

LA INTERCULTURACIÓN DEL EVANGELIO:
DE LA TEOLOGÍA Y LA SABIDURÍA DE DIOS

Monografía para optar por el título de Magíster en Teología

Jorge Carlos Ruiz De la Quintana

Director: Carlos Justino Novoa Matallana, S.J.
Segunda lectora: Olga Consuelo Vélez

Fecha de sustentación: 1 de agosto 2014

Jorge Carlos Ruiz de la Quintana

Magíster en Teología Sistemática; Licenciado en Filosofía y Letras; Licenciado en Antropología; Licenciado en Teología. Docente universitario, investigador, asesor pedagógico, consultor en proyectos y trabajo social, poeta y narrador.

Correo electrónico: jorgecarlos@jesuits.net

Carlos Justino Novoa Matallana

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Magíster en Ética Teológica, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Profesional en Teología y Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: cnovoa@javeriana.edu.co

Olga Consuelo Vélez

Doctora en Teología, Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil; Magistra en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesora de la Facultad de Teología de la misma universidad.

Correo electrónico: ocvelez@javeriana.edu.co

RESUMEN DE LA MONOGRAFÍA

La interculturación es un fenómeno mediante el cual las sociedades humanas actualizan su conciencia del hombre, el mundo y Dios. Este proceso acontece dentro de las variables del espacio y el tiempo, por tanto queda fijado en una tradición, aunque cada capítulo es único. Las tradiciones culturales de los pueblos son una suma constante de aprendizajes, los cuales dan sentido a las propias matrices comprensivas y concretan las fronteras con lo distinto. El ámbito de la fe no es ajeno a esta realidad, de hecho, toda expresión religiosa afirma una creencia desde una determinada tradición.

La génesis del cristianismo es, en esencia, un proceso intercultural. La comunidad cristiana primitiva se alimentó de las tradiciones religiosas hebreas y grecolatinas, fue con esa mediación comprensiva que se describió la revelación y explicó la Buena Noticia a los pueblos del mundo. El Evangelio no se agota en la materialidad de sus letras, como tampoco la vida de Jesús el Cristo termina en la cruz. Ambas realidades se han incorporado a otras tradiciones muy distintas a las del Mediterráneo. En el caso americano, la fe en Cristo se construyó bajo el auspicio de las naciones indígenas y es con esas categorías que pronunciamos nuestra comprensión de Dios.

CONTENIDO DE LA MONOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

LA REVELACIÓN Y UNA HISTORIA

1. El modo y el lugar de la revelación
 - 1.1 Dios se revela al ser humano
 - 1.2 El ser humano atiende esa comunicación
 - 1.3 El territorio de la revelación de Dios
 - 1.4 La revelación en la historia y con la comunidad
2. La revelación y la *Ecclesia*
 - 2.1 Del camino en el desierto a la Ley
 - 2.2 De la encarnación y el Evangelio
 - 2.3 De la *Ekklesia tou Theu* a *De civitate Dei*
 - 2.4 De la *Summa theologica* a la *Muerte de Dios*

CAPÍTULO 2

LA OTRA HISTORIA DE LA REVELACIÓN

1. La comunidad y la revelación
 - 1.1 La peregrinación y la Palabra
 - 1.2 Del martirio y la Buena Nueva
 - 1.3 Los estados coloniales y la república de Cristo
 - 1.4 De la liberación y el retorno al *Ayllu*
2. La revelación en su palabra y geografía
 - 2.1 Dios se revela en lo diverso y complementario
 - 2.2 La *Pacha* escucha y comunica la Palabra

2.3 El *Ayllu* es la casa de Dios

2.4 El *Pachakuti*

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

Las posibilidades del pensamiento humano son exactamente proporcionales al tamaño de su diversidad. Esto es posible porque la interpretación y la comprensión del mundo son pronunciadas por cada pueblo en sus propias categorías. Las sociedades, en el cotidiano ejercicio de vivir y morir juntos, describen con su lenguaje mucho más que el presente; generación tras generación siembra y cosecha sus propias semillas. Ahora bien, al igual que el tacto, existen sensibilidades diferentes, que lejos de cancelarse mutuamente, nos amplifican la posibilidad de la verdad. Con la misma plasticidad con que la tierra combina sus materias, en nuestra conciencia de la realidad existen flujos, préstamos e intercambios.

Antes que un mero nombrar, con la palabra canalizamos una comunicación con el universo y sus fenómenos. En esa perspectiva, la tradición occidental, a lo largo de los siglos, ha elaborado un complejo aparato de razonamiento, el cual ha procurado desentrañar la relación y las fronteras entre lo categorial y lo trascendental. En buena medida esto ha determinado que la historia de la filosofía esté profundamente atada a la pregunta por el “ser”. Dicha interrogación, lejos de agotarse en cualquier tipo de retórica, atraviesa los distintos saberes y se expresa como postura frente a la vida. Sus expresiones han sido variadas, mostrándonos capítulos tanto extraordinarios como catastróficos. Lo hermoso lo admiramos, pero lo terrible nos ha tocado padecerlo.

Los pueblos del continente que hoy llamamos América han delineado en la historia un horizonte de pensamiento construido a partir de otras preguntas. La vida en su geografía y la lingüisticidad en su contexto atienden al interrogante: ¿cómo estar-en-el-mundo? Así, la hermenéutica del aprendizaje, la producción de conocimiento y

la conciencia respecto al mundo edifican otro paradigma. Por tanto, todo cuanto sabemos de lo sensible y lo trascendente pasa por ese tamiz. El monólogo discursivo en el que hemos estado viviendo en los últimos siglos nos ha hecho creer que nuestras culturas han sido absorbidas por un relato foráneo. Sin embargo, esas tradiciones han reivindicado su vigencia y la prueba más elocuente de este hecho se manifiesta en la comprensión de Dios. La interculturación del Evangelio describe los detalles de esta gesta.

EXTRACTO

Capítulo 2

LA OTRA HISTORIA DE LA REVELACIÓN

1. LA COMUNIDAD Y LA REVELACIÓN

Recorrer los argumentos de las tradiciones de nuestros pueblos originarios es siempre un asunto complejo. Las interpretaciones que tenemos del mundo indígena están mediadas por aproximaciones condicionadas por muchas variables. Existen dos extremos que debemos cuidar. Por un lado, tenemos la postura negadora y ridiculizante. Una suerte de manía por ver aquel pasado como un tiempo sin historia, cuya humanidad es una prehumanidad carente de argumentos que expresen las posibilidades de una civilización. Generalmente, esta postura entiende la colonización europea como un episodio redentor y fundacional. Antes de 1492, todo cuanto existe pertenece a la era jurásica y ha quedado enterrado junto a los dinosaurios. Por el otro lado, tenemos aquellos que entran en el juego de las idealizaciones y miran a las culturas de entonces como el mundo perdido de un paraíso celestial, donde todo era la síntesis del amor, la solidaridad y la ternura. Esta visión quiere creer que no hay nada más perfecto que lo habido antes de la invasión.

Aunque es claro que ambas posturas no corresponden a la realidad, asimismo nos adscribimos a ellas y con sus argumentos confrontamos a nuestros detractores. Lo cierto es que ninguna de las dos nos ayuda a comprender el fino tramado del tiempo y sus apuestas históricas. Todavía hoy somos incapaces de ver que nuestro modo de ser/estar en la historia es el resultado de la actualización de ese tiempo más antiguo al que pertenecemos. Hemos asumido con

demasiada complicidad la ridícula conclusión de que nosotros somos una extensión de Occidente. No solo porque nos pensamos como parte de una epistemología foránea, sino además creemos que nuestro verdadero pasado está en el Mar Mediterráneo. Amamos a los griegos y a sus travesuras sofistas. Todas nuestras universidades nos enseñan que aquello que estudiamos tiene su origen en la Grecia clásica. Nuestras lecturas se inundan de palabras extravagantes cuyas etimologías tienen inmediata referencia con el griego y el latín. Lo otro, eso que nos devuelve a la realidad, lo llamamos con soberbia folclore.

Felizmente, la tierra no traiciona y es ella misma la que se burla de nuestras propias caricaturas. Entonces nos vemos caminando desnudos esta geografía y descubrimos que todo cuanto pensamos y creemos tiene su germinación en este suelo. Esto nada tiene que ver con determinismos ambientales o cosas semejantes, es únicamente la diversidad natural con la que acontece el género humano. Así, las generalizaciones se derrumban solas, nuestra propia autoconciencia se devela en su verdadera frecuencia y nuestro nombre comienza a nombrarnos realmente. [...].

1.1 LA PEREGRINACIÓN Y LA PALABRA

Imaginemos por un instante la posibilidad de mirar el mundo desde una altura suficiente que nos permita contemplar la totalidad del globo. No solo eso, tenemos además la capacidad de percibir y comprender el interior de los corazones de todos los seres humanos. En aquella tremenda e infinita superficie asistimos a un verdadero espectáculo de diversidad, “así en trajes como en gestos, unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo”¹. Y miramos sin hacer juicio sobre nadie, pero sintiendo una enorme solidaridad por el destino de nuestra especie. Entonces somos capaces de percibir el absurdo y el vacío. En medio de la descomunal necesidad de darle sentido a la vida, también habitan el egoísmo, el terror y la muerte. [...].

¹ Loyola, *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, 106.

Somos una comunidad conformada por pequeñas comunidades, donde los “otros” somos nosotros mismos, pero también aquello que no es humano. Tal mancomunidad la entendemos desde nuestra capacidad de abstracción y del modo en que la comprendemos es como existe en nuestra conciencia. Por lo cual, es evidente que discurren juntas diferentes versiones de la realidad, de la historia y del mundo. Así como son distintas las formas en que nos relacionamos los unos con los otros, en cuanto humanos; también son diferentes las conciencias de lo infinitamente otro. Todo lo que existe más allá de nuestros sentidos y conciencia convive con nuestra finitud. Entonces se entablan relaciones que se sostienen a través de las tradiciones y las culturas. Es allí donde entran en juego las religiones, y es dentro de su marco interpretativo donde acontece la comunicación con lo extramundano². Palabra con la que intentamos dialogar, palabra con la que principió toda la vida y a su vez palabra viviente interactuando con nosotros.

El tema de las religiones está repleto de historias bonitas, que nos hablan de lo divino de una manera conmovedora. Lo que llamamos Dios nunca fue una experiencia tangible y palpable, sino una certidumbre interior comprobada en la materialidad de los hechos. El devenir de la conciencia humana en su mundanidad resuelve las preguntas con narraciones, que integran las experiencias con el discurso de la autoconciencia. Casi todos nosotros hemos crecido con las historias de los dioses griegos. Seres con figuras de hombres y mujeres que, desde el Olimpo, supervisan a su pueblo de mortales. Fantásticos poderes les permiten controlar los fenómenos naturales y la voluntad humana. En ciertas ocasiones, nuestra belleza los

² “La realidad social, que describimos en su dinámica actual con la palabra globalización, impacta, por tanto, antes que cualquier otra dimensión, nuestra cultura y el modo como nos insertamos y apropiamos de ella. La variedad y riqueza de las culturas latinoamericanas, desde aquellas más originarias hasta aquellas que, con el paso de la historia y el mestizaje de sus pueblos, se han ido sedimentando en las naciones, las familias, los grupos sociales, las instituciones educativas y la convivencia cívica, constituye un dato bastante evidente para nosotros y que valoramos como una singular riqueza”. (Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* 49)

arrebata en grado tal, que se enamoran, y el sexo se convierte en el pretexto de la encarnación. Los semidioses se transforman en héroes y sus leyendas nos recuerdan que la acción de Dios se sirve de la acción humana.

Yahveh, el Dios de los judíos y en el que creyó Jesús de Nazaret, es otra representación de lo divino. Se fue construyendo largamente en el acontecer histórico de una de las tribus hebreas que conquistó las tierras del río Jordán y las costas del Mediterráneo. El camino escrito en la arena del desierto por la tribu nómada de la familia de Abraham, desde la región de Ur, inaugura el nuevo mito³. Tal como lo hemos visto, además del ganado y las provisiones para el viaje, aquellos hombres y mujeres van ataviados de la memoria, los relatos y la imaginaria de los pueblos de Mesopotamia. La epopeya de Gilgamesh y otras zagas sumerias entran a formar parte del Génesis en la fe del Dios único. Muchas tradiciones se entrecruzan, algunas se actualizan y otras entran en disputa. Caín y Abel, además de mostrarnos el lado oscuro de la condición humana, nos presentan el choque cultural entre las matrices de las sociedades agrícolas y pastoriles; poniendo de relieve la importancia de las relaciones ecológicas en la representación de Dios⁴.

También en América supimos del nombre de nuestros divinos protectores. El panteón andino nos habla de *Tunupa*, *Viracocha* y el *Inti*; representaciones del dios supremo. La *Pachamama*, los *Apus* y las *Waqas* son divinidades que habitan espacios concretos de la materialidad del mundo. Manco Capac y Mama Ocllo son los hijos del sol, que descendidos a esta tierra mortal fundarán con su vara de oro el imperio de los cuatro *Suyos*⁵. Son iniciadores de una estirpe de Incas que escribirán una de las páginas más importantes de la historia universal. En el Amazonas se construye otra experiencia de Dios, que a su vez explica y define la forma como se organizan los pueblos, y qué lugar ocupa el ser humano en el cosmos. Su gente

³ Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 58-65.

⁴ Brown; Fritzmyer y Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, 75-77.

⁵ Cieza de León, *Crónica del Perú, El señor de los incas*.

prefiere hablar de *Achanes*, los espíritus que habitan las cosas. Cada árbol del bosque, cada animal del monte y en el interior de cada sujeto habita un *Achane* (espíritu), que cuida y protege la vida y se interrelaciona con todo lo viviente. Las personas aman sus bestias y la inmensidad de su verdura, pues cada muerte es de alguna manera la propia⁶.

La experiencia de lo divino y el fenómeno religioso es prácticamente universal en la realidad humana. Tal afirmación puede reportar las más encarnizadas polémicas, sin embargo, el problema no radica en probar la existencia de Dios. Se trata más bien de probar si algún ser humano, enfrentado a sus preguntas, a la finitud de la vida y la caducidad del universo, no ha pensado en aquello que antecede todos los principios y soportará cada uno de los finales. El solo hecho de que tales interrogaciones animen un diálogo interior en nuestra estructura cognoscente, pone en evidencia la vocación trascendental de cada persona. Esa disposición no prueba que la divinidad exista, pero demuestra que orientamos la vida hacia un horizonte extramundano, donde nos jugamos mucho más que la finitud. De ahí que creer en Dios no requiera pruebas sino únicamente de la Fe.

Existen variadas hipótesis antropológicas, sociológicas y económicas para explicar por qué una cultura expresa su fe con un edificio de creencias erigidas desde el monoteísmo o el politeísmo⁷. No solo tiene que ver con el modo en que una sociedad se ordena, sino cómo interactúa con el medio ambiente. La variable ecológica es supremamente importante, pues allí es donde acontece el principal recurso de interpretación de los fenómenos. Ciertamente, el modo en que un grupo humano se relacione con su entorno condicionará cierto tipo de prácticas rituales, de intercambio y de gobierno. Esto no significa el condicionamiento unilateral del medio ambiente sobre lo humano, las variables naturales y antropológicas juegan en igualdad de condiciones en los procesos adaptativos.

⁶ Eder, *Breve descripción de las Reducciones de Mojos*, 111.

⁷ Estrada, "Del politeísmo al monoteísmo. Los riesgos de los fundamentalismos", 277-299.

Entre los pueblos monoteístas se impuso la imagen de un padre creador de todo lo existente⁸. Un único Dios que es señor de todo y bajo su dirección está la totalidad de la vida y la historia. *Alá* para los musulmanes o *Yahveh* para los judíos es el Dios Padre que gobierna desde el cielo; el nombre impronunciable, el absoluto y lo infinitamente otro. Es inconmensurable, indescriptible, el Rey de Reyes y Señor de todas las cosas. Una versión del trascendente que se debe a un contexto concreto, bastante ligado al desarrollo tecnológico y al control de la naturaleza. Por eso no es extraño que la divinidad se parezca tanto a un patriarca de una tribu itinerante de vocación ganadera⁹. Muchísimo antes de esa representación, y por mucho más tiempo, Dios fue una madre encarnada en la tierra. Femenina abundancia y señora de todas las flores, recipiente de las semillas y regeneradora de toda muerte. Los pueblos más antiguos del mundo la conocían y la respetaban tanto como nosotros a la madre Pacha. Es útero inmenso en el que germinan todos los nombres y sus existencias¹⁰.

El neolítico es una época crucial para nuestra especie y en buena medida se debe al fin de la última glaciación. Diez mil años antes de nuestra era todo ese manto blanco que cubría gran parte del hemisferio norte se desplazó hasta el polo. Aquello ocasionó que los animales herbívoros se movieran hacia nuevos pastos y tras ellos los cazadores que dependían de su carne, incluidos nosotros. Pero

⁸ Moltmann, “No hay dos monoteísmos iguales”, 54-62.

⁹ “El principal argumento contra la tesis histórico-religiosa de A. Alt consiste en que la designación del Dios de los patriarcas no constituye, de por sí, la prueba irrefutable de una religión de tipo nómada, sino que también se encuentra en las culturas sedentarias. Es verdad que el libro del Génesis presenta a los patriarcas nómadas dedicados a la cría de ganado menor, pero los textos apenas ofrecen alguna indicación sobre costumbres específicamente nómadas”. (Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 63)

¹⁰ “La Tierra se ha convertido en uno de los principios inspiradores de la actual teología latinoamericana. ‘Ciencia de Dios’ (= teología) y ‘ciencia de la Tierra’ (= ecología) no operan como dos discursos paralelos, y menos aún enfrentados. Ambos parten, al decir de L. Boff, de dos heridas que sangran: la pobreza, que rompe el tejido social y vital de miles de millones de ser humanos, y la violencia contra la naturaleza, que quiebra el equilibrio del sistema”. (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 40)

al mismo tiempo, un clima más benigno permitiría una comprensión cada vez más exacta de las estaciones y los ciclos pluviales. Comenzaríamos a domesticar las plantas y de ese modo tiene lugar el nacimiento de la agricultura. Los lugares donde más pronto se dio el fenómeno fueron el Oriente Medio, el lejano Oriente, el Sudeste asiático y África subsahariana. En nuestro continente, la arqueología ha encontrado vestigios de agricultura al este de Norte América, al norte de América central, en la cuenca del Orinoco y en las costas del Pacífico sur. Todos estos asentamientos agrícolas tienen entre 10.000 y 3.000 años a. C.

Pareciera, por lógica, que representar a Dios como una madre viene de la mano con la agricultura; no obstante, podemos rastrear desde el paleolítico una gran importancia de lo femenino en la vida simbólica de las agrupaciones nómadas. Existen representaciones líticas que demuestran la gran relevancia de la mujer dentro de la comunidad, aunque no se puede afirmar categóricamente que tales imágenes sean la personificación de Dios. Además, desde esa misma época también se conservan pinturas y tallas con alguna referencia al pene y todo lo que representa. Es probable que nuestra comprensión primordial de Dios se pareciera al mundo tal y como se presenta, con dimensiones masculinas y femeninas a la vez. Es una dualidad encarnada en la historia del camino y así se mantuvo hasta la aparición del monoteísmo. La creencia en el dios único se inicia con la monolatría egipcia y queda consumada con la evolución del judaísmo. Ahora bien ¿cuánta de esta trayectoria comprensiva nos es constitutiva o referencial para el caso americano?¹¹

Desde que nuestros primeros ancestros atravesaron el Bering hasta el presente, la historia del *Abya Yala*¹², o América como hoy la conocemos, posee una personalidad e identidad singular. Esto difícilmente tendría que ver con un discurso endógeno o chovinista, porque sencillamente se sostiene en los hechos. Esta humanidad, de un continente separado del resto del mundo con el fin del hielo, desplegó en toda su extensión los alcances de su propia interpretación

¹¹ Moltmann, “No hay dos monoteísmos iguales”, 54-62.

¹² *Abya Yala* es el nombre que recibía el continente en lengua kuna.

y comprensión del mundo, de sí mismos y de lo absoluto. Durante unos 20.000 años tuvimos un larguísimo proceso de autoescucha. Los más antiguos caminantes trajeron consigo lo que hasta entonces se había concebido en el imaginario humano desde las llanuras asiáticas. Las siguientes 800 generaciones se tradujeron en miles de pueblos y culturas con una cosmovisión brotada de sus propias raíces gnoseológicas.

Será solo hasta 1492, cuando tendremos noticia del Cristo y del monoteísmo. Aunque el encuentro humano, con la sociedad que nos lo presentó, fue una desdichada confrontación bélica y cultural empuñada en nuestra desaparición material y ontológica, el fenómeno religioso se desenvolvió trastocando la hegemonía de un discurso y convirtiendo al cristianismo a nuestras categorías comprensivas de Dios. La familia de Nazaret se hizo parte de la comunidad americana en una lógica de espejos y reflejos. Son ellos, una madre adolescente, el marido artesano y un niño nacido en un establo, los protagonistas de la Buena Noticia para el mundo entero, pero particularmente para un continente sojuzgado. Jesús anuncia que la esperanza y la salvación están en la periferia de la historia¹³. Con los argumentos de los pobres y los oprimidos se ha de transformar el mundo, para pronunciar el nombre de Dios a partir de la solidaridad. El resucitado se hizo parte de la religiosidad americana, porque el Evangelio se parece mucho al *Suma Qamaña* y porque la *Ekklesia* es exactamente lo mismo que el *Ayllu*¹⁴.

1.2 DEL MARTIRIO Y LA BUENA NUEVA

Actualmente, existen cerca de 52 millones de personas que se reconocen como miembros de un pueblo o nación indígena en toda América. La población total de nuestro continente ronda los 950 millones de habitantes. En América Latina y el Caribe la población alcanza prácticamente los 600 millones, de los cuales, aproximadamente 48 millones de personas pertenecen a uno de los 522

¹³ Francisco, "Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual" 265.

¹⁴ Mamani, *Buen vivir, vivir bien, passim*.

pueblos originarios que aún se han mantenido con vida. A pesar de todos estos datos, lo indígena continúa siendo considerando una realidad invisible. Nadie se pregunta cómo es posible que todo un continente haya proscrito a la extinción la memoria de su pasado. Y lo que es peor, ¿cómo 900 millones de personas no ven en lo indígena su punto de referencia para comprenderse y comprender este lugar en el mundo? Damos por supuesto que las tradiciones y el aparato conceptual de nuestros pueblos antiguos murieron en la masacre. Entregados en absoluto a la alienación, lo indígena es lo totalmente otro y distinto a mí. Nos hemos solazado de vivir en lo prestado, en un mundo ajeno, construyendo una representación falsificada de nosotros mismos¹⁵.

Todavía es motivo de investigación precisar el dato demográfico de la población de América antes de la ocupación europea de nuestros territorios. [...]. Rosenblat (adscrito a la corriente bajista) sostiene que en Hispanoamérica había unos 11 millones de habitantes en 1492¹⁶. Para 1570, tras superar la gripe, la viruela y el sarampión, la población volvió a crecer y llegó a unos 9 millones. Sin embargo, es incomprensible cómo para el siglo XVII la población indígena se redujo a 7 millones y medio. Esta vez la explicación no requiere escharbar ningún fenómeno oculto. Mientras que las poblaciones criolla y africana crecían a un ritmo normal, la denominada casta mestiza se multiplicaba casi exponencialmente. En 1700 quienes se reconocían mestizos o mulatos no eran más de 100 mil personas y para 1800 se convirtieron en 5,3 millones¹⁷.

Como es científicamente imposible que toda esa población se haya multiplicado por causas naturales, estamos delante del más trágico enmascaramiento de nuestra historia. Responsable no apenas del genocidio cultural, sino también de una terrible herencia de alienación. En la Colonia lo mestizo formaba parte de una compleja y escalonada estructura burocrático-racial. En principio, el objetivo fue mantener separados a dos pueblos distintos: la República de

¹⁵ López, “Pueblos, culturas y lenguas en América Latina”, 21-99.

¹⁶ Rosenblat, *Poblamiento indígena y mestizaje en América*.

¹⁷ *Ibíd.*

los Indios y la República de los Españoles¹⁸. Pero más tarde, con la proliferación de familias interétnicas, se impusieron criterios de pureza basados en la sangre, la pigmentación de la piel, los ánimos y el carácter. Las lógicas de parentesco, tan importantes en el mundo indígena para construir comunidad, son completamente canceladas por fronteras sociales impuestas desde la metrópoli. Destruídos los lazos que tejen las redes familiares, las castas sirvieron para el control y monopolio del poder. Ser indio era equivalente a *no ser*, lo que hacía del lado opuesto de la pirámide social un lugar apetecido pero inalcanzable. La única manera de ganar derechos, privilegios y estatus, en definitiva existir, era burlar al sistema y trepar escalones. Hacerse mestizo fue siempre el primer peldaño hacia la recuperación de un nombre y un lugar en la historia¹⁹. [...].

Luego del fin de la Colonia, las repúblicas se convirtieron en sofisticados “Estados de expropiación”²⁰. Para construir una identidad que justifique la existencia del “ser nacional”, el criollaje reinventó lo mestizo como categoría cultural, puesto que ningún sistema de castas sería admisible dentro del paradigma del derecho positivo. Entonces, se apropiaron del pasado prehispánico para crear representaciones de Estados modernos, contruidos a partir del legado ancestral de nuestras civilizaciones, combinado con lo más encumbrado de la cultura europea. La recuperación de ese patrimonio se reduce a las ruinas de las otrora grandes civilizaciones americanas. El “indio” ya no existe, pues es sinónimo de retraso y barbarie, una subhumanidad destinada a la desaparición o a la asimilación forzosa. Somos, sin duda, el resultado de esa tramoya; cientos de millones de camuflados en el ropaje del mestizaje, cancelando nuestro pasado y negando nuestras entrañas²¹.

¹⁸ Levaggi, “República de indios y República de españoles en los Reinos de Indias”.

¹⁹ Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*.

²⁰ Bartolomé, “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina”.

²¹ “Mediante la construcción de dicótomas como ‘civilización y barbarie’ se forzó a las culturas indígenas a someterse a las formas culturales del eje dominante de la cultura blanca y europea. Si antes habían sido desvalorizados por precristianos, más tarde lo fueron por prerracionales y premodernos. Propios de un juez que mira desde las alturas

Toda esta muerte reduplicada no debe ser maquillada con el fin de escribir una historia americana un poco más amable. No son pocos los que se han dado a la tarea de exaltar nuestra actual condición humana con el fin de desbaratar la leyenda negra. Miramos la Colonia casi con un afecto esquizofrénico, pues detestamos su memoria pero insistimos de mil maneras en ser aquello que nunca fuimos: europeos. En contraste, carecemos de cualquier tipo de crítica a la Independencia, y nos agasajamos con el eslogan de la libertad; cuando han pasado 200 años donde los herederos del legado criollo han ejercitando todas las formas posibles de sumisión. No obstante, ya lo hemos dicho, la historia no está en los libros de sucesos, se narra a sí misma con las vidas subterráneas convencidas de su existencia. Aquellos que caminando bajo tierra han traído consigo toda la potencia del subsuelo cultural que define nuestro modo de *estar-con-el-mundo*. Con el horizonte y la potencia de nuestras culturas nos hemos propuesto volver a la vida.

La impronta de las tradiciones y los mitos reporta en la conciencia el sustrato de la creatividad con la que diseñamos el mundo en que vivimos y los trazos del mundo que queremos. El tiempo y el espacio, variables configuradas a partir de los sentidos, toman formas y relieves que están profundamente conectados con los fenómenos y con la memoria que tenemos de los mismos. El constante diálogo entre pasado, presente y futuro materializa un punto que en la lontananza representa el lugar de llegada, pero que al mismo tiempo se traduce en luminosa comprensión del sí mismo y del sí mismo del otro²². Desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica, toda autocomprensión es un diálogo y encuentro con el legado histórico, cuanta mayor claridad poseemos de nosotros mayor es la posesión de nuestro ser. Entonces, este proceso cognoscente nos abre a la acción resplandeciente del ser absoluto. El fenómeno religioso, expresión indudable de ese diálogo, se actualiza en la historia en función de

y coloca a estos grupos en el punto más bajo de la escala social y cultural, fueron –en y en parte siguen siendo– los epítetos de ‘salvajes’, ‘haraganes’, ‘indolentes’, ‘impulsivos’, ‘negligentes’, ‘brutos’, ‘supersticiosos’ y ‘disolutos’”. (Hopenhayn, *América Latina desigual y descentrada*, 242)

²² Gadamer, *Mito y razón*.

ese horizonte de “comprensión efectual”²³. Por tanto, el cristianismo que hemos adoptado dentro de nuestras culturas se expresa también en función de nuestra herencia más antigua. [...].

En síntesis, Jesucristo y el pueblo americano se encontraron en el apasionado deseo por cumplir la voluntad de Dios²⁴. Para entenderlo tenemos que situarnos en nuestro contexto y nuestra historia, particularmente en esos episodios repletos de atropellos. No solo durante la Colonia, sino también en la República, donde pequeños grupos de poder se han avocado a la tarea de cancelar la solidaridad y la reciprocidad. Escenarios de violencia, sometimiento y vulneración de la dignidad humana, desde donde el corazón del pueblo oprimido pronunció la Buena Noticia²⁵. Los cristianos del siglo primero traducían la restauración del orden querido por Dios como el Reino, para nosotros ese concepto está referido a nuestras matrices culturales y a nuestra propia conciencia de orden. Aprendimos de Dios en la relación con nuestra tierra y a través de ella nos organizamos, con esa conciencia entendemos a Jesús y por eso forma parte de nuestra comunidad y nuestra historia²⁶.

1.3 LOS ESTADOS COLONIALES Y LA REPÚBLICA DE CRISTO

Recuperar el orden no significa recuperar el pasado para rehacerlo. [...]. La llegada de los conquistadores inicialmente no supuso una amenaza, sino una oportunidad. En el contexto americano, la diferencia y la diversidad eran lo normal. En el Amazonas, por ejemplo,

²³ Idem, *Verdad y método*.

²⁴ “La importancia de Jesús de Nazaret consiste en definitiva en que nos deja, no los detalles, pero sí una estructura de vida que podemos rehacer para introducirnos en y ser acogidos por el misterio de Dios: encarnación, praxis de misericordia y justicia, cargar con lo oneroso de la realidad, la cruz, dejarse llevar por la realidad, la gracia, que culmina en vivir ya como resucitados en la historia. De esta forma el seguimiento de Jesús no es otra cosa que vivir con el espíritu de Jesús, central en toda la espiritualidad cristiana”. (Sobrino, “Teología desde la realidad”, 622)

²⁵ Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 80-205.

²⁶ Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*.

a pesar de que la mayoría de sus habitantes transitaban desnudos la selva, sus ajuares transformaban radicalmente la apariencia de cada nación. Unos podían llevar pintado el cuerpo de negro, los otros de rojo, algunos con motas como jaguares y aquellos otros tenían líneas geométricas. Los cortes de cabello, las alhajas y adornos que portaban en narices, labios, orejas, piernas y brazos le otorgaban a cada pueblo una apariencia distinta. Los peninsulares podían suscitar curiosidad y asombro por sus pertrechos y sus aspectos, pero nunca fueron vistos como seres ajenos a la condición humana. Los aztecas los reconocieron como seres divinos, pero el propio emperador también era considerado con la misma dignidad²⁷. Los incas, en cambio, los vieron tan humanos y mortales que les dieron de regalo las mujeres del soberano, un hecho de trascendental importancia para comprender la fractura.

El mundo cultural andino funciona en una lógica de pares y corresponsabilidades. La realidad humana y natural trabaja bajo esa misma modalidad. En los hechos la armonía se logra únicamente en la reunión de los opuestos. En ese sentido, la modalidad de conquista del imperio no era la guerra por la cual se conseguiría finalmente la desaparición del enemigo, sino sumar al otro en el entramado de relaciones de dependencia. Para llevar a cabo tal propósito, el inca entregaba a mujeres cuidadosamente seleccionadas, para consumir una alianza fundada en la construcción de una comunidad ampliada. Las *Aella Wasis* eran los lugares donde se criaban y educaban a las vírgenes del sol, muchas de ellas eran ofrecidas a los gobernantes de los pueblos conquistados y en sus hijos se expresaría la garantía de amistad a partir de los lazos de parentesco. Esto no daba por canceladas las disputas, pues ese no era el propósito, pero incorporaba al diferente dentro del complejo tejido social.

²⁷ “Este era el concepto que los aztecas tenían de su Dios. Un Dios que, según habían pensado en un primer momento, había desembarcado en sus costas del oriente. Cuando se dieron cuenta de que no era su Dios, sino un hombre ambicioso, ya era tarde y, después de un prolongado asedio, parecido por su dramatismo y duración al de Troya, la ciudad de México Tenochtitlan se rindió a Hernán Cortés”. (Fregoso, “Historia de la evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio en América Latina”, 55)

Pizarro recibió de presente las mujeres del inca, pero Atahualpa no recibió nada a cambio, porque los mercenarios eran una soldadesca sin mujeres. Ante la imposibilidad de emparentarse con los distintos comienza el desmoronamiento de las bases que sostienen la sociedad americana²⁸. Esa lógica sencillamente no tenía sentido para los europeos. Cuando el pirata genovés se tropezó con la geografía del *Abya Yala*, los reyes católicos acababan de arrebatárle sus posesiones a los “moriscos”, desterrándolos al África. En ese mismo año, también el carnicero de Torquemada conjuró la expulsión de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón. Entonces, que no nos sorprenda que la paga a las mujeres del emperador andino haya concluido con la toma violenta del poder, el descabezamiento del imperio y el asesinato del gobernante.

Lo sucedido entre Atahualpa y Pizarro se replicó en todos los niveles de la ocupación militar ibérica²⁹. La violación de mujeres y los hijos nacidos de estas cópulas violentas ya no eran garantía de nada, al contrario, empezaron a erigir los muros de la separación. La estructura estamental española dividió a la sociedad por castas, entretanto la antigua organización indígena se enfrentaba a un caos

²⁸ Rivera, “Mujeres y estructura de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política”, 16-25.

²⁹ “De dueños del mundo e hijos del sol, como Atahualpa, habían pasado a vencidos y a neófitos del Evangelio. Porque después de la caída de la ciudad de México, Hernán Cortés –más hábil e ingenioso que Pizarro– no ajustició (por entonces) al emperador Cuauhtemoc, sino que convocó a los jefes y sacerdotes vencidos a una reunión en el pueblo de Amecameca, situado entre Chulula y México, entre la capital religiosa y la militar del vencido imperio, a las faldas de los volcanes Iztacuíhuatl y Popocatepetl. Hernán Cortés hizo que los jefes y sabios vencidos escucharan a los 12 franciscanos con todo el apoyo y autoridad del vencedor. El discurso del franciscano no fue distinto del que había hecho Vicente Valverde a Atahualpa para ofrecerle la muerte por estrangulamiento a cambio de aceptar las aguas del bautismo. Es cierto que los franciscanos en Amacameca habían recitado el mismo Credo que habían recitado devotamente los españoles, como trasfondo del estertor de Atahualpa. Los franciscanos, en castellano también recitaban el credo y luego, increpando a los vencidos proclamaban la *Buena Nueva*: ‘vuestrós padres y todos vuestrós antepasados estaban en el más grande error. Nosotros, los vencedores blancos que venimos de oriente, os predicaremos la verdad que debéis abrazar’”. (Fregoso, “Historia de la evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio en América Latina”, 56)

sin precedentes³⁰. Puesto que la comunidad se organiza a partir de las familias nucleares, ese grupo de mujeres solas y con hijos no podía llevar adelante las responsabilidades en función de la tierra, los deberes comunales y las celebraciones. Pronto esa generación no pertenecería a ninguna parte y la casta mestiza se convertiría en su apellido.

En esta misma dinámica, la religión cristiana formó parte de toda la arquitectura de la conquista como un instrumento de desintegración y despojo. Se cuenta que en la plaza principal de Qori Cancha, en el Cusco, se encontraban representaciones de las principales divinidades del *Tawantinsuyo*. Aunque el imperio, luego de una reforma religiosa, se consagró a la veneración al sol, mantuvo las bases de la religión tradicional. Un Dios principal subsidiado por las divinidades locales. Todo lo divino forma parte de la comunidad y difícilmente se distingue un espacio distinto del mundano para cohabitar con ello. Por tanto, los dioses se hallaban en el Cusco como en una gran asamblea y esta materialidad se expresaba en toda la extensión del imperio. Tras conquistar a una nación rival el imperio podía imponerle reverenciar al sol como divinidad suprema, pero el pueblo local no perdería ni la memoria ni los nombres de sus divinidades propias. En contrapartida, los “cruzados” españoles ordenaron la inmediata conversión de los gentiles, la destrucción de sus centros de cultos y la extirpación de sus “idolatrías”³¹.

A pesar de toda la persecución y el intento de suprimir por completo el antiguo paradigma, los cristianizadores no lograron su objetivo por varios errores de método. Construyeron las iglesias cristianas sobre los templos de la religión local. Lugares santos como cerros y *waqas* fueron entronizados con el nombre de una virgen o de un santo. Tradiciones y ritos ancestrales eran convertidos o adaptados a las festividades cristianas. La misma estrategia fue muy útil en Europa cuando se lanzaron a convertir a los pueblos bárbaros y paganos. No obstante, no pasó lo mismo en nuestro contexto. Si

³⁰ Rivera, “Mujeres y estructura de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política”, 16-25.

³¹ Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 80-205.

bien todo el panteón cristiano pasó a ocupar la representación de las viejas divinidades, toda la corte celestial empezó a ser reconocida en los atributos de las divinidades locales. Por tanto, la comunidad americana consiguió mantener con sus dioses, ahora con nombres cristianos, las mismas relaciones de solidaridad y reciprocidad que permiten sostener el orden del universo. Esto a su vez propició una sociedad con la eclesialidad y la jerarquía cristiana europea que le ha dado forma y profundidad a nuestro actual cristianismo.

Todo esto requirió de un largo proceso de simbiosis y son variados los ejemplos que podemos citar para explicar el modo en que se fueron sucediendo las cosas. Hoy en día a mucha gente le puede parecer normal y muy ortodoxo su modo de ser cristiano, pero probablemente no sepa que expresa su fe con los argumentos que se construyeron en el contacto con nuestra religiosidad en el pasado. Así como es fácil perder de vista la genealogía de una mitología y sus expresiones rituales, también es difícil conectar con el protagonismo de toda una comunidad en cada uno de los momentos que se fue dando esta transformación del cristianismo. En principio, el modo más fácil de reconocer cómo se sucedían los hechos es preguntarnos por lo que se prohibía y penalizaba.

No estaba permitido que los gentiles continuaran adorando al sol, la luna y las estrellas; igualmente, quedaba prohibido reverenciar a las *waqas*, a las montañas y al rayo, tampoco estaba admitido realizar sacrificios de animales a cualesquiera divinidades. Una costumbre muy arraigada era el culto a los muertos y, por ende, quedó proscrito conservar las *chullpas* (cuerpos momificados) de los antepasados u ofrecerles ofrendas³². Obviamente, quienes tenían a su cargo las funciones sacerdotales o ejercitaban distinto tipo de ministerios debían ser descubiertos y puestos a disposición de las autoridades religiosas para ser catequizados. Estos “ministros de la idolatría” y “hechiceros” no solo realizaban los sacrificios y ofrendas, también recibían confesiones de los pecados de los fieles y ejercitaban diversos tipos de curaciones; pues estaban entrenados como médicos tradicionales. Estas prácticas y muchas otras fueron

³² Cieza de León, *Crónica del Perú. El señor de los incas*.

condenadas justamente por la frecuencia y recurrencia con que se practicaban. Algunas crónicas y memorias denuncian con no poco escándalo que incluso algunos catequistas continuaban adoctrinando a la gente en la tradición de los abuelos³³.

Todo esto acontecía unas veces de modo subterráneo y en otras ocasiones a la luz y sabiendas de todo el mundo. Entonces uno se puede preguntar cómo es que finalmente se impuso el cristianismo sobre todas estas “supercherías”. La historiografía se ocupa de exaltar la noble tarea de los misioneros y su infatigable labor de purificación del error. Infelizmente, hemos asumido que la versión de la cultura dominante fue la que finalmente homogeneizó el discurso y que lo que triunfó fue la verdad sobre la falsificación y el demonio³⁴. Sin embargo, lo que ocurrió fue exactamente lo mismo que pasó en toda la costa mediterránea entre el Apóstol Pablo y la gente del lugar. Uno se obstina en la versión de que un solo ser humano materializó un milagro de proporciones monumentales y que solo él es el responsable de la evangelización de todo el mundo antiguo. Nos cuesta escuchar la herencia de la comunidad y la inmensa tarea delegada a las muchas partes de un mismo cuerpo. Somos sordos a pesar de que el mismo Pablo es quien confiesa la realidad de las comunidades cristianas primitivas. De la misma manera, la extirpación de las idolatrías no sirvió para erradicarlas, sino finalmente subsumirlas en el relato de la mitología cristiana y sus ritos³⁵.

De esta manera, cuando las comunidades indígenas tuvieron la oportunidad de construir su versión del cristianismo, convirtieron aquello en una verdadera materialización de lo que el judeo-

³³ Acosta, “Historia natural y moral de las indias”.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ “El saber indígena no es entonces un saber del *porqué* o causas sino del *cómo* o modalidades. Tampoco es un saber disponible que pudiera ser encerrado o almacenado, y menos enajenado de un sujeto, sino que exige el compromiso del sujeto que lo manipula. En el pensamiento indígena existe una estrecha relación entre el saber y el rito”. “No es un saber científico de la realidad, porque esta última no la entiende el indígena en la forma como la concebimos nosotros, sino que es un saber referido exclusivamente al hecho puro de vivir. Así lo prueba el análisis del ritual”. (Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, 83, 86)

cristianismo ha llamado el “Reino de Dios”. Lo que para la gente de Jerusalén o Antioquía significaba la intervención del Mesías en nuestra salvación, para nuestros pueblos es la reintegración de la diversidad y la complementariedad. Es la construcción de un orden mediado por la subsidiariedad entre lo divino y lo humano. Contemporáneamente, entre la gente de los Andes se habla del *suma qamaña* o el *sumaj kausay*, que quiere decir la vida buena o el buen vivir³⁶. La gente del Amazonas todavía profetiza un lugar de abundancia y felicidad, en algunos lugares se llama la “Loma Santa” y para otros pueblos es la “Tierra sin Males”. Aquel escenario tan parecido al paraíso cristiano se concretizó cuando las comunidades indígenas propusieron un proyecto distinto al que imponía la dominación ibérica³⁷. [...].

1.4 DE LA LIBERACIÓN Y EL RETORNO AL *AYLLU*

[...]. El racionalismo, el positivismo y la modernidad darán lugar a una reconfiguración gravitacional de las ideas. El centro de atracción y fuerza propulsora del nuevo orden es el ser humano: el hombre, en particular. La historia debe dejar de ser una maraña desordenada y caótica para comenzar a pensarla como un proyecto universal que ha de escalar escaños en pos de la civilización, el progreso y el desarrollo. El relanzamiento de las ciencias humanas y sociales buscará hacer posible tal fin. El derecho, luego de la guerra fratricida europea, convertida en una memoria mundial, decretará la igualdad de los sujetos ante la ley. La historia moderna nos someterá a todos al historicismo, el comportamiento humano será parametrizado por

³⁶ Mamani, *Buen vivir; vivir bien*.

³⁷ “Pero también la Iglesia Católica tiene elementos difícilmente compatibles con los mismos principios pachasóficos de los Andes: el celibato, la Trinidad (es interesante que la tercera ‘persona’ prácticamente no juega ningún papel en la religiosidad popular andina), el perdón gratuito, la masculinidad de la Iglesia y de la divinidad. Por otro lado hay muchos elementos que permiten una ‘inculturación’ más profunda: el elemento femenino (María), los ‘mediadores’ (santos), la cruz, la encarnación, la imágenes, los sacramentales y sacramentos, las fiestas y rituales, la importancia de la revelación natural, el *ordo essendi* y la simbología religiosa en general”. (Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría para un mundo nuevo*, 305)

el psicologismo; e incluso el arte será valorado desde la conciencia estética³⁸. [...].

No obstante, desde esos lugares intitulados como el “Tercer Mundo” o “países en vías de desarrollo” fueron surgiendo discursos, interpretaciones y teorías que se lanzaron al rescate lo local, lo marginal y lo doméstico³⁹. Aunque todavía vivimos en medio de estructuras y modelos de corte moderno, y la historia misma se narra a partir del 11 de septiembre de 2001; es en la periferia desde donde ha habido un relanzamiento de las preguntas sobre lo humano y la sociedad. El feminismo inauguró una poderosa transformación de asuntos hasta entonces incuestionables. El ejercicio de los derechos políticos, la garantía de condiciones dignas para el ejercicio laboral y la necesidad de desarraigarnos de una mentalidad patriarcal fueron algunos de los actos más subversivos de la historia humana desde el principio de la civilización.

Más adelante, comenzó la irrupción de los pueblos indígenas y originarios. Desde distintas latitudes del hemisferio sur, se manifestaron miles de voces y diversos movimientos sociales en la procura de una recomposición del orden social. Denunciaron a Occidente como el patrocinador de una empresa colonial destinada al exterminio de la diversidad humana. Desde el área rural, con el campesinado y junto a las organizaciones indígenas comenzó una larguísima lucha de reivindicación de sus tradiciones y formas de vida⁴⁰. Mientras tanto, en las ciudades los científicos sociales debieron reinventar sus categorías comprensivas para explicar y comprender lo

³⁸ Gadamer, *Verdad y método*.

³⁹ “Toda interpretación es, por tanto, *creadora* en función de las nuevas preguntas y los nuevos desafíos, y abre el texto a nuevos sentidos. La misión de la teología, entendida como escritura hermenéutica, consiste precisamente en crear nuevas interpretaciones del cristianismo y favorecer prácticas cristianas significativas en función de cada situación concreta, según tiempos y lugares. Esta concepción de la teología da lugar a un cambio significativo en el concepto mismo de verdad, que ya no se entiende como *adaequatio intellectus cum re*, sino como permanente acontecer, discurrir”. (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 78); ver Celam, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* 2-1; 2-3.

⁴⁰ Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* 56.

que estaba pasando. Una nueva generación de académicos impulsó en Latinoamérica una manera de pensarnos a partir de nuestros propios paradigmas epistemológicos⁴¹. Este movimiento coincidió con el trabajo de investigadores del sur del Asia, particularmente desde la India, quienes propusieron una comprensión del mundo más allá del pensamiento eurocéntrico y poscolonial. Se llamaron los estudios de la subalternidad. [...].

La teología no ha sido ajena a esta revolución comprensiva, pero obviamente su incorporación en los debates no provino de su centro de poder. Cuando hablamos de teología, obviamente nos estamos refiriendo a la reflexión en torno a Dios desde el paradigma cristiano; infelizmente, estamos muy lejos de poder hablar de teologías. Nos puede parecer incómodo, pero en los hechos el cristianismo fue parte sustantiva de la empresa colonizadora occidental⁴². Su discurso y los alcances de su acción alienadora destruyeron sistemáticamente las finas dinámicas que sostienen el alma de los pueblos⁴³. Tal como lo

⁴¹ “La epistemología andina, como ya veíamos, no parte de la bifurcación occidental en ‘sujeto’ y ‘objeto’, pero tampoco restringe el ‘conocimiento’ (*yachay / yatiña*) a los aspectos sensitivos e intelectuales. ‘Conocer algo’ significa sobre todo: realizarlo celebrativa y simbólicamente. En y a través del ritual, se ‘presenta’ el conocimiento que no es un ‘depósito’ de la persona, sino una relación intrínseca al plano cósmico”. (Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría para un mundo nuevo*, 183)

⁴² “El nuevo paradigma teológico no puede sustentarse en el predominio de una cultura sobre las demás, que habrían de someterse o integrarse en aquella. Y sin embargo así ha sido y sigue siendo todavía. La primera constatación que nos impone por fuerza arrolladora de los hechos es el eurocentrismo de la cultura, la historia y la interpretación bíblica cristianas, que a pesar de todos los esfuerzos de diálogo, sigue pesando todavía en el imaginario colectivo de las personas y los grupos cristianos sobre todo occidentales, en las mentes de los teólogos y las teólogas, en no pocos proyectos de evangelización, incluidos los liberadores e inculturados, en la organización de las iglesias y en el modo de dirigir las desde el centro”. (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 31)

⁴³ “La teología es así protectora y custodia de la trascendencia; no cual si esta sea simplemente una ‘factualidad’ que pueda ser custodiada como tesoro poseído, sino en un sentido totalmente distinto: la teología preserva a la trascendencia de convertirse en una ‘factualidad’, ya que una y otra vez y constantemente tiene que ir *rescatándose* de las alienaciones históricas, y ha de mantenerse, por tanto, ‘en el punto de mira de la praxis crítica’”. (Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportes a una teología hermenéutica crítica*, 236)

hemos visto, fueron muy pocos los casos en que pudimos esquivar esa falsificación llamada cristiandad. Sin embargo, en esos rincones en donde el germen del Evangelio se había depositado gratuitamente fue donde comenzó a gestarse una manera renovada de concebir la Buena Nueva.

La Iglesia Católica se encuentra ante el tremendo desafío de encarar todas estas transformaciones sin perder su esencia, pero al mismo tiempo siendo protagonista de la recuperación de la dignidad de los violentados. El cristianismo tiene una deuda pendiente con el Evangelio, con su tradición, con el Concilio Vaticano II y con los pueblos y las culturas de mundo⁴⁴. Hoy nos enfrentamos a la urgente necesidad de pensar el Evangelio de manera intercultural, del mismo modo en que se gestó en sus orígenes en medio de la cultura grecolatina y judaica⁴⁵. El propio Jesucristo nos convoca a encarnar la Buena Noticia en el pueblo, el Vaticano II nos llama a vivir nuestra fe desde las fuentes culturales, y la realidad nos impele a abrirnos a la diversidad. Tenemos que recuperar todo lo que esté en peligro de desaparecer, pues la Gloria de Dios es que el Ser Humano viva⁴⁶.

⁴⁴ “El Evangelio no es, por lo tanto, una doctrina o un conjunto de verdades abstractas, sino una realidad viviente, el acontecer o soberanía del resucitado y es la comunidad donde el resucitado se anuncia él mismo aconteciendo. Por eso Pablo ve en la comunidad, el cuerpo paciente, testimonio claro del Resucitado (1Co 12,12-26). En suma: El anuncio del Evangelio es, ante todo, un testimonio”. (Baena, “Fundamentos bíblicos de la inculturación del Evangelio”, 139)

⁴⁵ “La interculturalidad de la teología de la liberación se extiende a las comunidades indígenas y negras, humilladas en su dignidad y tratadas como extranjeras en su propia tierra; a ellas se les niega el campo estructurante de lo cotidiano: sus símbolos, tradiciones, religiones, dioses, lengua, arte, costumbre, concepción del mundo, organización social y política, etc. El objetivo de las teologías indígena y negra es reconstruir las alteridades de esas comunidades sofocadas por el cristianismo colonial y por la cultura imperial” (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 41); ver a Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual” 116.

⁴⁶ “Bien entendida, la diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia. Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de entrar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra su unidad. Él construye la comunión y la armonía del pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y

La historia material, el recuento palpable de la humanidad que construye su presente, necesita de la teología⁴⁷. Estamos hablando de recuperar para nosotros conceptos clave como por ejemplo “la Redención”. Importantísimo fue lo trabajado en la segunda mitad del siglo pasado por la teología de la liberación, la cual nos propuso comprender que la experiencia de fe es un proceso de emancipación. Por tanto, no es solo la salvación la que se pone en juego, sino también la recuperación de la dignidad humana⁴⁸. Es algo que se proyecta a futuro, pero que comienza con la redención del propio pasado. En otras palabras, la rememoración del pasado y el reconocimiento de todas sus injusticias, nos empuja a la necesidad innegociable de reparar a quienes históricamente han sido víctimas del mal⁴⁹. [...].

La memoria nos hace conscientes del dolor y los sufrimientos a los que fueron sometidos hombres y mujeres como nosotros. Es menester considerar la totalidad de lo habido y de lo sucedido mirando lo grande y lo pequeño. Por eso mismo, no se trata apenas

el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae. La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia. No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde”. (Ibíd., 117)

⁴⁷ “La teoría y la reflexión se encaminan esencialmente hacia la liberación del hombre, tienen una fuerza emancipadora. [...]. El carácter emancipativo le es esencial a la conciencia humana. Razón es voluntad de razón, orientada hacia la emancipación. Todo uso de la razón, incluso cuando se lo califique de puramente teórico, está coloreado por el interés; el interés por tanto, no le es ajeno a la razón a no ser en la ideología de la *raison pure*. El interés forma parte constitutiva tanto de la teoría cuanto de la praxis; precede al conocimiento, y se realiza él mismo en el conocimiento”. (Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 169)

⁴⁸ “Y lo más importante para la teología, pienso yo, es que esa misma realidad me llevó a redescubrir lo que siempre había estado en la Escritura: la correlación trascendental entre Dios y los pobres, ausente en otras latitudes. Y la realidad redescubierta exigió otro tipo de honradez a la teología: la liberación. En palabras conocidas, ‘bajar de la cruz al pueblo crucificado’”. (Sobrino, “Teología desde la realidad”, 618)

⁴⁹ “Está claro que aquella teología actualizadora que pretenda quedar en una hermenéutica puramente teórica, sin entrar en correlación con la historia de la libertad emancipadora, no jugará ningún papel gestante de la historia del futuro. Inevitablemente evolucionará hacia un ‘sistema de ideas’ de una minoría cada vez más reducida, que no tendrá ya ningún mensaje liberador para el mundo”. (Ibíd., 218)

de autoflagelarnos con el dolor pasado, sino también rememorar los combates olvidados y recoger los momentos utópicos perdidos. Lo que llamamos “la salvación” comporta la transformación revolucionaria de la vida material. Es desde la perspectiva de los vencidos y con los de abajo con quienes han ido sucediendo las victorias. Por consiguiente, el historiador no es un mero contemplador del ayer. El antropólogo no puede ser un coleccionista de variedades y estampas exóticas. Asimismo, el teólogo no puede agotar su labor en una exégesis inconexa de la realidad. Es menester apostar por la verdad histórica, antes que hacer una reescritura conveniente a las necesidades políticas del presente. Lo que significa no darle cabida a las ideologías que perpetúan esquemas de poder⁵⁰.

Recuperamos la historia de un pasado cancelado, porque es la única manera en que el cristianismo podría pronunciarse. La acción de Dios es dialéctica, hay que rastrearla y comunicarnos con su lenguaje. La historia no nos pone delante de muertos y sus monumentos, sino frente a la gente sencilla que suscita esperanza. En última instancia, se trata de eso y no de otra cosa... Ser capaces de hacer tangible “un mundo donde quepan muchos mundos”. Nunca más se nos debe olvidar que el historicismo se ha puesto del lado de los vencedores, de aquellos que han protagonizado la opresión. La tarea de reconstruir la historia con conciencia política es evitar a toda costa sumarse al espíritu triunfalista de la civilización, el progreso y la modernidad. Es aquí donde la teología tiene que jugarse su sentido en cuanto ciencia, discurso e interpretación; pues es la única capaz de recordarnos que Dios está en medio de nosotros, construyendo su Reino junto a los pobres y los vencidos⁵¹.

La historia y la teología tienen como tarea desenmascarar a quienes traicionan nuestras esperanzas. Poner en evidencia a quienes están dispuestos a aniquilar nuestra utopía. Para materializar el paraíso, la tierra sin males, el *sumaj kausay*, hay que desmitificar el progreso y al individuo. Esto supondrá recuperar la conciencia de comunidad en todos sus niveles. Esta no se reduce a la coalición

⁵⁰ Celam, *V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* 178.

⁵¹ Gutiérrez y Muller, *Del lado de los pobres*.

de sociedades humanas. Algo que nos han enseñado las naciones indígenas es que la naturaleza no es un universo de objetos, sino se trata de miles de sujetos con palabra y sentimientos. En el contexto del mediterráneo, la *Ekklesia tou Theu* era la asamblea de los diversos. Desde la perspectiva americana, esa asamblea o *ayllu* está obligada a convocar al cosmos como el presidente de nuestro *ágape*⁵².

2. LA REVELACIÓN EN SU PALABRA Y GEOGRAFÍA

El ser humano es un ser trascendente. Sin embargo, su trascendencia no es un hecho extramundano ni atemporal. En otras palabras, la capacidad que tenemos de salir de nosotros mismos, no es una operación que suceda fuera de nuestra historia ni al margen de nuestra mortalidad. La religiosidad en la que hemos crecido nos sugiere que debemos vivir una vida moralmente correcta, para que en razón de nuestros buenos actos merezcamos, tras la muerte, habitar en el paraíso celeste. De manera que el acto de trascender pareciera ser una cosa que sucede después de vivir. Está por demás decir que acá no estamos haciendo solo un ejercicio de comprensión de las creencias, sino deseamos aproximarnos a los argumentos de nuestra existencia.

Trascendemos en razón de ser conscientes de que estamos vivos y ocupamos un lugar en la historia. Infelizmente todavía pensamos que somos una suerte de entidad extraordinaria por encima de todo lo existente. La neurociencia contemporánea sugiere que los humanos no somos los únicos seres vivientes capaces de autoconciencia. Todo indica que basta con poseer un sistema nervioso y un cerebro desarrollado para llevar a cabo tan delicada tarea. Esto desbarata la vieja idea de que el ser humano es el único dotado de razonamiento y capacidad abstractiva. De hecho, si volvemos al ámbito de las

⁵² “El individuo que rompe con los lazos intrínsecos del *ayllu*, prácticamente firma su propia sentencia de muerte, pero sobre todo distorsiona severamente el orden socio-económico, ritual y celebrativo, y por tanto, el orden cósmico (*pacha*) holístico. Hasta la llegada de los sistemas privatistas y su impacto económico, solo existía propiedad colectiva de tierras de cultivo, agua y pastizales para la ganadería. El *ayllu* como entidad económica básica es el lugar de la producción colectiva, a través de formas de trabajo que se basan en el principio de reciprocidad”. (Estermann, *Filosofía andina*, 221)

creencias, fue este el argumento religioso que dio lugar a la idea de que la humanidad era la especie destinada a gobernar el mundo y explotarlo. Con esa misma idea, se construyó el racionalismo y el positivismo lo llevó a sus límites.

Entonces, lo único que nos podría diferenciar de los animales, no es la capacidad de razonar; sino que a raíz de la complejidad de nuestro pensamiento hemos desarrollado la habilidad de trascender. Tal como lo hemos explicado, la trascendencia es la apertura de nuestro espíritu hacia la historia. Es la capacidad de dejar huellas y marcar nuestro curso sobre la arena. Es tomar nuestra mortalidad y asumirla como la posibilidad de existir a pesar de haber terminado nuestra vida. Indudablemente, hay muchas maneras de pasar a la historia, equitativamente es posible que se nos recuerde por lo bueno o lo malo. Nuestros documentos de historiografía son elementales a la hora de describir el pasado. Tienen un afecto casi fetichista con los imperios, los militares, los reyes y sus amantes. Pareciera que todo cuanto hemos sido es la sumatoria de conquistas, traiciones, apogeos y decadencias. No obstante, nuestra verdadera marca en la historia no está en una enciclopedia de muertos a caballo y con bayonetas.

Hay un repertorio de signos, señales, palabras y santuarios que conservan lo mejor de nosotros. Mucho antes de cualquier civilización, lejos de la abstracción de cualquier coleccionista de sucesos, en la profundidad de las cuevas se gravaron nuestras primeras huellas. Hemos creído que para salvarnos de la muerte eterna era necesario creer en un Dios que nos enseñe la vida verdadera. Nos han dicho que es indispensable cumplir con lo que ha sido prescrito como bueno y proscrito como malo en cada una de nuestras culturas. Pero todo eso cambia, se reelabora, se actualiza o sencillamente desaparece. La imagen que tenemos de Dios, los pretextos que nos llevan a su paraíso y las categorías con las que vivimos una vida correcta; todo se transforma.

2.1 DIOS SE REVELA EN LO DIVERSO Y COMPLEMENTARIO

La realidad americana posee sus propios argumentos para representar el mundo. No podemos esperar menos de un contexto tan diverso en el plano cultural y tan antiguo históricamente. En el tiempo anterior a la

invasión, su geografía ya había sido cuna de grandes civilizaciones e imperios, pero al mismo tiempo dio lugar a sociedades que resolvieron organizarse de otras maneras. Las relaciones con el espacio y el territorio hicieron posible una gran diversidad de cosmovisiones. Esa mutua interrelación, entre la acción humana y la acción del mundo, delineó en el pensamiento americano una estructura comprensiva sumamente compleja y cuya herencia atraviesa los argumentos con los que pronunciamos la realidad. Luego de los distintos periodos de colonización occidentales gran parte de ese patrimonio ha querido ser exterminado o proscrito. No obstante, su huella testaruda sigue marcando nuestro camino y se representa en los pueblos que aún viven y promocionan esos paradigmas. [...].

Creemos falsamente que todo aquello pertenece a un pasado prehistórico y legendario, y no nos damos cuenta de que nuestra realidad se burla del relato racionalista occidental. El ser humano, para situarse y actuar en el tiempo y el espacio, pone en marcha su estructura cognoscente. Al conocer y ser conocido establece una relación con el mundo, ese proceso acontece de forma dialógica formulando unas matrices que pronuncian la experiencia empírica; es eso lo que llamamos cultura⁵³. Cada cultura es una interpretación de aquello que nos rodea y conocemos a través de los sentidos, toda interpretación da lugar a una determinada comprensión; la misma que se aplica nuevamente sobre el mundo actualizando nuestras tradiciones y nuestro horizonte. La cultura es la prueba fehaciente de la autotrascendencia del sujeto en referencia directa a su comunidad⁵⁴. La construcción de significación y sentido es posible toda vez que una sociedad llega a un consenso. Los acentos y matices delineados por el grupo son los que permiten diferenciar a este del resto de las realidades humanas.

⁵³ Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*.

⁵⁴ “Ahora bien, detrás de toda cultura, si se quiere mirar a nivel profundo, subyace necesariamente una imagen ideal de hombre y cuando menos, un oculto modelo específico de sociedad. Esta demuestra el carácter intencional del concepto de valor; es decir, que las cosas o los comportamientos o las instituciones o las estructuras sociales son valores en cuanto valgan, o conduzcan o signifiquen algo con relación a la edificación de ese hombre ideal buscado por cada una de las culturas”. (Baena, “Fundamentos bíblicos de la inculturación del Evangelio”, 142)

Si son distintas las realidades existenciales y ontológicas de cada sociedad, ¿esto significaría el fin de toda pretensión de entendimiento del fenómeno humano? En otras palabras, la pregunta por el ser carecería completamente de justificación o, en todo caso, debería estar abierta a todas las posibilidades con que esta se presenta. Es allí donde afina sus cimientos la filosofía hermenéutica, entendiendo que todo cuanto podemos saber del ser es lo que podemos experimentar del mismo. En consecuencia, solamente la totalidad de cada una de sus variables podría ofrecernos un aproximado de nuestro “ser-en-el-mundo”. Por tanto, si perdiésemos una sola de sus distinciones, estaríamos cancelando una manera concreta de las infinitas posibilidades de lo humano en la historia; reduciendo tanto al ser como a la comprensión real del mismo. Esto que la filosofía occidental propuso en el siglo XX en respuesta al racionalismo positivista decimonónico, ha sido transversal en el modo de pensar y vivir de nuestros pueblos originarios.

Por encima de cualquier cultura, lo único realmente predeterminado es la estructura físico-química del cerebro; la cual es igual para todos los seres humanos. La evolución, nuestro capital genético y el hecho de ser de una misma especie circunscribe nuestras acciones y operaciones dentro de un mismo rango de posibilidades. Esto no quiere decir que los procesos mentales estén homogeneizados, dado que todo lo que nuestro cerebro toma para construir la realidad son las sensaciones captadas por nuestros cinco sentidos. Puesto que toda experiencia empírica es situada, cada sujeto es protagonista de una forma concreta de percibir el mundo. Como la comunidad forma parte de esta dinámica, nuestro entendimiento está condicionado por un relato que ha sido construido como un largo aprendizaje. Lo traemos puesto como un ropaje y define las márgenes de esa cancha donde disputamos el juego de las interpretaciones. Pero no olvidemos que también el mundo es integral a este diálogo y a esta comunidad. Se pronuncia y expresa con todas sus variables naturales, y asimismo condiciona nuestras relaciones con él, entre nosotros y respecto al ser absoluto. [...].

Las preguntas, estadio germinal de cualquier modo de comprender, son universales. No obstante, esto no significa que las respuestas gocen de los mismos alcances. Toda pregunta puede encontrar una infinita cantidad de rutas para llegar a su resolución. La

particularidad de cada respuesta demuestra por sí misma su pertinencia y relevancia, eso coadyuva a ser replicada o descartada según el caso. Por tanto, fácil es caer en la trampa de que determinadas respuestas son afirmaciones universales o al menos universalizables. Si vamos adentro del meollo de la dinámica de las preguntas y las respuestas, descubrimos que las preguntas en sí mismas son distintas todas las veces, aunque se pronuncien de la misma manera.

Quizá se nos pasa por alto que el lenguaje y la escritura son un producto cultural y una tecnología. Ambas se adaptan históricamente a nuestras necesidades más básicas de comunicación, pero también transforman sustantivamente nuestras relaciones con la realidad. El sentido y el significado de las palabras es mutante y los acuerdos que socialmente definimos en torno a ellas es lo que construye los horizontes de comprensión. Puede, en efecto, haber una continuidad discursiva en torno a determinado tema y este en su recurrencia se hace indispensable para pensar y argumentar otros temas. Ese inusitado protagonismo parece otorgarle vida propia al tema en cuestión, haciéndose independiente de su contexto, trascendiendo y transversalizando los procesos interpretativos y la comprensión de los fenómenos.

Uno de esos tópicos incrustado en nuestra lingüisticidad, el cual define muchas de nuestras respuestas, es la pregunta por el Ser. Su importancia parece indiscutible para absolutamente cualquier razonamiento filosófico. Fue precisamente el tema con el que inaugurarían su aventura los amantes de la sabiduría en la Grecia clásica. La pregunta por el Ser y la búsqueda de la verdad han impregnado un siglo tras otro las apuestas comprensivas del pensamiento occidental. Su influencia ha sido tan importante que forma parte indispensable de cualquier nueva interpretación del mundo. Los hermeneutas nos abrieron paso a una reconsideración de todo cuanto teníamos por cierto durante el racionalismo y lo hicieron nada menos que trayéndonos de nuevo a la ontología como herramienta para la búsqueda de la verdad⁵⁵. No son los alcances de la razón nuestro

⁵⁵ “H. G. Gadamer y P. Ricoeur han desarrollado una hermenéutica filosófica de las tradiciones dentro de una cultura fluyente, en la que se entremezclan diversos horizontes de interpretación y de comprensión de la vida provocando que surjan otros nuevos. No

horizonte, sino las interrogaciones que nos propicia el ser y nuestro sentido histórico en cuanto humanos. [...].

Esa certeza de existir cohabitando en medio de los fenómenos, nos remite a los entes y estos a su vez nos abren la gruta hacia el encuentro con el ser⁵⁶. Pero, ¿y si nuestra certidumbre respecto a los entes fuese una ficción y estamos deviniendo en medio de la nada? La física contemporánea ya ha demostrado que todo lo que podemos conocer del universo es hasta el momento lo relativo a la materia. No obstante, para nuestro desconsuelo, la materia apenas representa un cuarenta por ciento todo cuanto en el universo existe. Lo demás, y de lo cual tenemos escasas pistas y muy pequeños aprendizajes, es lo concerniente a la materia oscura, la energía oscura y la antimateria. No es que aquello sea la nada, sino realidades que interactúan con la materia de un modo que todavía no podemos comprender. La primera le ha dado la forma y contextura actual a nuestras galaxias. La segunda es responsable de la expansión cada vez más acelerada del universo. Y de la tercera no entendemos por qué hay tan poca y si la hay en las mismas proporciones que la materia no sabemos dónde está.

Lo cierto es que todo lo que actualmente comprendemos de la materia debe ser estudiado y calculado en relación con unas facticidades que desconocemos en absoluto. Puesto que lo que observamos fuera de nuestro planeta debería seguir las mismas reglas con las que vivimos dentro de él, para hacer tales cálculos es necesaria una teoría que unifique la comprensión de lo infinitamente pequeño y lo abismalmente grande. El modelo estándar de la física de partículas es hasta ahora nuestra mejor explicación para compatibilizar la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad general. Todo lo descubierto recientemente hace aún más poderosas las preguntas

solamente la autocomprensión del hombre, también la imagen que el mismo tiene del mundo, están insertas en una historia cuya interpretación se amplía y profundiza, al igual que se verifica un cambio de los paradigmas fundamentales”. (Moltmann, *¿Qué es teología hoy? Dos contribuciones para su actualización*, 31)

⁵⁶ “La maravilla está en que algo existe más bien que nada, y que esto se nos aparece a nosotros como cargado de sentido: esto postula ser puesto en lenguaje. Esto presupone de hecho la *posibilidad* del aparecer, del pensar y del hablar; dicha posibilidad es el hombre. El ‘ser-ahí’ *permite acontecer* a la verdad como desocultamiento”. (Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 54)

que nos pudiésemos hacer sobre el ser humano. Al igual que toda la materia, nuestra existencia está constituida por los mismos diminutos ladrillos con los que se ha formado el universo; y de la misma manera estamos sometidos a realidades desconocidas.

Por tanto, es probable que todo lo que hemos podido inferir de la realidad deba ser reconsiderado. Al menos, ni la fenomenología ni la hermenéutica están tomando en cuenta que el alcance de nuestras preguntas está completamente disminuido si separamos a la filosofía de la física. Hacerlo ya es una contradicción y pretender explicar a los entes y el ser por fuera de lo sensible no es más que una revuelta a la metafísica más adusta. Entonces, todo lo que decimos de nuestra autoconciencia y estructura cognoscente podría ser apenas un relato conveniente y funcional a un determinado paradigma cultural⁵⁷. Nos guste o no, los sentidos nos están ofreciendo una realidad incompleta, y si asumimos ese vacío en nuestro entendimiento, nuestra posición respecto al universo y las condiciones en las que existe la vida cambian radicalmente. Vivimos en un universo de 13,8 mil millones de años y parece absurdo que nuestra pregunta más importante sea por el ser. Visto objetivamente, la física está respondiendo de manera más satisfactoria tamaño interrogante.

2.2 LA *PACHA* ESCUCHA Y COMUNICA LA PALABRA⁵⁸

Si la conciencia del mundo, expresada a través de una determinada estructura lingüística, le otorga forma y textura a la realidad que concebimos, todo aquel entramado ejercita sus posibilidades en función

⁵⁷ “Por consiguiente, toda problemática está esencialmente determinada por la historia, y es, en este sentido, mudable. Cada época tiene su problemática propia. Cuando la problemática cambia, la pregunta subsiguiente no podrá ya resolverse con la antigua respuesta, al menos no directamente Y la pregunta anterior tampoco podrá, en definitiva, plantearse fuera de su problemática propia, sin cambiar por lo menos parcialmente su significado”. (Ibid., 116)

⁵⁸ “...la palabra *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo. Como adjetivo *pacha* significa ‘bajo’, ‘de poca altura’, pero también ‘interior’, como adjetivo *pacha* significa ‘debajo’ (como el *sub* latino en *substantia*), ‘al instante’, de ‘inmediato’, pero también ‘mismo’. Tiene entonces, como vemos, connotaciones básicamente espacio-temporales. Como sufijo, es la composición del sufijo verbal repetitivo *-pa*, con

de su historia y geografía. [...]. Ciertamente, “lo indígena” se parece en demasiadas cosas a la hora de enumerar sus pueblos, describir sus características y sus formas de vida. Incluso, en los tremendos contrastes políticos y económicos, en la cosmovisión de los pueblos de las tierras bajas y las tierras altas sudamericanas las cosas se parecen. Más allá de la organización, del cómo se aprovechan los recursos o las técnicas aplicadas para tal fin, el sustrato ético-moral, atado a las acciones de lo divino, es lo que auspicia todas esas semejanzas. Hablamos de acciones en cuanto lo que es reconocido como Dios no se deposita y reserva en un espacio destinado a lo religioso, este participa en la dinámica con que todo lo habido se manifiesta.

El mundo en su totalidad es sagrado. En los Andes es reconocido como la *Pacha*, esta generalmente representa a la tierra, pero también es tiempo y es espacio. Cada parte de ella, incluida nuestra humanidad, es la encarnación de Dios. Puede resultar bastante complejo explicar y comprender que nada de esto justifica o sugiere el rótulo de panteísmo, pues hay una finura de matices que cancelaría tal simplificación⁵⁹. En buena medida, el fenómeno religioso puede ser comprendido en función del diálogo con lo divino a través del mito y el rito. Esta lectura estructuralista nos es bastante útil para comprender a las culturas en la vivencia de los acontecimientos extraordinarios. No obstante, la humanidad americana ejercita como un hecho cotidiano la conversación con lo divino, en cuanto es un diálogo con el mundo y consigo mismo.

el significado de ‘de nuevo’, ‘nuevamente’, ‘otra vez’, ‘más’, y del sufijo normalizador *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también afecto o despecho hacia el objeto o la persona indicados. Como sustantivo y en forma figurativa, *pacha* significa ‘tierra’, ‘globo terráqueo’, ‘mundo’, ‘planeta’, ‘espacio de la vida’, pero también ‘universo’ y ‘estratificación del cosmos’”. (Estermann, *Filosofía andina*, 156)

⁵⁹ “Dios, entonces, forma parte integral de la *pacha*, como fundamento ordenador del universo, como relacionalidad simbólica y semántica del mismo. Esta concepción ‘panteísta’ (Dios está en todo) tal vez sea la más adecuada a la experiencia del *runa/jaqi* [persona] andino. Dios está en todo el universo, como *chakana* [uniones relacionales entre pares y opuestos] universal y vital; pero no como ‘persona’, sino como presencia simbólica del orden cósmico en y a través de cada una de las *chakanas* particulares”. (Ibíd., 287)

Es aquí cuando se nota que la pregunta básica para interpretar y comprender el mundo no es el Ser, sino el Estar⁶⁰. Nuestra manera de transitar la finitud es mediante la conciencia de sabernos aquí, “estamos siendo” con los otros y lo otro ejercitando relaciones de dependencia⁶¹. Sin estas relaciones no hay argumentos para existir. Asimismo, Dios existe como parte de una comunidad que se-está y se percibe dialogando en sus contradicciones, sin las cuales tampoco habría necesidad de comunicarse. Entonces, todo es un sacramento que debe confirmarse en el amor y el dolor.

Nuestra relación con el mundo, es decir con la *Pacha*, es a partir de los sentidos y los afectos y no a través de la razón. La percepción y los sentimientos, derivados de este contacto, pueden ser

⁶⁰ “La ‘realidad’ (como un ‘todo’ holístico) recién ‘es’ (existe) como conjunto de ‘seres’ y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *kay* significa ‘ser’ y ‘existir’, pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: ‘tengo un hijo’ en quechua se expresa como ‘de mí me es mi hijo’ (*waway kanmi*). Además, el vocablo *kay* también se usa como adjetivo y pronombre demostrativo con el significado de ‘este’, ‘esta’ o ‘esto’ (*kay qhari*: este varón; *iman kay?*: ¿qué es esto?)”. “En aimara, ni existe una palabra para ‘ser’; se lo indica con el sufijo afirmativo *-wa* (*utajax jach’awa*: ‘mi casa es grande’), con el posesivo *-ni* (*nayan yuqjawa*: ‘él es mi hijo’ o ‘tengo un hijo’; literalmente: ‘de mí mi hijo es’) o con la diéresis (‘’) (*yuqanitwa*: ‘tengo un hijo’). Para el verbo ‘estar’, sí existe un verbo en aimara (*utjaña*), aunque se lo usa solo en el sentido de ‘hay’; para la expresión ‘estar en’, se usa el sufijo *-nka* (*markankatwa*: ‘estoy en el pueblo’). Esta característica indica que no se trata de un concepto abstracto y no relacionado (‘absoluto’), sino que es un concepto que implica la relacionalidad: el verbo ‘ser’ (*kay*) y los sufijos *-wa*, *-ni* y la diéresis (‘’) (en aimara) son parte del *runa/jaqi* [persona] ante todo expresiones relacionales (tenencia, posesión). Para hablar en términos occidentales: lo óntico es lo relacional, y lo ontológico es la ‘racionalidad de la relacionalidad’”. (Ibíd., 128-129)

⁶¹ “Aunque el ser pareciera una variante de un *estar más o mejor*, el estar es igualmente originario. Pero ambos no se excluyen. Lo que hay es un redimensionamiento para acceder a lo absoluto, y es donde lo referente al ser se relativiza. Es más, en vez de haber una controversia entre *estar* y *ser*, hay más bien una conjunción, lo cual se expresaría en la fórmula *estar-siendo*. El ser es un gerundio que transita, pero sin estar segregado del estar, sino instalado en este, lo cual por supuesto hace a la autenticidad de la fórmula”. “Autenticidad consistiría entonces en un círculo dialéctico entre ser y estar. El correcto equilibrio funcional entre ambos hace a un juego cultural, o sea a algo cultivable, que es precisamente lo occidental. La ingenua admiración actual por la imponencia de la cultura occidental, hace un poco a cómo esta cultura juega la simulación del ser”. (Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, 98)

racionalizados para explicar tanto la armonía como el desorden. La tradición académica occidental ha trabajado arduamente para entender en qué consiste la armonía y resolver la angustia que le provoca el desorden⁶². Sus argumentos nos permiten movernos dentro del lenguaje, habitando los intersticios del universo lingüístico, por el que el ser humano pronuncia su existencia según su tiempo y espacio. En no pocas ocasiones, el discurso de esta vertiente se ha quedado circulando dentro del lenguaje, unas veces construyendo laberintos y en otras abriendo el camino para volver y actuar sobre el mundo.

La racionalidad americana se ha propuesto desde antiguo poner los acentos en otra parte. No son ni los laberintos ni la acción lo que anima el pensamiento sobre nuestra humanidad. Los conceptos nacidos de la reflexión intelectual apuntan a darle sentido a la sensibilidad y hondura a los afectos. Ejercitar la conciencia que tenemos del mundo pasa por ser conscientes de nuestra propia interioridad. Aquello que ocurre en el espíritu humano debe esforzarse por comunicarse con lo que ocurre en el espíritu de la *Pacha*⁶³. El racionalismo, en contraste, formula sus relaciones desde la autoconciencia de sujeto respecto a los objetos que le rodean. Nuestra perspectiva concibe a la humanidad en una comunicación y un diálogo constante con un universo igual de vivo y sensible. En otras palabras, el mundo nos está sintiendo y pensando tanto como nosotros a él⁶⁴. [...].

Esa interrelación, con los también diversos modos en que el mundo y lo divino se relacionan con el ser humano, sugiere otro tipo de preguntas. La pregunta por el ser ya no resulta ni sustantiva ni

⁶² Estermman, *Filosofía andina*, 151-208.

⁶³ “Y precisamente nuestra ventaja en América es saber que todo lo del ser es un simulacro, ya que lo absoluto se ha ubicado a nuestras espaldas, como un residuo que ha quedado de una sobresaturación ontológica de Occidente. ¿Será que esta cultura está enferma de ser y ha perdido el misterio de su estar?” (Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, 99)

⁶⁴ “El indígena toma la realidad no como algo estable y habitada por objetos, sino como una pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual aquel tiende a advertir, antes bien, el signo fasto o nefasto de cada movimiento. El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que esta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva”. (Idem, *El pensamiento indígena y popular en América*, 34-35)

primordial para la comprensión. De modo que aquello que se busca responder mediante el entendimiento aborda otro tipo de necesidades vitales⁶⁵. El lugar que se ocupa en el tiempo y el espacio es mucho más importante que la manera en que el ser se re-presenta en-el-mundo. Pues el sujeto está en la procura de las correspondencias entre el macro y microcosmos. Hay una necesidad de todas las partes en juego por conocer y comprender sus grados de relacionalidad con lo otro. Ya lo hemos dicho varias veces, estas estrategias de complementariedad se soportan en las relaciones entre los afines y los opuestos⁶⁶. Por esta razón, no hay, no puede haber unidades absolutas.

No hay ser como absoluto ni lo absoluto es una categoría propia de la estructura cognoscente “indígena”. Lo absoluto es una unidad entera, el sí mismo cuya mismidad transparenta la relación íntima de sentido en los entes⁶⁷. Pero ese razonamiento funciona bien en la lógica de la fenomenología. En nuestro contexto, todo es relacional e incluso lo divino debe participar en esta dinámica fundada en la reciprocidad. Dios necesita estar involucrado con el mundo y lo humano para poder existir. Necesitamos experimentar y padecer su acción para conocerle en sus intenciones y responder

⁶⁵ “Ante todo lo que *está* no nos dice nada del *es* que *está*, ni el *estar* hace referencia al *ser*. En todo caso solo se supone el *es* en eso que *está*. Pero el *estar* refiere más bien a la *instalación* de algo y no al *ser* de ese algo. Entonces del *ser* puede hablarse o no pero no se podría prescindir del *estar*”. (Idem, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, 93)

⁶⁶ “Esto coloca la tensión entre muticulturalismo y ciudadanía en el centro de la historia latinoamericana y caribeña, porque en esta región del mundo los conflictos socioculturales se vinculan históricamente a la *dialéctica de la negación del otro*: ese otro puede ser indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano. Entendida en términos étnicos y culturales, la negación del otro se remonta al periodo de descubrimiento, conquista, colonización, esclavitud, evangelización, y recorre la relación entre la metrópoli y la periferia”. (Hopenhayn, *América Latina desigual y descentrada*, 241)

⁶⁷ “Por eso la filosofía andina rechaza el concepto de la ‘absoluteza’ como algo autocontradictorio; lo ab-soluto (*ab-solvere*) sería algo que estuviera fuera de cualquier tipo de relacionalidad, y por tanto, no ‘existiera’ en sentido estricto. Para la experiencia andina, ‘lo absoluto’ sería la ‘nada’, y no el ser pleno”. (Estermann, *Filosofía andina*, 287)

adecuadamente a su voluntad. Nuestra respuesta es siempre sacramental, la acción humana es un constante acto ritual en procura del orden y el equilibrio.

Lo inteligible es sencillamente impensable, porque la realidad se expresa únicamente en la materialidad de sí misma. Por tanto, toda pregunta ontológica por el ser carece de sentido y argumentos. Esto se debe al modo con que el ser humano americano se relaciona con el mundo. La fenomenología es una relacionalidad representativa del mundo, en tanto que nuestra perspectiva es representativo-simbólica⁶⁸.

Todo esto que se manifiesta en los actos y los afectos también se ve reflejado en la lingüisticidad. Kusch y Estermann han desarrollado sus ideas sobre lo americano precisamente a partir de las evidencias que aporta el lenguaje en la comprensión del mundo. Sus estudios sobre el mundo andino nos ofrecen una prueba poderosa de que la manera en que lo humano se piensa se expresa a través del lenguaje, y las acciones sobre el mundo confirman que la verbalización de la realidad atiende a lógicas particulares. Uno de los datos más importantes planteados por los autores es que tras el análisis semántico de las palabras que se podrían equiparar al concepto occidental de ser, descubrieron que las mismas son antagónicas en significados o inexistentes. En el quechua y el aymara no hay palabras que puedan expresar aquello que se busca a través de la idea del ser.

La propia filosofía sugiere que la gruta para acceder al conocimiento del ser pasa y está atravesada por el lenguaje. El *logos* es la puerta de entrada a la comprensión por antonomasia. Entonces, ¿qué pasa cuando el lenguaje no expresa ni busca resolver lingüísticamente determinada pregunta? Felizmente, hemos superado la época en la que la respuesta más fácil a este entuerto sería argumentar que esa cultura no ha alcanzado el estadio necesario para pensar la realidad de manera compleja. Como lo hemos explicado, en las categorías de nuestra racionalidad, el lenguaje cumple una labor muy importante a la hora de verbalizar los sentimientos antes que los conceptos. La comunicación con el mundo despliega el intelecto, pero también las emociones y el sentido vivencial de las cosas.

⁶⁸ *Ibíd.*, 123-150.

Si alguna preeminencia hay que destacar en esta otra racionalidad es el ejercicio de la mirada. Hay una vocación contemplativa del mundo, pues es necesario entender bien a fondo sus signos para poder comunicarnos adecuadamente con él. Haber puesto la mirada sobre los fenómenos es un acto dialéctico e interpretativo de lo simbólico. Entonces para comprender no es suficiente razonar y organizar coherentemente un sistema de conceptos. Resulta que es imprescindible la escucha, el tacto, el olfato y la percepción de los sabores para la construcción de relatos antes que teorías⁶⁹. Entonces, nuestra palabra ya no es nuestra interpretación del ser-en-el-mundo, sino la comunicación del mundo estando con nosotros a través de nuestra conciencia (*estar-con-el-mundo*). Delante de este inmenso y desconocido modo de comprender, el desafío no es sustituir una epistemología por otra, sino dejar que ambas se opongan y complementen sin generar ningún tipo de sometimiento ni disminución de la humanidad de ninguna de las partes.

2.3 EL AYLLU ES LA CASA DE DIOS⁷⁰

Solemos relacionar el enfoque de género, y las contemporáneas interrogaciones al respecto, al tiempo en que vivimos. La crisis del paradigma de la modernidad y la emergencia de nuevos relatos y

⁶⁹ “Para la filosofía andina, la realidad en sí ni es ‘lógica’ ni ‘lingüística’, sino simbólicamente presente. El ‘símbolo’ predilecto no es la palabra, ni el concepto, sino la realidad misma en su densidad celebrativa semántica. Se podría hablar de una ‘semántica ontológica’ andina, si no tomamos el término de la ‘ontología’ en un sentido demasiado técnico. La realidad no está presente como un ‘material’ crudo que hay que procesar mediante la ‘forma’ de la cognición; la realidad está presente como ‘símbolo’, es decir: como un complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros”. (Ibíd., 106)

⁷⁰ “En la época incaica, el *ayllu* aglutinaba a las familias nucleares-simples y nucleares compuestas que estaban vinculadas por el parentesco real y no meramente ficticio. Regía la prohibición del incesto y la endogamia (biológica) entre los miembros de una familia nuclear, mas no entre los del *ayllu*. Las uniones sexuales de los *hatunruna* (‘gente grande’ o campesinos) debían llevarse a cabo entre varones y mujeres pertenecientes a un mismo *ayllu* (endogamia social). Cada *ayllu* se consideraba descendiente de una sola pareja de antepasados remotos como fundadores del grupo (*mallki* o ‘árbol’,

discursos vienen a recomponer varias categorías que creíamos inmutables. No obstante, existen en el pasado y la memoria de nuestro continente una cantidad de apuestas socioculturales que parecen desafiar por completo nuestra comprensión. Son narrativas que encaminan nuestra interpretación de la realidad humana saliendo de un molde que cataloga a los sujetos y define roles. Esto nos permite volver los sentidos a un tiempo y un contexto anterior (y todavía negado) a las nombraciones.

Tradicionalmente, el mundo andino afirma que todo, sin excepción, es *chacha-warmi* (hombre-mujer/hembra-macho), comenzando por el mundo natural y, en consecuencia, atravesando lo humano. Tal concepción llega al extremo de identificar piedras macho y piedras hembra. Para los pueblos del Ande no pueden haber *ch'ullas* (impares). Por eso, el ejercicio y la responsabilidad del gobierno no se pueden realizar si no es en pareja. Aquello define una suerte de mayoría de edad, pero asimismo un estado de sintonía con el universo. La *Pachamama* es la Madre Tierra, pero ella no es toda la geografía del suelo que pisamos. Ahí adentro también vive *Supay*, quien cuida y habita las entrañas de cerros y montañas. Por tanto, la tierra se ofrece como hembra y macho a la vez. La realidad humana imita el modo en que la naturaleza se expresa y presenta en el mundo⁷¹. Son muchos los ejemplos que podríamos citar, pero el caso más radical y conmovedor lo protagoniza el pueblo amarete de la nación kallawayá, en los Andes de Bolivia, quienes distinguen y conviven con hasta diez géneros distintos.

respectivamente *wilamasi* o 'parentesco'); todos sus descendientes tenían la misma autoridad que los fundadores. [...]. Aunque la estructura social en los Andes ha cambiado considerablemente, debido a las grandes migraciones y la irrupción de elementos ajenos, se puede apreciar hasta hoy día el ordenamiento social, cultivo y económico en torno al *ayllu* que se suele denominar 'comunidad campesina'. Un comunero tiene su identidad como tal, porque pertenece al *ayllu*, normalmente por nacimiento, y vive en la *mark'a* (aldea) que aglutina las casas de las familias nucleares-simples. El individuo que por alguna razón es expulsado o se marcha voluntariamente, pierde su 'identidad' y se transforma en un 'nada' socioeconómico. Con el surgimiento de las grandes ciudades y el impacto de las formas de vida exógenas, hoy en día le es posible adquirir una nueva identidad". (Ibíd., 220-221)

⁷¹ Rosing, *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes: los diez géneros Amarete*, 101-103.

Ina Rosing estudió esos diez géneros simbólicos, los cuales están profundamente ligados a la vida cotidiana y también al ámbito ritual y religioso. Cada sujeto, dependiendo del papel y la función que tiene que cumplir en la comunidad, pero también en estricta relación con su tierra, puede expresar las características de su género con determinado énfasis. Del mismo modo en que el universo es una totalidad que se manifiesta en lo femenino y lo masculino, asimismo el ser humano es una integralidad que se expresa como femenino y masculino independientemente del sexo con que se haya nacido⁷². [...].

En buena medida, todos esos géneros se definen por la tierra que uno posee. Desde ya la parcela de cultivo es masculina o femenina. Si es mayor o menor, si está arriba o abajo, en la escala de gradientes de los cultivos por terrazas, todas estas variables definirán que la parcela sea femenino-masculina o masculino-femenina, etc. Por tanto, cada sujeto asume y afirma su género simbólico en estricta relación de dependencia con su tierra. Cuando la persona se casa, generalmente la mujer asume el género del marido, pero puede pasar exactamente lo contrario dependiendo del tamaño de cada parcela. Los hijos a su vez heredan el género de sus padres. Todo esto tiene propósitos prácticos muy concretos en la vida comunitaria, pues define el asiento que se va ocupar en la asamblea, el orden de marcha, actuación, emparejamiento, presentación de ofrendas; también la división del trabajo y el orden de agasajo⁷³.

En el dibujo del altar de *Qori Cancha*, realizado por el cronista Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui en el siglo XVII⁷⁴, se recoge y expresa la cosmogonía de la cultura inca. La relación del hombre y la mujer con el mundo y sus divinidades; es la síntesis de una comprensión que busca el balance entre lo femenino y lo masculino, lo de arriba y lo de abajo, la izquierda y la derecha⁷⁵. El dibujo de *Qori*

⁷² *Ibíd.*, 111.

⁷³ *Ibíd.*, 111-114.

⁷⁴ Pachacuti, *Relacion de antiguedades deste Reino del Piru*.

⁷⁵ Fink, "La cosmogonía en el dibujo del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua".

Cancha refuerza el sentido y las razones de por qué el pueblo de Amarete se organiza de esa manera, pero también nos recuerda una intensa y antiquísima correspondencia histórica, geográfica y cultural.

Esta representación nos remite a un pasado mucho más antiguo del tiempo sucedido y nos sitúa no únicamente en su presente histórico; el cual llega a nosotros como el subsuelo que llamamos tradición. Sigue revelando y confirmándonos en algunos de los elementos más importantes de la comprensión de la realidad por parte de los primeros pobladores de nuestra región. Su conexión con el trabajo de Rosing es innegable, pero al mismo tiempo nos involucra con algo que es familiar, presente con otras connotaciones en nuestro tiempo y contexto, y que de diversas maneras sigue condicionando nuestra propia cosmovisión hoy.

Si el principio básico de ordenamiento del mundo es su paridad, lo *ch'ulla* no es únicamente aquello que carece de su pareja. Una persona impar es también aquella que no ha sido capaz de integrar en su vida la totalidad de lo humano en cuanto femenino y masculino al mismo tiempo. Por tanto, es asimismo incapaz de integrarse una realidad divina y natural que siendo hembra y macho le enseña al ser humano el modo correcto de *estar-con-el-mundo*. En contextos y sociedades cada vez más urbanos, todo cuanto afuera existe es una abstracción, el vínculo con la realidad se instrumentaliza, mientras que las relaciones humanas se desmoronan bajo el pretexto de la individualidad.

La recuperación de la comunidad (*ayllu*) es mucho más que el ejercicio de la democracia, poco tiene que ver con el auspicio de un marco ético de mínimos o con el tejido informático de las redes virtuales. Aunque todo esto forma parte indispensable de nuestro presente y nuestra propia comprensión histórica, toda reconfiguración de un orden adverso al ejercicio de la felicidad pasa por devolverle a la comunidad su sentido más profundo. En la cosmovisión indígena, la comunidad es convidar al diálogo y al acuerdo al pasado y al presente. También el universo de pares dialoga y se expresa con sus pretextos, la interdependencia y la reciprocidad deben mediar en las crisis. Sin embargo, tengamos presente que un universo de pares, donde hasta los individuos son un par en sí mismo, no significa necesariamente la resolución a todos los conflictos. Por el contrario, la idea es que el constante conflicto y la atracción entre

los opuestos garanticen la representación de las diferencias para cada tiempo y lugar.

2.4 EL PACHAKUTI

De todas las preguntas que nos podemos hacer sobre nuestra existencia, hay algunas cuya respuesta no tiene espacio para la creatividad. Se trata de hechos que no son para interpretar, sino para ahondar en el conocimiento de los mismos. Sabemos que el ser humano posee una estructura cognoscente, y que gracias a ella se puede relacionar con el mundo que le rodea, de una manera mucho más compleja que el resto de los seres vivientes. Básicamente, es la capacidad de abstracción la que nos permite componer ideas elaboradas, a partir de allí podemos procesar la angustia de la finitud o el mal, pensar conceptos difíciles como la trascendencia o lo absoluto y también sentir afectos profundos como el amor y el odio⁷⁶. [...].

La muerte, como concepto, es parte de ese extraño repertorio de palabras que usamos para nombrar lo inexplicable. Amor, por ejemplo, es un sentimiento que la intimidad de cada sujeto sabe entender de una manera distinta. Son mariposas en la panza, es un palpar en todo el cuerpo, es un temblor mal disimulado; pero también, es un negocio conveniente, es un arreglo social, es el pretexto de la reproducción o un desbalance químico para sostener a la especie. Fijémonos cuán simplificada puede ser a veces la realidad, pues aquello mismo que decimos del amor lo podemos aplicar perfectamente a la muerte. Al final de cuentas, las posibilidades de explicar algo tienen como única frontera las limitaciones de nuestro lenguaje.

Nuestra comprensión es la que nos permite formular una aproximación de la realidad. Esta misma es la que ha concebido palabras como amor, muerte y Dios. Y Dios, como los dos conceptos anteriores, es una abstracción que nos acerca a algo o alguien que no podemos entender, pero lo sentimos. Es sensible como el amor es sensible, palpable como la gravedad e infinito como la muerte. Sin embargo, dado que es una abstracción, resultado de interpretaciones incompletas, sus alcances conceptuales son finitos y tienden a morir

⁷⁶ Estermann, *Filosofía andina*, 123-139.

junto con nosotros. Entonces, aquello que sabíamos y teníamos por cierto se transforma, muta, se repiensa y pronuncia con otros argumentos. De modo que se muere de distintas maneras. Unos mueren para resucitar, otros para reencarnar y hay quienes incluso esperan la transmigración. El punto no es cómo se muere, porque se muere para el mismo final.

Lo conmovedor es que detrás de las mismas palabras usadas para entender lo todavía inexplicable está oculta gran parte de la verdad. No es que se esconda como un secreto que haya que desvelar, simplemente esa es nuestra manera de describir las cosas. Detrás de la gravedad se esconde mucho más que un interés científico. Todas las interrogaciones que nos produce nos remiten al principio de todo. Hay en un lugar del pasado una explosión que ha hecho todo cuanto existe. Toda la materia posible expandida para dar lugar cada una de nuestras minúsculas vidas. Como no sabemos qué hubo antes de la pirotecnia fundacional, buscamos en las imágenes de Dios los fragmentos que expliquen el sentido de esta existencia. Pero como no podemos descifrar nada, la muerte se convierte en el único hecho verdaderamente cierto de todo cuanto podemos experimentar. Entonces morimos anticipando el final de todo... y quizás su nuevo nacimiento.

Pero qué tiene que ver todo esto con el cristianismo y cómo introducimos dentro de esta reflexión la idea del *Pachakuti*. Desde las ciencias sociales, todas las religiones abordan la realidad divina como una forma de patrocinar unos determinados valores y formas de vida. A pesar de las transformaciones sociales del último siglo, la fe continúa siendo un elemento crucial para entendernos en relación con los otros. Por ejemplo, la secularización del mundo occidental no significa que se haya cancelado el fenómeno religioso. Lo que realmente ha ocurrido es una dislocación de las variables de la fe hacia otras imágenes de la divinidad. El racionalismo abrió paso a una fe ciega por los productos obtenidos a través del método científico⁷⁷.

⁷⁷ “Vivimos en la ‘era de los símbolos rotos’ (P. Tillich), por mor de la mentalidad científico-técnica, que elimina del horizonte mental y vital cualquier rasgo de pensamiento que no se atenga a las reglas del juego impuestas por la razón instrumental-

Las certidumbres que nos ofrecían las ciencias puras habían de ser el nuevo dogma para una nueva fe. Literalmente, la nueva divinidad era la verdad del mundo explicada por los científicos. Estos se convirtieron en los nuevos ministros y custodios de la ortodoxia. Pero muy pronto caímos en cuenta de que esta nueva religión podía ser cómplice de nuestra extinción. La crisis de la modernidad viene de la mano con el derrumbe de nuestra fe ciega hacia la ciencia.

El siguiente episodio de esta tramoya religiosa lo encarna el mercado. Descreídos de las divinidades de nuestros abuelos y decepcionados por el fracaso del cientificismo, el mundo “posmoderno” se ha entregado a una representación supremamente pragmática de Dios. El capital es su dogma, el dinero la salvación, los centros de comercio son sus templos y el crédito es su mesías. De hecho, toda la esperanza vital de una familia promedio en Occidente consiste en vivir una vida holgada, endeudarse moderadamente, trabajar y envejecer para pagar dicha deuda. El bien y la vida correcta consisten en no defraudar al sistema financiero y así garantizar que en el futuro las generaciones subsiguientes reciban su bendición⁷⁸. Dentro de toda esta moderna estructura de creencias, el cristianismo es accesorio a los intereses del capital. Son varios los estudios que se han ocupado de ver cómo la versión protestante del cristianismo ha permitido legitimar moralmente esta perversión de la fe⁷⁹. Por tanto, nos encontramos delante de un escenario donde parte de

calculadora. [...]. Como observa E. Trías, casi toda la filosofía moderna –y también la teología, añado yo– ha tendido a reducir el símbolo a otras figuras del mundo de la retórica, la lingüística, la semiología, etc., más cercanas o más acordes con el principio de razón hegemónico en el pensamiento occidental. La filosofía moderna tiene propensión a destruir o desvirtuar el símbolo. El racionalismo moderno rompe la sintonía entre el orden de la razón y el de la emoción, entre el orden racional y el pasional”. (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 157)

⁷⁸ “Caminos de muerte son los que llevan a dilapidar los bienes recibidos de Dios a través de quienes nos precedieron en la fe. Son caminos que trazan una cultura sin Dios y sin sus mandamientos o incluso contra Dios, animada por los ídolos del poder, la riqueza y el placer efímero, la cual termina siendo una cultura contra el ser humano y contra el bien de los pueblos latinoamericanos”. (Celam, *V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* 13)

⁷⁹ Fanfani, *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*.

la recomposición de la comunidad pasa por la recuperación del horizonte vital.

El *Pachakuti* es para el mundo indígena andino esa idea de retorno al estado de bien⁸⁰. Como lo hemos visto, es una idea también presente en las culturas amazónicas bajo la idea de la “Tierra sin males”. Esta tierra prometida no tiene nada que ver con una ciudad celeste o con un reino posapocalíptico donde gobierna Dios y viven los buenos. Para los hebreos, la tierra prometida era un lugar donde manaba leche y miel. La Tierra sin males se parece mucho a esa escenografía. Aquel lugar es territorio de abundancia y donde no hay carestía. Quienes conocen los ciclos del Amazonas, saben perfectamente que hay una temporada de gran abundancia y otra de aguda escasez de alimentos. De modo que esa tierra de bien es en los hechos un lugar lleno de comida. Pero cuando el territorio del Amazonas empezó a ser ocupado por los invasores, la idea de la Tierra sin mal se tradujo en un lugar libre de la opresión y el sometimiento. El *Pachakuti* es muy parecido a esta última idea. El retorno de la *Pacha* es la reintegración del equilibrio entre los opuestos, la recuperación de la complementariedad como forma de vida y la armonía con Dios y el cosmos como síntoma de bienestar con el universo⁸¹.

El diálogo intercultural entre el cristianismo y las matrices culturales indígenas supone reorientar los alcances de la esperanza mucho más allá del horizonte de la liberación. Ese paso decisivo en la historia del continente nos ha permitido abrir los sentidos a lo

⁸⁰ “Cada uno de los ciclos termina en un *pachakuti*, es decir: en un cataclismo cósmico (*kuti/kutiña* significa ‘regresar’, volver). El universo (*pacha*) ‘vuelve’ a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico. [...] Solo que los ciclos no son meras repeticiones o ‘retornos’ (*kuti/kutiña*) de lo mismo, sino una nueva manera de ordenar el universo (*pacha*), bajo ciertos parámetros. La figura simbólica adecuada sea tal vez más espiral que el círculo. No hay continuidad ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de ‘saltos’ o ‘revoluciones’ cósmicas (*pachakuti*)”. (Estermann, *Filosofía andina*, 202)

⁸¹ “Dios está sujeto a los principios de reciprocidad, correspondencia y complementariedad. La concepción de un Dios acósmico, independiente de la existencia de un universo, para la filosofía andina es absurda, porque el atributo esencial de Dios es justamente la ‘relacionalidad cósmica’. Como cada uno de los elementos

realmente importante de la evangelización. El Cristo se ha situado en nuestra historia como verdadero protagonista de nuestra comunidad. Por tanto, no está en debate el modo en que se expresa la fe cristiana en la realidad americana, sino cómo integramos nuestras filosofías en la comprensión del hecho salvífico. Los alcances de esta apuesta están destinados a la transformación de la sociedad en sintonía con los valores cristianos y el paradigma ético americano. Reintegrar la comunidad como criterio de orden supone a su vez continuar dialogando con el cristianismo occidental. Exactamente en la misma dinámica con que las comunidad judeo-cristianas y las comunidades heleno-cristianas tuvieron que entablar acuerdos. Ese proceso le permitió al cristianismo ofrecer un mensaje de esperanza al mundo y auspició la construcción de una nueva sociedad⁸².

cósmicos, también Dios requiere de su ‘complemento’ para ser pleno e integral”. “Se sobreentiende que el atributo de la ‘trascendencia’ en un sentido estricto tampoco puede ser aplicado a la religiosidad andina; Dios es ‘trascendente’ en la inmanencia, en el sentido de que no se limita a ninguna de las múltiples hierofanías. Pero no es ‘trascendente’ en el sentido de una existencia absolutamente supra-mundana o porque como orden y *chackana* cósmicos ‘sufrir’ todas las transformaciones a través de la red de relaciones. Dios puede sufrir, estar triste o enojado/a; no le dejan inafectado/a las penas y la injusticia del mundo”. (Ibid., 295-296)

⁸² “La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan. ‘Primerear’: sepan disculpar este neologismo. La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa, la ha primereado en el amor (1Jn 4,10); y, por eso, ella sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos. Vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva. ¡Atrevámonos un poco más a primerear! Como consecuencia, la Iglesia sabe ‘involucrarse’. Jesús lavó los pies a sus discípulos. El Señor se involucra e involucra a los suyos, poniéndose de rodillas ante los demás para lavarlos. Pero luego dice a los discípulos: ‘Seréis felices si hacéis esto’ (Jn 13,17). La comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo”. (Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual” 24)

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. "Historia Natural y Moral de las Indias". En *Obras del P. José de Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1985.
- Ak'abal, Humberto. *La palabra rota*. Ibagué: Caza de Libros, 2001.
- Albertz, Raine. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta, 1999.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Navarra: Verbo Divino, 2011.
- _____. "Fundamentos bíblicos de la inculturación del Evangelio". *Theologica Xaveriana* 43 (1993): 125-161.
- Barbaglio, Giuseppe. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Barth, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bartolomé, Miguel. "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina". *Andes* 9 (1998): 13-38.
- Benedicto XVI. "Carta encíclica *Deus caritas est*, "Dios es amor". *Vatican*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (consultado el 7 de abril de 2014).
- Block, David. *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos*. Sucre: Historia Boliviana: 1997.
- Blomjpus, J. "Development in Mission Thinking and Practice 1959-1980: Inculturation and Interculturation". *African Ecclesial Review* 22 (1980): 393-398.

- Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta: 2002.
- Brown, Raymond; Joseph Fitzmyer y Roland Murphy. *Comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.
- Cieza de León, Pedro de. *Crónica del Perú. El Señor de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.
- Código de Hammurabi*. Madrid: Editorial Nacional, 1982.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets Editores, 2000.
- Celam. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín*. Bogotá: Celam, 1984.
- _____. *V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, Brasil*. Bogotá: San Pablo-Paulinas, 2007.
- Concilio Vaticano II. *Concilio Vaticano II. Documentos completos: cuatro constituciones, nueve decretos, tres declaraciones, siete mensajes a la humanidad*. Lima: Editorial Paulinas, 1999.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1969.
- Dupuis, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Dussel, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Eder, Francisco. *Breve descripción de las Reducciones de Mojos*. Cochabamba: Compañía de Jesús de Austria/Embajada de la República Federal de Alemania en Bolivia, 1985.
- Ellacuría, Ignacio. "El pueblo crucificado. Ensayo de soterología hostórica." En *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, por Hugo Assmann, 49-82. México: Ed. Soto, 1978.
- Eschmann, Ignatius. *The Ethics of Saint Thomas Aquina*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997.
- Esterman, Josef. *Filosofía Andina. Sabiduría para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.
- Estrada, Juan Antonio, "Del politeísmo al monoteísmo. Los riesgos de los fundamentalismos". *Seipaz*, <http://www.seipaz.org/>

- documentos/15.ESTRADA-Los%20riesgos%20de%20los%20fundamentalismos.pdf (consultado el 7 de abril de 2014).
- Fanfani, Amintore. *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*. Madrid: Rialp, 1958.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2009.
- Fink, Rita. “La cosmología en el dibujo del altar del *Quri Kancha* según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua”. *Revista Histórica* 25, 1 (2001): 9-75.
- Francisco. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual”. *Vatican*, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado el 7 de abril de 2014).
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- _____. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- _____. *La actualidad de lo bello*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1998.
- George, Augustin. “La obra de Lucas: Hechos y Evangelio”. En *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, por J. Delorme. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Gnilka, Joachim. *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los primeros dos siglos de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2003.
- Gómez Fregoso, Jesús. “Historia de la evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio en América Latina”. *Xipe Totek* 1, 4 (1992): 260ss.
- Grelot, Pierre. “Los apóstoles de Pablo: la misión apostólica”. En *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, por J. Delorme, 40ss. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Gutiérrez, Gustavo y Gerhard Muller. *Del lado de los pobres*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 2005.
- Hawking, Stephen. *El gran diseño*. Barcelona: Planeta, 2010.
- Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria, 1997.

- _____. *Qué es la metafísica?* Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1986.
- Hopenhayn, Martín. *América Latina desigual y descentrada*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.
- Jorda, Enrique. *Teología desde el Titikaka: cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Cochabamba: Verbo Divino, 2003.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: ICA, 1973.
- _____. *América profunda*. Buenos Aires: Bomun, 1975.
- _____. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1978.
- Lara, Federico. *Libro de los muertos. Estudio preliminar*. Madrid: Tecnos, 2005.
- Levaggi, Abelardo. “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”. *Revista de estudios histórico-jurídicos* No. 23 (2001), <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552001002300009>
- Llinás, Rodolfo. *El cerebro y el mito del yo. El papel de la neuronas en el pensamiento y el comportamiento humano*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2003.
- Loneragan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- López, L. E. “Pueblos, culturas y lenguas en América Latina”. En *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, por Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia y Funproeib Andes, 19-100. Quito: Proeib Andes, Unicef, Aecid, 2009.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Lucena, Manuel. “El poblamiento americano”. En *Historia de Iberoamérica*. Madrid: Cátedra, 2008.
- Macintyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Mamani, Fernando. *Buen vivir/vivir bien*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.
- Moltmann, Jürgen. *¿Qué es teología hoy? Dos contribuciones para su actualización*. Salamanca: Sígueme, 1992.

- _____. *Cristo para nosotros hoy*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. “No hay dos monoteísmos iguales”. *Selecciones de Teología* 43, 169 (2004): 54-62.
- Novoa, Carlos. *La ciencia desafía la fe*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2014.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz. *Relacion de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Cusco: Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid, Institut Francis D'études Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993.
- Plazaola, Juan. *Historia y sentido del arte cristiano*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Rahner, Karl. *El oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- Reich, David; René Vásquez y otros. “Reconstructing Native American Population History”. *Nature Reviews. Research Letter* (2012), <http://www.nature.com/nature/journal/vaop/ncurrent/full/nature11258.html> (consultado el 23 de julio de 2012).
- Riester, Jürgen. *Población indígena de las tierras bajas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: Apcob, 1994.
- Rivera, Silvia. “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política”. *Escarmenar revista* 2 (1997): 16-25.
- Rosa, Alexandra y António Brehm. “African Human mtDNA Phylogeography at-a-Glance”. *Journal Anthrological Sciences* 89 (2001): 25-58.
- Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Nova, 1954.
- Rosing, Ina. *Religión ritual y vida cotidiana en los Andes: los diez géneros Amarete*. Madrid: Mundo Ankari, Iberoamericana, 2003.
- Sagan, Carl. *Los dragones del Edén*. México: Editorial Planeta, 1997.

- Sanjinés, Javier. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Embajada de Francia / IFEA / PIEB, 2005.
- Scalfari, Eugenio. “Entrevista del Papa con Scalfari”. *Religión digital*, <http://www.periodistadigital.com/religion/vaticano/2013/10/01/entrevista-del-papa-con-scalfari-iglesia-religion-francisco-dios-jesus-jesuitas.shtml> (consultado el 7 de abril de 2014).
- Schillebeekcx, E. *Interpretación de la fe. Aportes a una teología hermenéutica crítica*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo libertador*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. “Teología desde la realidad”. En *Panorama de la teología latinoamericana cuando vida y pensamiento son inseparables*, por J. J. Tamayo; J. Bosch, 623-624. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.
- Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Torres-Queiruga, Andrés. “Nacimiento y significado de la fe en la resurrección”. En *Repensar la resurrección: la diferencia cristiana en la comunidad de las religiones y la cultura*, editado por A. Torres Queiruga. Madrid: Trotta, 2003.
- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1982.