Por qué? Porque la educación moderna ha hecho que tapemos nuestra parte espiritual, esta parte espiritual está envuelta como una cebolla en muchas capas y está durmiendo ahí, nuestro deber como seres humanos, es despertar esa energía dentro de nosotros. Esa es la diferencia con la religión”.

Es por ello mismo que “la religión es colectiva, es social, requiere de un pastor que nos guíe el camino, de alguien que nos diga tú tienes que hacer eso, esto no lo hagas, es malo, es bueno. La espiritualidad en cambio es una vivencia personal, individual. Aquí entra el libre albedrío: si yo decido seguir el camino de la espiritualidad nadie me ha obligado, y si requiero de algún maestro alguna guía, yo lo decido. La religión es eminentemente social, el pastor no puede predicar solo, el pastor no puede estar en la iglesia enseñando a un auditorio vacío, tiene que haber alguien ahí, tiene que haber muchas personas para predicar, para enseñar, mientras que la espiritualidad es individual y decisión personal”.

Por eso en nuestros pueblos indígenas originarios se dice que “no vamos hacia Dios, no estamos buscando a Dios, él ya está dentro de nosotros, todo lo que nos rodea forma parte del gran cuerpo universal. No evolucionamos espiritualmente, nuestro espíritu es perfecto y completo, un puede ni tiene que evolucionar; en realidad este es un problema semántico ya que la evolución espiritual no existe. Lo que queremos significar con esto es que nuestra conciencia está dormida, tenemos que despertar esas potencialidades que tenemos. Tal vez el error consista en que la religión nos dice que Dios está en el cielo como si nosotros estuviéramos separados de él, cuando en realidad somos uno y debemos aprender a reconocer y vivenciarlo”.

Las cosmovisiones reconocen la comunidad espiritualidad como parte de la comunidad humana y a la comunidad humana como parte de la comunidad natural. “En eso consiste nuestra evolución de la conciencia” afirma Pedro Apala y agrega que “ya el mismo Sócrates dijo: concéte a ti mismo; la filosofía occidental de antes estaba profundamente ligada con la espiritualidad, pero con el transcurso de los años lamentablemente la filosofía occidental se desligó de lo espiritual y optó por el camino material, por el pensamiento positivista que dice “ver para creer”; primero tienes que comprobar en el laboratorio, primero tienes que confirmar que realmente



existe; si no puedes ver, si no puedes confirmar, si lo que crees no pasa la prueba del laboratorio, no puede ser científico; si nuestras creencias espirituales no son comprobadas no son consideradas “ciencia” sino superstición o cualquier otra cosa. De ahí es que se dice entonces que los indígenas no tienen ninguna ciencia”.

En esa misma línea se dice que el verdadero hombre guaraní “es el que ha integrado lo material con lo espiritual... es el que llega al Ivi Maraei ... el que es integrante del Tumpa Tai –concluye Apala-. Es más, añade: “En Europa está en pugna el choque de paradigmas: uno es el paradigma newtoniano que todavía está presente en muchos de los científicos, en los que dicen “ver para creer”; el otro es el paradigma que se llama multidimensional holístico y cuántico que ya reconoce la existencia de la espiritualidad, reconoce las manifestaciones de las capacidades que tiene cada ser humano y esto es lo que aproxima más al pensamiento filosófico, al pensamiento científico de los pueblos indígenas originarios. Entonces recién se comprueba que el pensamiento de los pueblos indígenas estaba mucho más adelantado.



En ese marco, y pensando ya en lo que nos ocupa, en el sistema educativo, en la educación, son varias las preguntas emergentes: ¿qué hacemos en la escuela, en los centros educativos? ¿Cómo abordamos el tema de las cosmovisiones, cómo desarrollamos la espiritualidad evitando hacer lo que se hace en las clases de religión? ¿Quién debe enseñar este tema de la espiritualidad en las instituciones educativas? Y cuando decimos quién, ¿cómo deben ser los nuevos maestros? ¿Cómo debe ser la nueva formación docente? Si la teoría y la práctica van juntas ¿cuál será el método, cuáles las técnicas más propicias para contribuir al desarrollo espiritual de niños, jóvenes y adultos?

Por lo visto, desde el punto de vista indígena, el principio de la dualidad y la complementariedad parecen ser fundamentales. Y que el rol de las maestras, de los maestros es lograr el “funcionamiento” equilibrado, complementario y armónico de “los dos hemisferios” (Apala) o de “los dos desarrollos” que sugiere Elio Ortiz (el que crece hacia arriba –kuakuaa- y el que crece a los lados y es horizontal y circular –ñemuña-).¹¹

APLIQUEMOS NUESTROS CONOCIMIENTOS



ACTIVIDADES SUGERIDAS

ACTIVIDAD 1: DE FORMACIÓN PERSONAL

Respondamos por escrito a las siguientes interrogantes:

- ¿Qué significa exactamente la cosmovisión y la espiritualidad para las facilitadoras y facilitadores educadores y para los propios pueblos indígenas? ¿Qué dicen ellos al respecto? ¿Cómo piensan implementarlas?

¹¹ “En el mundo guaraní hay que combinar el desarrollo ñemuña con kuakua; el primero es la naturaleza donde también se encuentra la espiritualidad. En las escuelas, en cambio, nos han enseñado a crecer arriba, solo hacia arriba (figurativamente hablando), pero se han olvidado de hacernos crecer a los lados. Cuando en la comunidad alguien quiere crecer y crecer solo hacia arriba, los demás empiezan a tumbarlo de cualquier forma para que no siga creciendo y eso significa exigirle a distribuir lo que tiene (...) pensamiento que tiene su origen en la espiritualidad”. Op.cit.

- ¿Es posible reflexionar a la luz de las construcciones políticas estatales y fundamentos legales o a partir de lo que realmente se vive la espiritualidad como pueblos? ¿O complementando ambas cosas?
- ¿Dónde, quiénes y cómo se definen las metodologías y los contenidos de enseñanza y aprendizaje en la espiritualidad? ¿Cuál o cuáles son las instancias más idóneas?
- ¿Quiénes forman a las y los docentes? ¿Las Escuelas Superiores de Formación de Maestros están en la capacidad de hacerlo? ¿Participa la comunidad en esa formación? ¿Cómo?
- ¿Qué relación existirá entre las y los docentes y las personas entendidas en el tema dentro de las comunidades?

ACTIVIDAD 2: DE FORMACIÓN GRUPAL

Resultados	Productos
En grupos, participantes relacionan aspectos centrales de la Cosmovisión Andina con su desempeño, tanto personal como profesional, en el ámbito educativo y comunitario.	Diseñamos un gráfico, figura o cuadro representativo de la Cosmovisión Andina, considerando variables geográficas, poblacionales o lingüísticas. Incluye la reflexión de su desempeño según esa visión.
Por CEA, participantes obtienen una lista de: vocaciones, potencialidades, actividades y organizaciones productivas; instancias de gobierno e instituciones públicas y privadas con que desarrollan acciones preservando el medio ambiente, parques y/o reservas.	Elaboramos un documento que informa de manera detallada los resultados de la lista obtenida, considerando cada uno de los ítemes requeridos.
Por CEA, participantes evalúan la gestión de la educación y de las entidades educativas en las que trabajan, tomando en cuenta aspectos que hacen a los ámbitos: pedagógico/ andragógico curricular, organizativo-estructural y comunitario.	Realizado un Análisis FODA acerca de la dinámica institucional en los tres ámbitos.
Los productos logrados a través de ambas Actividades deberán ser elaborados en la fase de concreción y práctica en espacios productivos. La socialización y profundización correspondientes, en la próxima sesión presencial.	



BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Convenio Interinstitucional de Cooperación entre el Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia y la Asociación para la Promoción de la Educación y de la Formación en el Extranjero. La Paz, 09 de Mayo de 2014.

Ministerio de Educación (2012). Unidad de Formación No. 2. “Proyecto Comunitario de Transformación Educativa I: El Diagnóstico Comunitario Participativo”. Cuadernos de Formación Continua. Equipo PROFOCOM. La Paz, Bolivia.

Ortiz, Elio. “Las formas como sentimos el mundo”. Memoria del Taller nacional de espiritualidad en la educación. Cochabamba – Bolivia. 24 al 26 de octubre de 2011. Edit. p. Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CNC) y el Ministerio de Educación. Estado Plurinacional de Bolivia. Primera Edición. La Paz, 2012.

Renjifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo. “Criar y dejarse criar por la vida”. Cit. p. Medina Javier en SUMA QAMAÑA: Por una convivencia postindustrial. Editorial Garza Azul. La Paz, Bolivia. 2006.

Rodríguez, Mario y Alem, Teresa. “Lo pedagógico y lo cultural”. En: “Educación Popular y Pedagogía de la Diversidad”. MEPB-CEAAL. La Paz, 1996. p.73

Construyendo una **educación** para la **Transformación e Inclusión**

viceministerio de
educación
alternativa y especial
ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA 

ONEFCO
Unidad Especializada de Formación Continua
MINISTERIO DE EDUCACIÓN 

