



Una cuestión inefable

Ensayo interpretativo sobre las religiones y espiritualidades en el Estado Plurinacional de Bolivia

Nelson Gutiérrez Rueda

Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología



Resumen

El artículo aborda la problemática de cómo podría comprenderse a las religiones y espiritualidades en el contexto histórico de Bolivia. Se da importancia al tiempo presente, situándose desde la exigencia de transformación de la misma comprensión que subyace a la sociedad contemporánea. Al mismo tiempo, se toma en cuenta también el tránsito histórico hacia un Estado Plurinacional y lo que esto supone en cuanto a su interpretación histórica. De modo crítico, el artículo incluye una reflexión sobre las ideas cristalizadas sobre la religión y la espiritualidad que terminan siendo una barrera para la comprensión de un fenómeno mucho más amplio e inefable de lo que normalmente se piensa.

Palabras clave: Religiones, Espiritualidades, Historia, Estado-nación, Pensamiento crítico.

Resumo

O artigo aborda o problema de como religiões e espiritualidades poderiam ser compreendidas no contexto histórico da Bolívia. Importância é dada ao tempo presente, situando-se a partir da demanda de transformação do mesmo entendimento que fundamenta a sociedade contemporânea. Ao mesmo tempo, o trânsito histórico em direção a um Estado Plurinacional também é levado em conta e o que isso implica em termos de sua interpretação histórica. Criticamente, o artigo inclui uma reflexão sobre as idéias cristalizadas sobre religião e espiritualidade que acabam sendo uma barreira para a compreensão de um fenômeno muito maior e inefável do que normalmente se pensa.

Palavras-chave: Religiões, Espiritualidades, História, Estado-nação, Pensamento crítico.



Abstract

The articles focus on the problematic of how could religions and spiritualities be understood in the historical context of Bolivia. It gives importance to the present time and situates itself on the demand for transformation of the understanding that underlies the understanding of contemporary society. At the time it also discusses the historical transition from a republican model to a Plurinational State and what this would mean in terms of its historical interpretation. Critically, the article includes a reflection on the preset ideas of religion and spirituality that would be a barrier to the understanding of a much broader and ineffable phenomenon than what is normally thought.

Keywords: Religions, Spiritualities, History, State, Critical thought.

Nelson Gutiérrez Rueda

Licenciado en Antropología (2013) por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y Bachiller en teología (2013) por el Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT), ambos en La Paz, Bolivia. Docente en el ISEAT e investigador. Actualmente se encuentra realizando la tesis para el programa de Maestría en Teoría Crítica de la UMSA. Sus áreas de investigación son antropología, teología, ciencias de la religión y educación.

Cita recomendada de este artículo

Gutiérrez Rueda, Nelson (2017). «Una cuestión inefable: Ensayo interpretativo sobre las religiones y espiritualidades en el Estado Plurinacional de Bolivia». *Religión e Incidencia Pública. Revista de investigación de GEMRIP* 5: pp. 51–74. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

¿Cómo podría comprenderse a las religiones y espiritualidades en el contexto histórico de Bolivia? La pregunta fundamentalmente es por la *experiencia de la vida* en el país, pues evoca una cuestión constitutiva del tiempo pasado, presente y futuro. Es decir, sobre la construcción de una forma de pensar a las tradiciones milenaristas como aquella del *Taky Onkoy* (siglo XVI) o la llegada de las decenas de misiones de iglesias cristianas, reformadas, protestantes, evangélicas o pentecostales, que desde inicios del siglo XX fueron aceptadas formalmente en el territorio nacional. Del mismo modo, aquellas prácticas de los pueblos de la Amazonia –como el rito de la anaconda entre los Yaminahua– que mantienen un profundo sentido espiritual que se manifiesta en ocasión de «permisos» a los «dueños del monte o de los ríos» a la hora de la caza o la pesca. En otras palabras, debe tenerse plena conciencia que al momento de plantear cómo abordar esta cuestión inefable, se toca también el profundo problema de la convivencia en Bolivia.

Empero, es también fundamental tomar en cuenta que hasta el momento poco se ha investigado y escrito sobre el tema y parece ser que casi nadie o muy pocos podrían afirmar algo concreto respecto de la historia de aquellas religiones presentes en el país y lastimosamente sucede algo peor con el caso de las espiritualidades, especialmente aquellas que podrían denominarse como ancestrales. Por ende, al momento de plantearse alguna respuesta respecto de la constitución y realidad histórica de las religiones y espiritualidades del país, primero debiera comenzarse por plantear la tarea de construir conocimientos sobre el tema.

Se trata de una cuestión de hecho compleja, si se piensa que la sociedad boliviana vive de una forma aún no explícita su espiritualidad y/o religión. Una salida fácil al asunto sería hablar del «sincretismo religioso», que como propuesta interpretativa de las culturas o religiones establece de hecho la existencia de formas amestizadas de sociedad y cultura. Sin embargo, esta cuestión debe debatirse a la luz de las nuevas interpretaciones de la historia, de sociedad y de la cultura. Por ende, en la posición de este ensayo el sincretismo es todavía una cuestión de debate y podría oscurecer el tema antes que aclararlo (Marzal, 2002). Por ejemplo, si se estudia el hecho de que muchas personas llegan a practicar rituales que no



entienden y sobre las que, incluso, pueden llegar a afirmar negativamente que son supercherías, pero que, con el transcurrir del tiempo, terminan convirtiéndose en asiduos practicantes de las mismas. En otras palabras y para decirlo en términos inclusivos, ocurre que «vivimos de manera muy poco consciente lo espiritual y/o religioso». Por otro lado, esto evidenciaría quizás el miedo generalizado a «re-encontrarnos, re-conocernos o tal vez a convivir». Es preciso, ante tal cuestión tomar en cuenta que no conocer las espiritualidades presentes y las religiones que se manifiestan todos los días en el país equivale a vivir escapándose de lo que ciertamente uno puede ser, es decir a esconder o negar la potencialidad de la propia sociedad.

La atención a las prácticas rituales que se llevan a cabo de modo cotidiano en el país, demuestra a simple vista que no se ha perdido del todo el sentimiento ni el *sentido* religioso y/o espiritual, y que gran parte de Bolivia –para poner otro ejemplo– tendrá aroma a sahumero el primer día y durante todo el mes de agosto, por supuesto en referencia a los ritos a la Pachamama, pues su práctica está creciendo en el país en especial en las áreas urbanas. Es entonces cuando interpela al conocimiento aquel misterio que está latente como parte de la realidad diaria, y por ende, podría hacer nacer una curiosidad profunda en torno a una dimensión poco referida, poco conocida, pero bastante practicada. En otras palabras, es justo comenzar a tomar conciencia honestamente de que muy poco se conoce sobre la historia y realidad de las religiones y espiritualidades. Por ende, es preciso enfocarse en la necesidad de aprender sobre el tema.

Por otro lado, el reto que plantea concretar el «Estado Plurinacional» que va más allá de cualquier otra experiencia histórica antes vista, pues su principal formulación es la originalidad de un proyecto a la altura del reto de la convivencia, de una nueva manera de pensar y vivir en el siglo XXI. En otras palabras, es una respuesta con conciencia global, pero sin un universalismo dominante, es la posibilidad de abrir un camino inefable, es el reto de la convivencia humana. Debido a esto, este ensayo no puede dejar de tomar en cuenta este elemento –como un criterio clave y principal–, el cual podría ser entendido no sólo como contexto, sino como un horizonte mítico, en un sentido obviamente no positivista ni empirista. Es importante abrir el



debate al respecto de la necesidad de pensar el presente sin prescindir de los horizontes míticos, pues justamente la modernidad se plantea como uno de ellos (Hinkelamert, 2008). Por eso es un reto que no puede dejar de recurrir a la sabiduría o a lo que suele llamarse como los *saberes ancestrales*. Estos saberes no se contraponen con la ciencia sino que se complementan y cambian la racionalidad, a veces, meramente instrumental.

Dos temas se tratarán principalmente en esta primera parte, uno referente a la visión de historia presente y la necesidad de *Otra visión*, que se precisa en el proceso de transformación del mundo, de la globalidad en la que se vive. Así también se tratará acerca de la conformación religiosa y espiritual del país, usando un punteo de algunas de sus expresiones como ejemplos para una mejor comprensión del asunto. Un tercer tema es abordado de modo inicial, se trata justamente del debate en torno al diseño estatal actual, su comprensión y futuro, que será desarrollado de modo mucho más preciso en la segunda parte de este ensayo.

Necesidad de *Otra visión* de la historia

El *sentido* de la historia en la actualidad, es aquel originado en la época colonial y desarrollada bajo réplicas de la filosofía moderna en particular. De hecho, el llamado «progreso histórico» —de la filosofía positivista de Auguste Comté— que tiene detrás una filosofía de la historia occidental y moderna se hace presente en la mayoría de tratados académicos —de autores bolivianos o nacionalizados— sobre lo que puede entenderse del tema de la historia.¹ La hegemonía de los términos, conceptos y lógica, termina encajando cualquier posible *Otra concepción* dentro de lo que bien podría ser denominado como el «marco de interpretación de la modernidad». Existen variados tratados y visiones acerca de qué es la «modernidad». Normalmente se encuentra de manera generalizada aquella visión *eurocéntrica* de la historia, en este caso se tratará el tema de manera crítica (Dussel, 1999; Bautista, 2010). Es decir, bajo una visión de historia, de tiempo, de humanidad, una visión de realidad

¹ Debe entenderse a la modernidad en este ensayo, como una forma de pensamiento, de filosofía, y de vida, cuya ontología está basada en la «dominación». Esta perspectiva toma como base a la obra de Enrique Dussel (1973).



cuyo origen se encuentra muy lejos tanto en distancia como en pensamiento de lo que realmente sucede en el contexto boliviano.

La realidad histórica producida hasta este momento es enseñada desde este punto de vista, es decir, desde una escisión o división propia del fenómeno del secularismo —cuestión poco debatida en Bolivia— que se desarrolla bajo la división de lo *profano* y lo *sagrado*. El análisis de esta forma, llega a tratar la visión de *realidad* —que es hegemónica y dominante— que actualmente se representa como dividida en muchas partes. Por eso se estudia y comprende la idea de «campos y/o áreas» totalmente separadas unas con otras, en cuya visión de realidad, el tema de las religiones y espiritualidades estaría totalmente separada del mundo cotidiano o del mundo del trabajo, para poner un ejemplo.

Queda claro que en la actualidad hay una pretensión del conocimiento —que es hegemónico y dominante— por comprender a la realidad de ese modo, es decir dentro de los márgenes del secularismo. Puede llamarse a este fenómeno como una forma de conocimiento modernizado y modernizante que históricamente fue desarrollada por el pensamiento occidental. Bajo tal concepción, bien podría dividirse la historia de las religiones y espiritualidades como una especie de *historia sagrada* en contraposición de la *historia profana*. Tal cual es la tradición occidental desde San Agustín en adelante pasando por Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau, entre otros, y terminando en casi toda la literatura positivista del siglo XX. La *historia profana* incumbe a sus propios personajes sean militares, políticos, economistas o artistas en contraposición de los dioses, santos, Achachilas, Uywiris, Jichis, dueños del monte o de los ríos que conforman la *historia sagrada*. Es decir, dentro de la *visión occidental* hoy llamada modernidad, la historia está escindida. Eso ocurre justamente porque en su comprensión del presente, la vida misma está también dividida en profana y sagrada.

Del mismo modo, si se presta atención al análisis de la comprensión histórica sobre Bolivia, se encuentra que esta orientación que bien condice con la del movimiento liberal de inicios del siglo XX. De hecho, este movimiento estaba constituido bajo el permanente atributo de un racismo ontológico, cuya supuesta científicidad era sólo la retórica que legitimaba las



pretensiones políticas de un pequeño grupo que tenía como proyecto mantenerse en los privilegios de la jerarquía que la colonia les había dejado como herencia. Así, el movimiento liberal explicaba a Bolivia como una realidad históricamente constituida dentro de aquella división «profana y sagrada», generando una separación o división histórica. Ocurría entonces, también un *desajuste* (Zemelman, 2010), entre pensamiento y conocimiento de la realidad. Esto quiere decir que había una separación o distanciamiento entre el *modo de pensar* de los habitantes de Bolivia y su *modo de conocer* la realidad, que además contenía el criterio de división de lo profano y lo sagrado. Puede imaginarse hasta este momento el agudo problema que se ha generado entre *pensamiento* y *conocimiento*. En ese sentido, Bolivia podía muy bien creer que se conocía desde la teoría –sea liberal, nacionalista, revolucionaria, socialista, moderna o marxista– dejando de lado su pensamiento, es decir su *forma de pensar* que está muy relacionado con su espiritualidad y su religiosidad.

Dado que hoy en día es mucho más fuerte la influencia global del conocimiento moderno del mundo, puede decirse que la visión de realidad que se tiene está mediada por los lentes hechos por la modernidad y –en el caso de la concepción de historia– por el llamado progreso o desarrollo. El presente contemporáneo se debate entre el «conocimiento moderno» hegemónico y el *modo de pensar* que une a gran parte de los habitantes de Bolivia con su acervo cultural, con su raíz ancestral. El problema se haya en la historia, no sólo en los hechos y su narración sino principalmente en su interpretación, representación y comprensión. En la realidad histórica boliviana se ha acumulado un potencial que se necesita explicitar como reto al pensamiento contemporáneo.

Por otra parte, la visión que en el siglo XVIII Georg Wilhelm Friedrich Hegel, estableciera en su interpretación general de la historia, dentro de una idea de *ciencia nueva*, puede ser cuestionada hoy en Bolivia. Este filósofo decía que la historia universal se divide en «edad antigua, media y contemporánea» –esta última llegó a ser sinónimo de edad moderna– constituyéndose en un esquema lineal y progresivo del tiempo, cuyo elemento clave era la conciencia del ser humano, su capacidad de conceptualización, en otras palabras, su capacidad de construir



un concepto de ciencia.² Justamente la idea general de la historia de Bolivia se dividía también en tres: «periodo colonial, republicano y contemporáneo» y sólo en disciplinas especializadas como la arqueología o la antropología y sus ramas como la etnohistoria, se habla del pasado «pre-colonial» que sigue estando –como puede verse– dentro de dicho esquema. En otras palabras, la visión del filósofo más influyente de la modernidad puede hallarse en la interpretación de la historia boliviana, cuestión aguda y de interés para el pensamiento, aunque se debe tomar en cuenta de que se trata de un problema mayúsculo y de una enorme complejidad.

Pues el problema –para intentar explicitarlo – es que bajo tal esquema de división de la historia, es solamente la modernidad la que se presenta como una época superior, actualizada y contemporánea. Esto coincide con que la modernidad aparentemente promueve la expulsión de las espiritualidades y religiones en la idea de realidad o las reduce a un plano totalmente intrascendente. Sin embargo, también es interesante y esclarecedor si se analiza las consecuencias de vivir cotidianamente bajo el ideal de la modernidad en cuanto a su filosofía y ciencia. Un punto fundamental por ejemplo, se la encuentra al analizar el desarrollo de la tecnología actual.

Aunque a primera vista no queda clara la relación que existiría entre la tecnología y las religiones y espiritualidades, un análisis más profundo puede demostrar que hay muchas implicancias al respecto, si se piensa en esa dirección y se analiza qué hace con la vida de las personas, entonces puede notarse de modo más clara la relación. De hecho, cada día más la tecnología actual tiende a marcar la vida en los países, tanto así que su llegada se ha hecho incontrolable. Esto se debe a que hay un «estilo de vida» detrás del uso de las tecnologías, que está ligado a la vida sin conciencia del

² Como en todo, hay dignos fanáticos de aquel filósofo alemán que tienen como base primigenia a la ciencia moderna y al tiempo moderno como criterio, parámetro y modelo trascendental de la vida y su comprensión. En ese sentido, habrá que posteriormente reubicar y ajustar la idea común que se tiene sobre los intelectuales epígonos de la modernidad como los *argüedas*, los *moreno*, los *finot* o los *medinacelli*, etc. Así como también, quienes aportaron a su crítica desde diferentes perspectivas como los *Reinaga*, los *Churata*, los *Tamayo*, los *Diez de Medina* o los *Zavaleta*, entre otros.



pasado y a una forma de culto por lo inmediato en el sentido del «futuro inmediato». Así, la tecnología liga de una manera acelerada al ser humano con el tiempo, detrás de esto se haya un misterio que se teje en torno a la posibilidad de que el presente pueda convertirse con la mayor rapidez posible en pasado, haciendo de ese modo que llegue el futuro de una manera por demás acelerada. La tecnología propone una vida sin pasado, una vida que no encontrará ningún beneficio en venerar al pasado, por ende tampoco necesita de tradición alguna, lleva entonces –podría afirmarse– a una forma de vida sin pasado y sin tradición (religiosa, espiritual o incluso cultural).

Es decir, cuando el tiempo moderno basado en el «avance tecnológico» va marcando la idea de desarrollo y ritmo de vida de las personas, puede plantearse la cuestión sobre el pasado y su abandono inmediato. El criterio de la modernidad detrás de la tecnología afirma que aquella sociedad cuya acelerada forma de vida haya logrado dejar atrás algún artefacto electrónico, alguna arma bélica, medicina o tal vez un estado de conciencia, en el menor tiempo posible logrará «vivir mejor». Se trata, por ende, de una visión negativa del pasado del ser humano que se globaliza por medio de la tecnología. El problema del avance tecnológico, produce también la acumulación de desechos materiales que se incrementan de modo acelerado. Se necesita a la par de realizar un proceso de liberación tecnológica, trabajar en una nueva filosofía de su uso, y cambiar también la visión negativa del pasado, aquella trampa que prepararon personas como Steve Jobs, para quien el pasado podría caracterizarse con la palabra «obsoleto». De esa forma, se ha hecho común escuchar en muchas partes sobre las personas que «viven en el pasado» o que «están atrasadas» cuando no se acomodan al progreso tecnológico. El presente aparece como antítesis del pasado y el futuro su síntesis infinita.

Puede advertirse ahora que dentro de esa visión de mundo descrito, las religiones y las espiritualidades pueden ser asumidas justamente como una cuestión pasada, o de atraso cultural. De hecho también se trata de la misma visión del Estado de derecho liberal, que es secular y moderno. Debe recalcarse en todo caso que, para una comprensión histórica de las religiones y espiritualidades, no puede dejarse de lado el dominio que ejerce la filosofía moderna actual cuyo conocimiento aunque ahora se



presente de un modo tan secularizado, no es otra cosa que el resultado de un razonamiento también teológico (Lowith, 1968; Taubes, 2010).

De hecho, el concepto de historia es fundamental para el surgimiento de la modernidad. Pues, si se investiga con mayor detenimiento y profundidad, se encontrará antes del tiempo moderno que la cuestión histórica no tenía la misma importancia, pues ni siquiera para los griegos el tema de la historia era algo importante (Löwith, 1968). Al parecer sólo fue para los hebreos — luego denominados como— judíos, para quienes siempre se trató de una «historia de la salvación» (Taubes, 2010). Es decir, el progreso lineal y el desarrollismo es un camino teleológico con una linealidad marcada sagradamente. No tuvo importancia, sino hasta que Voltaire en el siglo XVIII implantara la idea de que hablar de la historia era cambiar sus bases interpretativas. Por ejemplo, en lugar de la «providencia» y la «bondad» se hablaba de la «voluntad» y de la «razón» y por eso formuló como una ciencia a la «filosofía de la historia». Esta era una forma de enmarcar a la conciencia moderna en una interpretación antropocéntrica y fue —en todo caso— una respuesta a la teología medieval europea de entonces. Sin una visión de historia en términos lineales no podía existir su propia «superación» porque no habría «edades o épocas» en el sentido de que no habría «edad antigua, edad media, edad moderna». La idea de historia para los hijos de la modernidad ha creado una *illusio* de la realidad, tanto así que hoy se cree que la historia es una construcción desde la visión de realidad del mundo, que obsesiona a sus seguidores con la búsqueda de una «verdad irrefutable de los hechos».

Se observa en todo caso, que la modernidad se configuró desde una idea de linealidad progresiva del tiempo. En ese sentido, la modernidad y su filosofía son una *interpretación y sentido* del tiempo. Por ende, la historia esconde la direccionalidad del tiempo moderno, donde el capitalismo es como un *organon* —o instrumento— que juega en lo terrenal en pro de la cosmovisión de la des-encarnación del ser humano. Por tanto, no solamente se trata de un problema de antropocentrismo, sino de una formulación metafísica que eleva a rango de objetividad, cualquiera de sus interpretaciones históricas.



Hegel y su trabajo en torno a la idea de historia universal ha constituido un paradigma de interpretación de la realidad. Esto mismo ha ocurrido con los postulados de August Comte con la llamada «gran ley fundamental» de que la civilización pasa por tres etapas: la primera es teológica o ficticia —la niñez—, seguidamente la metafísica o abstracta —juventud—, y la tercera es la científica o positiva —madurez—. De ese modo se consolidó una idea de historia lineal y universal, donde el llamado «progreso» es una constante para el pensamiento. Es decir, el de buscar la superación lineal, el avance, lo nuevo en la historia. Comte sabía, por cierto, que esta idea no podía surgir entre los filósofos de la antigüedad, dado que para ellos estaba presente más una idea de circularidad de la historia. Por tanto, el «progreso histórico» es resultado de la aplicación de la idea de linealidad del tiempo a la concepción de historia universal.

Siguiendo la hipótesis de Karl Löwith (1968) —quien planteaba que existe una matriz religiosa como sustrato de sentido esencial de la conciencia histórica moderna que además responde a lo más profundo de su civilización— se encuentra aquel sustrato que a veces quiere ocultarse. La hipótesis que Karl Löwith (1968) y Karl Jaspers (1967) plantearon a mediados del siglo XX suponía la existencia de una idea, una base o sustrato de índole profundamente religioso de la filosofía de la historia en la modernidad. Es decir, la teología detrás de la máscara secular de la historia, que pone al ser humano como un individuo cuyo único fundamento emana de su propia libertad y voluntad como modelo de comprensión de los hechos, como sujeto central de la realidad en su totalidad. Del mismo modo, Franz Hinkelammert demuestra cómo el fenómeno moderno termina teniendo fundamentos míticos, una razón mítica que, para la historia boliviana, puede ser el punto clave para el avance en muchos temas que parecen ser difíciles como, entre otros temas, el caso de la colonización y descolonización, la interculturalidad y la intraculturalidad, la economía plural, la defensa de la Madre Tierra —declarar sus derechos— o avanzar en el camino del Vivir Bien. En realidad se esconde un *eschaton* o una escatología, cuyo tinte apocalíptico es sobre todo lo que lo hace funcionar. La linealidad de la historia procura buscar un alfa —origen— y un omega —final—.



Debe tomarse conciencia que para Bolivia el tema es fundamental en su proceso de transformación, así como también debe saberse que hasta este momento no ha existido algún planteamiento que desde los cimientos cosmológicos del pueblo boliviano realice una crítica de la filosofía de la historia. Es decir, que la discusión sobre la cuestión de la universalidad de la historia de Occidente y su pensamiento —como la dialéctica— no ha sido profundizada. El proceso de cambio actual, ha comenzado planteando elementos trascendentales que se contraponen al horizonte civilizatorio moderno y capitalista, así como la recuperación de visiones de mundo no occidentales, desde las culturas originarias e indígenas —tal cual plantea la Constitución Política del Estado— cuya dirección es más cercana al ángel de la historia —en el sentido de Walter Benjamin (2008)— que está mirando hacia el pasado.

Hablar en torno a la realidad histórica de las religiones y espiritualidades, también equivaldría a tratar la cuestión de las cosmovisiones del mundo, donde el concepto de *historia* podría reconfigurarse, desde otro horizonte cultural y civilizatorio. Donde se hace más difusa la división entre lo profano y lo sagrado, se entra en un terreno desconocido por el presente y es donde tiene más sentido, aquellos términos que no provienen del marco de interpretación moderna. La memoria cultural —que para Raimon Panikkar tiene a las religiones y espiritualidades como su núcleo— tiene un papel fundamental en esta forma de pensar la realidad, porque se la piensa desde una colocación cultural e histórica, donde existe una coherencia entre el sujeto y su realidad (Zemelman, 2010). Dentro de las cuestiones del Estado Plurinacional, lo más importante es realizar el ejercicio de pensar en base a una cultura que no esté apresada por la modernidad, es parte de la cuestión de una liberación cultural, que guíe la transformación social.

Esta exigencia lleva a realizar análisis interpretativos de la realidad desde enfoques nuevos, donde por ejemplo, se parta de una interpretación no racista, que permita centralizar en la lógica discursiva cuestiones como el equilibrio entre culturas, la cultura de la vida, el «Vivir Bien» o la cuestión de la figura de la «Madre Tierra» para las relaciones entre pueblos y naciones del mundo. Es



decir, el reto es partir de bases no modernas y recobrar la coherencia entre la memoria y la cultura.

Mientras el tiempo presente a comienzos del siglo XXI a nivel global está marcado por cambios acelerados que generan cierta apariencia de progreso, por eso filósofos como Byung-Chul Han (2012) lo caracterizan por las enfermedades neuronales, donde el avance de la tecnología justamente, es un arma de doble filo, que mientras más avanza su actividad y aceleración conlleva a un mundo enfermo y cansado. Todas las épocas de la historia pueden caracterizarse por alguna enfermedad, así hubo un tiempo bacterial, otro viral que por la técnica médica se dejará atrás y más bien el presente siglo será caracterizado por las patologías neuronales (Han, 2012). La sociedad moderna, especialmente aquella altamente globalizada según como profetiza Han (2012) no tiene otro futuro que no sea aquella de ser una *sociedad del cansancio* cuya dialéctica atrapa al proceso inaugurado por la ilustración en una derrota histórica.

Queda claro hasta aquí, que es preciso que cuando se trata sobre las religiones y espiritualidades, debe plantearse a la par, la tarea de reconstruir su historia. Esto último, plantea necesariamente el reto de asumir, trabajar, desarrollar o –tal vez– recuperar *Otra visión de la historia*. La consecuencia de una narración histórica formal y que no aborda este tipo de problemáticas, suele ser el fortalecimiento de la visión hegemónica –aquella moderna, occidental y claramente colonial– caduca y peligrosa tanto para Bolivia como para el mundo entero.

Comprensión de las religiones y espiritualidades en Bolivia

Son aquellos grandes debates los que alimentan el avance de la ciencia y el pensamiento. Por eso las problemáticas y tensiones deben mantenérselas antes que esconderlas o negarlas. En este caso, se trataría incluso de un diálogo epistémico con las ciencias sociales, humanas y de la religión así como con la teología y la filosofía. Entre tanto, la tarea de comprender este tema se entrelaza con la necesidad de la propia comprensión de toda la realidad boliviana, intentando disputar la visión a la ciencia empirista,



positivista, la filosofía colonial y colonizada, en fin a todas aquellas mentes que terminan repitiendo los prejuicios de la modernidad.

Sin embargo, si se considera que en Bolivia la ciencia de la religión es casi inexistente. Podría también tomarse en cuenta la razón por la que lo único que se encuentra es una aplicación a raja tablas de algunas teorías provenientes de investigadores —en su mayoría sociólogos o antropólogos— que tienden a tomar el tema de la religión como uno de tantos otros objetos de estudio. En esos trabajos la cuestión espiritual no pasa sino como un adherido o subtema al de la cultura o la sociedad, tendiendo a validar —en ocasiones— esquemas evolutivos. Habría que plantearse el tema, en todo caso, como lo expresa el historiador de las religiones Mircea Eliade (1978), que «lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de la conciencia» (p. 17). Si se convierten aquellas afirmaciones, en términos de una pregunta —para el caso de la constitución religiosa y espiritual de Bolivia— se prevé la apertura a una línea investigativa interesante. En ese caso la pregunta sería: ¿hasta qué punto lo sagrado constituye la conciencia del ser boliviano? A la vez, esta misma pregunta traería al análisis la secularización de la sociedad, cuestión que quedaría pendiente para profundizar.

De todas formas, queda claro que la conformación religiosa y espiritual debe tomársela desde su problema de interpretación, especialmente en las ciencias sociales y humanas. En ese sentido, la influencia marcadamente moderna de las distintas corrientes antropológicas, sociológicas, psicológicas, filosóficas y teológicas bien podrían ser la razón. Además, claro está, de observarse un pensamiento académico colonizado en el país. Debido a esto, el tema de lo religioso ha sido relegado únicamente a agrupaciones religiosas cristianas o para grupos culturales que reivindican esa identidad como un elemento aislado a la comprensión y construcción del Estado.

Sin embargo, las prácticas religiosas y espirituales —sobre todo aquellas más visibles y fácilmente reconocidas— tienen una presencia muy elevada en el territorio nacional. Para comenzar una referencia sucinta, puede apreciarse a quienes normalmente no suele hacerse referencia. Se trata de los pueblos y naciones originarias —muchos de ellos campesinos del país—, especialmente



de las denominadas «Tierras Bajas» que incluiría en este caso a la Amazonía. A continuación describo tres ejemplos al respecto.

Entre los Yaminahua —ubicados al norte del país, en el departamento de Pando— se realiza, por ejemplo, el «rito de la Anaconda» que consiste en un diálogo con ésta, a través del uso sagrado de la Ayawasca. Esta planta de poder otorga —a quienes lo busquen y se preparen para esto— la suficiencia para lograr escuchar la sabiduría de este *ser sagrado*. O también, el miedo que genera el cazar una Boa, pues si uno de los cazadores Yaminahua tiene en casa un niño recién nacido, expone a su niño a la muerte (Pueblo Yaminahua, 2014).

De manera muy parecida, los Siriono —ubicados actualmente entre los departamentos de Santa Cruz y Beni y que además mantuvieron una situación seminómada por mucho tiempo— suelen decir que cuando se tiene a la pareja o esposa esperando un niño, no se pueden cazar animales como la ardilla o la pava silvestre. Esto es debido a que se trata de animales gritones y, por ende, las hijas o los hijos que nazcan serían igualmente gritones (Pueblo Sirionó, 2014).

Entre el Pueblo Cavineño (2014) también ocurre un caso particular y ejemplar, el cual cuentan de este modo:

En caso de tumbar un árbol grande el cavineño más viejo tenía que observar que especie de palo van a tumbar; si es un majapo, toborochi, almendrillo u otra especie, él tenía que mascar coca dirigiendo su mirada hacia arriba lo soplaba con oráculo pidiendo que el dueño (*se refiere al dueño del monte*), le permita derribar el árbol y que no haga daño a nadie, los que están tumbando tenían que correr para esconderse para que el árbol al caer no les alcance. Antiguamente nuestros antepasados se relacionaban con los espíritus o dueños de los animales y del bosque (p. 40).

En estos casos —y en otros— se observa la conciencia generalizada de muchos de los pueblos de la Amazonia, la cual consiste en pensar que lo que le pasa a la naturaleza le ocurre en igual o mayor grado a los seres humanos. Esta constante establece una relación con la naturaleza, y de ese modo subsiste un diálogo con ella. sin embargo, no es un diálogo reducido a un idioma, sino a



un entendimiento de la vida de cada quien, es decir que subsiste una convivencia con la naturaleza. En ese sentido, la creencia de los *dueños del monte y los ríos*, demuestra que en su cosmovisión tanto árboles, animales y peces se encuentran protegidos por seres cuya realidad es netamente espiritual. Habría que preguntarse, sobre la formación de tal relación espiritual con la naturaleza, en cuanto es una constante de pueblos cuyo pasado es común, en especial de éstos que todavía mantuvieron hasta el tiempo republicano su condición de nómadas. Como puede observarse, la cuestión se complejiza antes que simplificarse.

Al mismo tiempo, se observa una de las tradiciones espirituales de los pueblos Esse Ejja —ubicados en los departamentos de Beni y Pando y en una pequeña parte del norte de La Paz— quienes mantienen una especie de peregrinación al lugar donde residen todos los antepasados Esse Ejja. Se trata de los *Bahuajja* que significa en su lengua justamente «un lugar espiritual» y lo es porque ahí se encuentran los antepasados. Por lo menos una vez en la vida de los Esse Ejja debe de realizarse una peregrinación a este lugar. Los espíritus de los ancestros que moran el monte y los ríos, aquellos dueños del monte que los Esse Ejja denominan como *Edosikiana* —que literalmente significa «los espíritus dueños del monte»— se unen a una diversidad espiritual de entidades que cuidan los ríos. Así encontramos a los *Enaedosikiana* o *Hayéjja* — que haría referencia al «dueño del río» y, por tanto, de los peces que habitan en él. Se dice que cada río tiene el su entidad y, por ende, debe saberse a qué *Enaedosikiana* pedirle permiso para la pesca (Pueblo Esse Ejja, 2014).

La palabra «espiritualidad» aparece y reaparece para referirse a la idea que tienen los pueblos amazónicos al referirse a los dueños de la naturaleza, de los árboles, de los animales y peces. Debe notarse también que la palabra «religión» necesitar ser repensada, sobre todo dado que este término fue impuesto por el pensamiento teológico cristiano y usado sin mayor reflexión en las ciencias sociales y culturales. De hecho, el debate fundamental está en su desarrollo actual. Desde Agustín de Hipona (354-430 EC) quien fundamenta a la «religión» como la unidad o ligazón del ser humano con Dios y, por eso, parte de la idea de *religare*, interpretándola como una forma de volver a aquella unidad de la que se habla. Empero, la raíz latina del término también incluye a



otros significados como el de *religere* que significa más bien una forma de relación cuidadosa. Es importante apuntar, en todo caso, que es una cuestión en debate y que, por ende, debe tomarse con cuidado el término y no aplicarlo universalmente. Además, podría advertirse claramente que ha cobrado mayor consistencia hablar de la espiritualidad, cuando se precisa respetar otras cosmovisiones – en el sentido de otras concepciones del mundo–, en especial en el marco de la pluralidad.

En cuanto a las espiritualidades denominadas «de las tierras altas» o Andinas –geográficamente hablando– debemos revisar la amplia bibliografía al respecto. Al realizar esto, encontramos que el tema –aunque exhaustivo– poco a poco va aclarándose. Se encuentran infinidad de referencias a una vivencia espiritual y telúrica. Por ejemplo, encontramos las ideas del pensador quechua aymara Fausto Reinaga, quien decía que «en realidad somos tierra que piensa» al criticar y negar el «gran ego» en el que occidente ha constituido a sus habitantes.

En el fondo, se trata de un tema muy amplio pues Bolivia está configurada por espiritualidades tan arraigadas a sus habitantes que ni siquiera puede uno imaginar toda su amplitud. Esto no quiere decir, que no existan o que se deba borrar la presencia de las religiones, sino debe de comprendérselas en su real dimensión. En ese sentido, en la conformación social de Bolivia, se tiene una presencia marcada de la religión cristiana, cuestión que merece también un análisis mucho más profundo y adecuado. De hecho, la cuestión no se reduce a la presencia o no de cristianos evangélicos, protestantes, reformados, históricos –u otras denominaciones– frente a católicos romanos; pues plantearlo de esa forma sería un reduccionismo y una manera equivocada de enfocar el tema, haciéndolo sólo una cuestión de proselitismo, es decir como una competencia entre quien tiene más adeptos. Es mejor, plantearlo en el caso de la interpretación histórica de la conformación social de Bolivia, tomando cierta distancia crítica de la visión clásica de las religiones del país, que solía dividir el tema en católicos romanos frente a no-católicos romanos, de ese modo se escondía la diversidad creciente en este tema. Formalmente, fue en 1906 que –bajo el gobierno de Ismael Montes– se creó una ley para admitir la presencia de otras denominaciones cristianas no-católicas romanas en el territorio nacional.



Recordemos que la llegada de las misiones de distintas denominaciones cristianas a Bolivia merece ser mencionada. La nomenclatura clásica –por así decirlo– solía dividir a las organizaciones religiosas en relación a su origen. En ese sentido, se habla de:

- a) Misiones de iglesias históricas europeas con distintas denominaciones actuales como luteranos, bautistas, reformados, anglicanos, menonitas;
- b) Misiones de iglesias norteamericanas, que también incluyen a iglesias con la misma denominación que las anteriores, por ende bautistas, metodistas, presbiterianos, luteranos, contando además con otras denominaciones como el Ejército de salvación;
- c) Otras misiones que fundaron denominaciones enfocadas en tareas específicas en contextos distintos, por ejemplo, las misiones evangélicas destinadas específicamente a trabajar con pueblos indígenas o al tema educativo;
- d) Nuevas denominaciones fundadas por evangélicos, aunque pueden recibir colaboración de las misiones extranjeras, suelen ser dirigidas localmente. En este último inciso podría ubicarse la diversidad de nuevas iglesias que van copando el escenario nacional desde hace unos años atrás.

Es imposible, realizar un listado pormenorizado nombrando a todas las denominaciones cristianas actuales, por eso las indicadas arriba solo son algunos ejemplos entre muchos otros. Por demás importante, queda la tarea de interpretación histórica de la presencia protestante en Bolivia, en especial diferenciando las misiones extranjeras de las obras evangélicas nacionales. Este análisis futuro debe de tomar en cuenta variados aspectos ligados a estos temas, uno de los cuales es el político. Un libro elaborado por la entonces Subsecretaría de Culto (1996) da cuenta en su interpretación histórica de la complejidad de esta etapa al plantear que «el liberalismo, más que por razones estrictamente religiosas, apoyó al protestantismo porque significaba un agente alternativo de cambio, de civilización y progreso; en suma, la modernización del país» (p. 38).



También es importante hablar de la presencia de otras religiones históricas no cristianas en el país como el Islam, el Judaísmo, el Budismo o el Hinduismo que —aunque son minoritarias— tienen una presencia que no se debe invisibilizar en el presente como se hacía en el pasado. Del mismo modo, otras asociaciones religiosas o espirituales al margen de ser o identificarse con religiones no cristianas o con espiritualidades de pueblos originarios del país, también se encuentran presentes. Esto evidencia un escenario diverso que reconfirma el nuevo diseño estatal y la lectura de que Bolivia es una pluralidad viviente.

Un nuevo diseño estatal: La cuestión del Estado independiente de la religión

Un primer elemento a considerar es el diseño estatal actual, el cual difiere de los diseños estatales de otros países, de otros contextos y de otros tiempos. De hecho, en el ámbito académico y como contribución a la teoría general del Estado se siguen debatiendo las cuestiones referentes a las reformas al Estado-Nación. Sin embargo, en Bolivia el cambio de diseño estatal plantea un cambio o transformación que lo aleja de otras situaciones estatales, aunque no precisamente sean los marcos teóricos o las grandes líneas teóricas las que acompañan este proceso. Puede decirse que es en principio un nivel eminentemente político. Como solía pensar Zavaleta (2011), Bolivia no es un país con mucha política sino la política misma. No se puede hablar en ese caso, de un diseño de Estado Laico para el país sin tomar en cuenta al Estado Plurinacional como su base material. De ese modo, se encuentra que no se ha desarrollado mayor debate, dejando —y ese sería uno de los principales problemas— la cuestión a la búsqueda de una teoría que se ajuste lo más que se pueda a la realidad actual.

Es por eso que tal vez, en distintos escenarios se ha optado por manejar de una manera rápida y sin justificación alguna el concepto de «Laico». El término «laico» es de lo más ambiguo en la actualidad, se lo ha intentado precisar diferenciando entre su acepción en sentido de «laicidad» y «laicismo» que para el caso en nada afecta al resultado del análisis. Pocos fueron los intentos de poder reflexionar en torno a su real pretensión, es decir sobre lo



que esconde la estética de los conceptos europeos. Justamente, el proceso europeo su historia y realidad, tanto como su política y sociedad guardan una realidad de otro tipo –no solo filosófica y teológicamente, como se ha ido mostrado–, pero también fueron aquellos principales sujetos con un proyecto explícito de dominación global. De eso se ha dicho bastante y probablemente puede dar paso a mayores discusiones. Sin embargo es necesario avanzar desde lo consensuado para la política boliviana, debe realizarse el análisis para enmarcar el sentido de la misma Constitución Política del Estado Plurinacional (en adelante citada como CPE).

Puede comenzarse con el análisis del artículo cuarto, que se encuentra en el apartado de las «bases fundamentales del Estado», el cual establece: «El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo a sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión».

El término usado de «libertad de religión» está ligado al de «libertad de creencias espirituales», además de adherir el sentido al decir «de acuerdo a sus cosmovisiones» estos conceptos deben aclararse en el marco de la nueva filosofía política del Estado así como dentro del proyecto histórico de construcción del Estado Plurinacional de Bolivia. Este análisis demuestra que también el primer concepto cambia de sentido, pues no se trata de libertad de religión dentro de la idea de la secularización del Estado de derecho liberal, cuyo proceso responde más al mundo occidental, como se ha señalado anteriormente.

Para comenzar debe hacerse referencia así sea de modo resumido, a la discusión que encierra este tema. Todavía hace unos años, un debate entre uno de los filósofos y sociólogos más importantes de Europa como Jürgen Habermas y el entonces cardenal Josep Ratzinger (2008) mostró que incluso para los europeos no está para nada resuelto. Tomando en cuenta que la llamada reforma protestante (1517) y luego la revolución francesa (1781) eran asumidas como parte de un mismo proceso que desembocaba en la «libertad religiosa» y la separación entre Estado y Religión. Anteriormente esto se ha llamado «separación entre Iglesia y Estado» pero esa concepción ponía en evidencia una preeminencia del cristianismo, lo cual no puede ser mantenido en



la actualidad en sociedades plurireligiosas como las del siglo XXI. Por esto hablamos de separación entre «Estado y Religión» (Córdova Quero, 2016; Córdova Quero y Panotto, 2016).

Habermas (2008) planteó el problema dentro de los límites del Estado de derecho liberal. Explicando que éste debiera basarse en fundamentos postmetafísicos, o sea no religiosos y de cara a cuestiones mundiales innegables como el tema del pluralismo. Reconoce, implícitamente, que el propio proceso de secularización que se había emprendido desde hace siglos era un error, un proceso fallido y por ende propone que ahora se deba entender a la secularización como un aprendizaje entre tradiciones de la ilustración así como de doctrinas religiosas para que, especialmente, pueda reflexionarse sobre sus límites. En otras palabras, Habermas se hace partidario que la solución sea una revisión de la «racionalidad» de la filosofía política del Estado de derecho liberal, aunque esta tarea para él sólo puede ser llevada también en base a la misma «razón» si bien ampliada y reformada.

En cambio, Ratzinger (2008) pone el acento en reflexionar históricamente cómo la cuestión de la fe y la razón vistas como contrapuestas desde el proceso de secularización, en su desarrollo no pudieron desvincularse del todo. Por ende, la matriz teológica cristiana del Estado de derecho liberal es una realidad que incluye a todos los Estados europeos, que son sociedades cristianas, que tienen bases metafísicas. Una de muchas otras bases, argumenta Ratzinger, es aquella referida a la idea de «humano», presente en los derechos humanos, mediados claro por una rigurosa cultura secularizada y que tiende siempre a sustituir a la fe por la razón. Empero es consciente —a diferencia de Habermas (2008)—, que se trata de una concepción cristiana en el sentido de la cristiandad europea, mezclada por la cultura romana y las demás culturas occidentales. Por ende, prosigue con cuestiones como la «interculturalidad», que bajo un análisis del panorama mundial, sería sobre todo un cuestionamiento a la «racionalidad occidental».

Hay en ese sentido, también un cuestionamiento al eurocentrismo y universalismo de la racionalidad secular occidental, que suele esconderse en tratados de teoría del Estado que no toman este problema como una cuestión principal y



suponen válido este eurocentrismo recalcitrante, al no tomar en cuenta la complejidad del asunto. De hecho, el mundo de las tradiciones religiosas y espirituales, es mucho mayor al proceso de occidentalización del mundo. Si esto es así, no puede prestarse la base social de Europa para deducir un concepto de «Estado laico» o Libertad Religiosa en Bolivia y peor aun cuando de hecho es el mismo diseño estatal europeo el que está en crisis.

El asunto se acrecienta y es que el modelo de Estado Plurinacional no es del todo parte del proceso de modernización, como no lo es del capitalismo mundial, no se trata por ende, de una variante del modelo de Estado liberal. Por supuesto que tampoco se trataría de un Estado posmoderno ya que no puede haber proceso de posmodernidad donde no lo hubo de modernidad. Por eso justamente se ha comenzado diciendo que su surgimiento está enfocado en el reto de la «convivencia humana» como una cuestión mundial no eurocéntrica y tampoco secularizante. Por ende, no es un desarrollo de las ideas de la revolución francesa y tampoco de la reforma protestante. El reto del Estado Plurinacional, tiene que ver con los problemas del siglo XXI, es un proyecto adelantado a su época y puntal en un proceso de transformación de la civilización, la cultura y la sociedad a nivel global.

En ese sentido y volviendo al artículo 4 de la CPE, puede afirmarse que la «libertad de religión» está íntimamente ligada a la «libertad de creencias espirituales», pues se trata de una misma libertad que proyecta la convivencia de dos matrices culturales distintas, diferentes, pero semejantes. Por eso se hace referencia a que el sentido de la convivencia está en la libertad de religión y de creencias espirituales «de acuerdo a sus cosmovisiones». Esto último se toma como un criterio mucho más amplio, que orienta al respeto, tolerancia y convivencia entre religiones y espiritualidades en el país. Esto es también como reflejo práctico del respeto, tolerancia y convivencia entre distintas, diferentes, pero semejantes *formas de vivir*.

Podría concluirse parcialmente este ensayo, diciendo que en la interpretación y comprensión de las religiones y espiritualidades, el debate y diálogo se abre antes que cerrarse. La única certeza en este camino, es no seguir los pasos de aquella fallida civilización que se quería imponer con el proceso de modernización, contra la



cual los pueblos del mundo se alzan hoy en día en una epopeya mundial de la que somos parte.

Referencias bibliográficas

- Bautista, Juan José (2010). *Crítica de la razón boliviana*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo (2016). «Teología pública e pluralismo religioso: Uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina». En: Rudolf Von Sinner y Nicolás Panotto (eds.), *Teología pública: Un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo, RS: Instituto de Ética, Faculdades EST / GEMRIP Ediciones, pp. 67-76.
- Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). «Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 1-13.
- Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la Liberación Latinoamericana, tomo I*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1999) *Ética de la liberación en la era de la globalización*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger (2008). *Entre Razón y Fe: Dialéctica de la secularización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Madrid: Herder.
- Hegel, George W. F. (2013). *Ciencia de la Lógica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las cuarenta.
- Hinkelamert, Franz (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. La Paz: Palabra comprometida.
- Jaspers, Karl (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos.



- Lowith, Karl (1968). *El Sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa*. Madrid: Trotta.
- Pueblo Cavineño (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Cavineño*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Pueblo Esse Ejja (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Esse Ejja*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Pueblo Sirionó (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Sirionó*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Pueblo Yaminahua (2014). *Registro de saberes, conocimientos, valores y lengua del pueblo Yaminahua*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Sub secretaria de culto (1996). *El fenómeno religioso no católico en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.
- Taubes, Jacob (2010). *La escatología occidental*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Zemelman, Hugo (2010). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Ciudad de México: Antropos.

